

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ *

EL CONCEPTO TRINITARIO DE PERSONA

Fecha de recepción: septiembre 2011.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2011.

RESUMEN: Más allá del exacto sentido etimológico del concepto persona y de su adecuada aplicación teológica, en el concepto trinitario de persona se sostiene o se cae la fundamentación última de la dignidad del ser humano y la comprensión más profunda de la realidad. Si durante siglos el concepto trinitario y antropológico de persona había estado centrado en el polo de la incomunicabilidad (yo), hoy lo está en el de la relación (otro). De una forma sumamente sintética podemos decir que hemos pasado de la mismidad a la alteridad. Este desplazamiento puede verificarse en la forma cómo la teología actual lee y recupera su propia historia (historia del concepto), afronta la difícil cuestión del carácter personal de Dios (en el contexto del agnosticismo teológico y del diálogo interreligioso) y los desarrollos actuales centrados en un concepto renovado de persona (relación, comunión, reciprocidad y donación).

PALABRAS CLAVE: persona, relación, comunión, alteridad, donación, Trinidad.

The Trinitarian Concept of Person

ABSTRACT: Beyond the precise etymological sense of the concept of person and its proper application in Trinitarian theology, the ultimate foundation of the value and dignity of the human being, as well as the ultimate understanding of reality, stands

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: acordovilla@teo.upcomillas.es

or falls with the Trinitarian concept of person. If the Trinitarian and anthropological concepts of person have been centred around the axis of incommunicability (I) throughout the centuries, it is now understood from that of relation (other). In a highly synthetic manner we can say that we have passed from identity to alterity. This displacement can be verified in the manner in which contemporary theology reads and recovers its own history (history of concept), confronts the difficult question of God's personal character (in the context of theological agnosticism and interreligious dialogue), and the concrete developments of contemporary Trinitarian theology centred in a renewed concept of person (relation, communion, reciprocity and gift).

KEY WORDS: person, relation, communion, reciprocity, gift, Trinity.

INTRODUCCIÓN

Los conceptos clásicos que utilizamos en teología para decir algo sobre Dios, como son los términos misión, procesión, relación, persona, perijóresis, quieren expresar desde la doctrina de la analogía cómo es el ser y la vida interna de Dios para que sea posible afirmar los tres misterios centrales del cristianismo: la Trinidad, la encarnación de Dios y la divinización del hombre. Estos conceptos nos ayudan a entender mejor qué significa que Dios es amor, relación, comunión, vida en plenitud y por esta razón, él puede asumir la historia sin dejar de ser Dios e integrarla dentro de sí sin vaciarla de su contenido y propiedad, llevándola a su plenitud¹. Todo este esfuerzo conceptual que hizo la teología trinitaria a lo largo de la historia para alcanzar este tipo de categorías no fue un ejercicio retórico o un pasatiempo conceptual estéril, ni menos aún el intento de apropiarse de la realidad de Dios con la razón, ni una helenización de su mensaje original expresado en el Nuevo Testamento, sino la expresión concreta de la voluntad de acoger en toda su verdad la novedad de la revelación del Dios de Jesucristo, testimoniada en la Sagrada Escritura y confesada en los Símbolos de la Iglesia. La fidelidad a la verdad de esta revelación atestiguada en la Escritura supuso y supone hoy una auténtica revolución en la visión de Dios (teología),

¹ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, en *Íd., Menschein und Menschwerdung Gottes, Sämtliche Werke* 12, Freiburg-Basel-Wien 2005, 132-136; *Íd., Geheimnis II. Theologisch*, 238-239; *Íd., Grundkurs des Glaubens*, en *Grundkurs des Glaubens, Sämtliche Werke* 26, Freiburg-Basel Wien 1999, 135-136.

implicó una transformación en la comprensión del ser humano (antropología) y un cambio decisivo en la percepción última de la realidad (metafísica).

Más allá del exacto sentido etimológico del concepto persona y de su adecuada aplicación teológica, en el concepto trinitario de persona se sostiene o se cae la fundamentación última de la dignidad del ser humano y la comprensión última de la realidad. En este sentido se expresó con toda claridad el teólogo alemán Walter Kasper, en uno de las mejores manuales de teología trinitaria del siglo xx: «Ni la antigua sustancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es ni un «ser en sí» autárquico (sustancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones yo, tú, nosotros. *El amor aparece como el sentido del ser*»².

Esta comprensión de las personas en Dios representa un verdadero reto para la comprensión del ser mismo de Dios: como amor, relación, comunión, plenitud de vida, fecundidad interna, alteridad, vida, etc. En la comprensión del ser: como don y como amor; y en la comprensión del ser humano como donación y relación constitutivas. El hombre actual tiene planteada esta disyuntiva: comprenderse desde el Hijo³ o desde el animal⁴. En este orden es decisivo el concepto trinitario de persona, que como ha sabido ver el filósofo español Julián Marías, constituye la gran aportación del Cristianismo a la historia del espíritu humano, es su innovación radical y el elemento distintivo de la *perspectiva cristiana*: «Puede haber ciertamente dificultades *teológicas* para pensar el misterio de la Trinidad; sobre todo si la teología se aferra a conceptos inadecuados de origen ajeno al Cristianismo, y se enreda en ellos. No se puede pensar a Dios como «Ser supremo» escasamente personal, en el fondo deísta; es necesario intentar pensar *personalmente* a Dios, con todos los recursos de que disponemos. Si se mira bien, algunos son muy recientes, y ello no

² W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca ⁴1994, 330. La cursiva es mía.

³ Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

⁴ Cf. P. SINGER, *Desacralizar la vida humana*, Madrid 2003.

es motivo suficiente para renunciar a ellos. Es menester la incorporación de lo *personal* a la perspectiva cristiana»⁵.

1. LA RECUPERACIÓN DE LA ANALOGÍA

Una de las mayores adquisiciones de la teología trinitaria actual es la recuperación de la doctrina de la analogía, tal como quedó magistralmente expresada en el cuarto Concilio Lateranense (1215), cuando frente a la teología trinitaria de Joaquín de Fiore, afirmó que la semejanza que existe entre el creador y la criatura siempre ha de ser expresada en el marco de una mayor desemejanza⁶. Cuando utilizamos el concepto de persona tenemos que ser conscientes de que no tiene el mismo sentido si estamos utilizándolo para referirnos a Dios y al hombre; a la cristología o a la doctrina trinitaria; a la afirmación de un Dios personal o a cada una de las personas divinas; al Padre, al Hijo o al Espíritu. Pero al relacionar estos tres ámbitos desde la analogía, no sólo tenemos que tener en cuenta la diferencia o la desemejanza, sino también la afinidad y la semejanza. Aún siendo ámbitos distintos, que necesitan una aplicación diferente del concepto de persona, están profundamente relacionados. Hasta tal punto que la utilización del término persona para hablar del ser de Dios y de su vida intradivina (Padre-Hijo-Espíritu Santo), se convierte en la garantía de la afirmación del carácter personal de Dios, haciendo posible la afirmación de un Dios que siendo distinto del mundo (trascendente) puede relacionarse realmente con él (inmanente); y garantizando el fundamento último del carácter personal de todo ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. En este sentido, abandonar en el discurso trinitario el concepto de persona para referirnos al Padre, al Hijo y al Espíritu tendría unas consecuencias muy negativas para comprender la forma como entiende el Cristianismo la relación entre Dios y el mundo, y el valor que otorga a todos y cada uno de los seres humanos.

La recuperación de la analogía nos lleva a situarnos en otro sentido respecto a este concepto. Al hablar de persona tenemos que mostrar la simultaneidad de una teología negativa y de una afirmativa. Tiene razón Gisbert

⁵ J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999, 47.

⁶ DH 809: «Inter creatorem et creatura non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

Greshake cuando sostiene que la utilización del concepto de persona en teología trinitaria es un ejemplo evidente de la interrelación que ha de darse entre teología apofática y catafática, es decir, como concepto límite para decir *negativamente* que en Dios hay diferencia y afirmar *positivamente* que el contenido de esta diferencia es la relación, la donación, la comunión⁷. Desde aquí se perciben ya las primeras diferencias en la teología trinitaria actual. La de aquellos que siguiendo la clásica afirmación de Agustín, sostienen que el concepto de persona no nos dice nada realmente del ser de Dios. Por ello, o bien hay que abandonarlo, o a lo sumo, utilizarlo para decir aquello que en Dios es distinto y plural, pero sin concretar en qué consiste esa alteridad o diferencia. Y la de aquellos que hacen de este concepto el centro principal de la doctrina trinitaria, para así lograr pasar de una teología centrada en la esencia y la unidad a una teología centrada en la comunión y alteridad. El segundo grupo es consciente de que hay que dar un sentido positivo al concepto persona, pues no es sólo un concepto límite y negativo, sino que él mismo «señala en una determinada dirección». La dirección es común a todos, pero el contenido concreto ligeramente divergente: la persona es relación (C. E. Gunton, Ch. Schwöbel), comunión (I. Zizioulas), reciprocidad (W. Pannenberg, G. Greshake), donación (H. U. von Balthasar, L. F. Ladaria). Si durante siglos el concepto trinitario y antropológico de persona había estado centrado en el polo de la incomunicabilidad (yo), ahora lo está en el de la relación (otro). De una forma sumamente sintética podemos decir que hemos pasado de la mis-midad a la alteridad. Este desplazamiento puede verificarse en la forma cómo la teología actual lee y recupera su propia historia (historia del concepto), afronta la difícil cuestión del carácter personal de Dios (en el contexto del agnosticismo teológico y del diálogo interreligioso) y los desarrollos actuales centrados en un concepto renovado de persona entendida como relación, comunión, reciprocidad y donación.

2. CUESTIONES EN TORNO A LA HISTORIA DEL CONCEPTO

Detrás del concepto moderno de persona, tenemos tres términos clásicos con sentidos diversos: *persona*, en latín, *prosopon* e *hypostasis*, en griego. Porque antes que concepto técnico para referirse a Dios, a Cristo

⁷ G. GRESHAKE, *El Dios uno y Trino. Una teología de la trinidad*, Barcelona 2000, 85.

y al hombre, era un término de uso habitual de significados distintos, no necesariamente excluyentes⁸. Mientras que *persona* y *prosopon* resultan términos parecidos, el de *hypostasis* rompe de alguna forma este parentesco. Los primeros tienen que ver con la *visión* y la *forma de aparecer ante* otro, mientras que el segundo tiene que ver con la realidad concreta que *sostiene* y hace que una realidad sea precisamente lo que es. La historia del concepto de persona es suficientemente conocida, pero su interpretación y valoración actual son objeto de discusión. Veamos brevemente los hitos fundamentales de esta historia y aquellos aspectos más importantes que hoy son objeto de una profunda revisión.

2.1. LA REFLEXIÓN VINCULADA A SU SENTIDO ETIMOLÓGICO

La literatura actual dedicada a estudiar el origen etimológico del concepto de *persona* ha puesto en duda dos cuestiones: que éste provenga del mundo del teatro y que su sentido fundamental aplicado al hombre sea una innovación del cristianismo. En realidad los autores que han estudiado el origen etimológico del concepto subrayan la dificultad de determinar su origen y significado exacto. Andrea Milano lo ha expresado con toda claridad cuando habla de un «enigma etimológico»⁹ y últimamente Bernard Meunier cuando se refiere a la «etimología oscura del concepto»¹⁰. El término latino podía significar varias cosas: rol o personaje en el ámbito del teatro (Plauto, Terencio), la persona del verbo en un contexto gramatical (Varrón), individuo en sentido social (Cicerón). El término griego *prosopon*, atestiguado ya en Homero con el sentido de rostro, asociado después a la mirada, a aquello que se ve, terminará vinculándose al mundo del teatro en la época helenística. El sentido de *hypostasis* viene determinado por su etimología. Compuesto de *hypo-* (bajo) y la raíz *sta* (tenerse), en su origen tiene un sentido habitual de fundamento, base, cimiento, punto de partida de una exposición. Será a partir del siglo I d.C. cuando el término comience a tener el sentido abstracto de existencia, que rápidamente se va a convertir en el signifi-

⁸ B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006, 9.

⁹ A. MILANO, *Persona in teología. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 1996, 63-66.

¹⁰ B. MEUNIER, «Persona» en *latin classique*, en B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006, 23-28; aquí 23.

cado habitual del término¹¹. La literatura cristiana antigua asumirá este segundo sentido, más abstracto.

Más allá de su estricto sentido original y de su desarrollo posterior, es evidente que este término pronto se vinculó al mundo del teatro, dato que es utilizado por diversos teólogos, con una clara intención teológica. Ioannis Zizioulas, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar han profundizado y sacado las consecuencias teológicas y antropológicas de esta «fabulosa» o «legendaria» conexión. Para el teólogo greco-ortodoxo se da esta relación tan estrecha porque «es en el teatro [griego] donde el hombre lucha por llegar a ser una persona, por levantarse en contra de esta armoniosa unidad que le oprime (cosmos) como una necesidad racional y moral. Es allí donde lucha con los dioses y con su destino... El mismo hombre, gracias a la misma máscara, también ha probado las consecuencias amargas de su rebelión. Gracias a la máscara, no obstante, se ha convertido en una persona, aunque haya sido por poco tiempo, y ha aprendido lo que significa vivir como una entidad libre, única e irrepetible. La máscara tiene relación con la persona, pero la relación es trágica»¹².

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar se ha servido de esta ligazón para explicar mejor el sentido de su antropología dramática. Todo ser humano, en cuanto sujeto espiritual, está llamado en Cristo a asumir una vocación y realizar la misión encomendada por Dios en el mundo. La vida humana es un ejercicio de representación en el sentido fuerte de la palabra: «El prosopon griego significa originariamente “máscara”; y a partir de ahí “papel” (que está fijo) en el escenario; y a partir de ahí papel en la vida»¹³. Esta etimología ha permitido poner en el centro de la comprensión de la persona la categoría de misión y drama (Calderón de la Barca, H. de Lubac, Balthasar) donde la persona es aquel sujeto espiritual que representa un papel delante de Dios en el gran teatro del mundo para llegar a ser persona en sentido cabal. De esta forma se pasa del qué del sujeto espiritual al quién propio del ser personal. «Ser persona, es siempre, según el antiguo sentido original, pero interiorizado, tener encargado un papel, es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un

¹¹ Cf. ÍD., «*Hupostasis*» en *grec clasique et hellénistique*, en B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, o.c., 163-169.

¹² I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, 46-47.

¹³ H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo*, Madrid 1996, 196.

Todo. El llamamiento a la vida personal es una vocación, es decir, un llamamiento a representar un papel eterno»¹⁴.

La segunda cuestión trata de su especificidad cristiana. El término no es una invención cristiana, existía en la antigüedad clásica, como está atestiguado en fuentes anteriores al Cristianismo. El Cristianismo asumió este término para aplicarlo a Dios y a Cristo, no sin cierta dificultad y desde el recurso a la analogía. Posteriormente lo aplicó al hombre creado a su imagen, dándole un contenido nuevo¹⁵. Esto va a posibilitar el giro del pensamiento centrado en el cosmos y en la naturaleza, a estar centrado en la persona, en el individuo singular e irreplicable, que se convertirá en la base del derecho y del Estado en la sociedad moderna y en el fundamento último, aunque implícito, de la declaración de los derechos humanos¹⁶. En este sentido hay que entender la expresión radical y provocadora del teólogo griego ortodoxo Iohannes Zizioulas cuando afirma que «el concepto de persona con su contenido ontológico y absoluto nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios Trino»¹⁷. Hoy hay un cierto consenso al afirmar que el concepto, sin ser una creación *ex novo* del Cristianismo, recibe de él una aportación decisiva y fundamental para su comprensión; pues al ser capaz de unir *hipostasis* y *prosopon* (en griego) e *individuo* y *persona* (en latín), ha desarrollado una nueva comprensión de Dios, del hombre y del mundo, centrados en lo personal, en el amor y en la relación.

2.2. EL SENTIDO TÉCNICO EN LAS CONTROVERSIAS CRISTOLÓGICAS Y TRINITARIAS DE LOS SIGLOS III-IV

El término griego *prosopon*, aunque ya lo encontramos en Justino en el contexto de la exégesis prosopográfica¹⁸, es utilizado por primera vez por

¹⁴ H. DE LUBAC, *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, 233.

¹⁵ Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, o.c., 49-63.

¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 3. El Espíritu de la Verdad*, Madrid 1998, 258 n. 9: «Sociedad y Estado descansan en última instancia sobre el reconocimiento recíproco de la dignidad y los derechos personales: un pensamiento introducido en la historia sólo con el Cristianismo. En esta idea se funda el edificio entero de la filosofía hegeliana del derecho».

¹⁷ I. ZIZIOULAS, o.c., *El ser eclesial*, 49.

¹⁸ JUSTINO, *Diálogo* 88; 1 *Apología* 36.

Hipólito en sentido estrictamente trinitario para indicar la subsistencia individual del Padre y del Hijo¹⁹. Frente al monarquianismo de Noeto, comentando el célebre pasaje de Jn 10, 30: «Yo y el Padre somos uno», Hipólito defiende la dualidad personal Padre e Hijo sin que por ello signifique afirmar dos principios de actividad, es decir, dos dioses (*duo prosopa, mia dynamis*)²⁰. El término latino *persona* es introducido en la literatura teológica por Tertuliano en su tratado *Contra Praxeas*, también porque era una expresión a cuyo uso se oponían los monarquianos²¹. Para Tertuliano *persona* expresa ante todo un *sujeto parlante* (*Ad Prax* 5) que se manifiesta en su *actuar responsable* (*Ad Prax* 12,3). El término *persona* designa la pluralidad, el número y la distinción en Dios (*distinctio trinitatis*, *Ad Prax* 11,4). Aunque ya comienza a perfilarse el sentido técnico teológico que se le dará en el siglo IV, todavía es utilizado en su acepción corriente y concreta²². Tertuliano todavía no utiliza con naturalidad la expresión *tres personas y una sustancia*²³, pero va poniendo las bases para esa fórmula: «una sola sustancia en tres que se mantiene juntos» (*Ad Prax* 12,7). Orígenes, por su parte, es quien da valor teológico al término *hypostasis* para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En su *Comentario al Evangelio de Juan* habla por primera vez de *tres hypostasis*, «tres realidades subsistentes, el Padre, el Hijo y el Espíritu»²⁴. De esta forma, para el término *persona* tenemos tres conceptos: dos griegos, *hypostasis* y *prosopon*, y uno latino, *persona*. En la teología griega triunfará *hypostasis* contrarrestándolo con la idea incluida en *prosopon*, y en la teología latina se

¹⁹ Así, M. SIMONETTI, *Commento 7,1*, en IPPOLITO, *Contro Noeto*, edizione a cura di Manlio Simonetti, Bologna 2000, 217-218.

²⁰ HIPÓLITO, *Contra Noeto*, 7, 1: «“Somos” no se dice de uno, sino que ha dado a conocer dos personas, pero una sola potencia». Cf. CN 14,3: «El Padre es uno solo, pero las personas son dos, porque existe también el Hijo y como tercero existe también el Espíritu Santo».

²¹ B. STUDER, *Persona*, en A. DI BERNARDINO (ed.), *Diccionario Patrístico de la Antigüedad Cristiana II*, Salamanca 1998, 1768-1769; Íd., *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre: Theologie und Philosophie* 57 (1982) 168-177.

²² G. SCARPAT, *Introduzione*, en TERTULLIANO, *Contro Prassea*, Edizione critica di G. Scarpat, Torino 1985, 7-122, aquí 84-85.

²³ Una expresión que se le acerca bastante aparece en su obra *De pudicitia* 21, 16: «La Iglesia misma es propiamente el mismo Espíritu en el cual es la Trinidad de una única Divinidad (*trinitas unius divinitatis*), el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».

²⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean I*, Livre II,X,75. También en *De principiis I*, 2, 6, 168; *Contra Celso VIII*,12; cf. C. BLANC, *Apéndice IX*, en ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean I*, texte critique par Céline Balnc, Sch 120 bis, Paris 1996, 406.

utilizará el término *persona* (que habitualmente era utilizado con la significación de *proposon*) entendido en el sentido de *hypostasis*.

En el siglo IV, dentro de estas controversias trinitarias, se produjo uno de los acontecimientos más importantes para la teología y, desde ella, para el pensamiento en general: la unión de los conceptos hipóstasis y *persona*²⁵. Con Basilio de Cesarea emergen los términos *hypostasis* y *proposon* como conceptos técnicos de teología trinitaria²⁶. Frente a Marcelo de Ancira, a quien considera un nuevo Sabelio, Basilio defenderá la confesión de *tres prosopa*, para expresar la pluralidad en Dios, sin hacer mención todavía de la expresión hipóstasis²⁷. Más adelante, caerá en la cuenta de la necesidad de utilizar en este mismo sentido el término *hypostasis*, distinguiéndolo del término *ousía*, en reacción a la postura modalista de Marcelo de Ancira que identificaba *ousía* e *hypostasis* y a la ambigüedad de algunos defensores extremos de la fe de Nicea como Paulino de Antioquia²⁸. En la *Epístola* 214, Basilio expresa claramente la inconsistencia de la postura de Paulino y aboga por comprender el sentido exacto del término *proposon* desde el sentido contenido en la expresión *hypostasis*, diferenciando esta expresión, a su vez, del término *ousía*. Una *persona* (*proposon*) sin subsistencia (*anhypostatica*) sería un absurdo. Las personas han de subsistir en una verdadera personalidad (*hypostasis*)²⁹. Mientras que el término *hypostasis* confiere el verdadero sentido de la expresión *prosopa*, el primero es comprendido como la combinación de *ousia* e *idioma*, es decir, el ser y la propiedad personal³⁰.

Aun con riesgo de incurrir en ciertas generalidades, podemos decir que *hypostasis* es un término más cercano al de sustancia, queriendo expresar la subsistencia concreta de una realidad, mientras que *proposon* se refiere a su aspecto externo, a su modo de aparecer. Literalmente *hypostasis* significa lo que está debajo sosteniendo una realidad para que sea esa y no otra; *proposon*, compuesta de la preposición «*pros*» que significa hacia, y «*opon*» que significa aquello que es visto, de donde se derivaría después el significado de aspecto externo, rostro y máscara-

²⁵ I. ZIZIULAS, *El ser eclesial, o.c.*, 50.

²⁶ Cf. S. M. HILDEBRANDT, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington 2007, 82-92.

²⁷ *Ib.*, 83-84. El autor se basa en la Homilía 24 de Basilio, escrita alrededor del 372.

²⁸ *Ib.*, 84. Basilio menciona este error en la Ep. 125.

²⁹ *Ib.*, 88-89.

³⁰ *Ib.*, 91.

ra³¹. De esta forma, la fuerte carga metafísica que tiene el concepto de hipóstasis se atempera con la idea de visibilidad y manifestación que está vinculada al concepto de *prosopon*, y viceversa; la posible deriva modalista del término *prosopon* se evita al conferirle una densidad ontológica y metafísica desde el término *hypostasis*. De esta forma, la teología trinitaria en el siglo iv evitó, al menos terminológicamente, la posible deriva triteísta o modalista en la teología trinitaria. Pero la importancia decisiva a la que antes nos referíamos no se queda sólo en el ámbito de la teología trinitaria, sino que tiene una influencia ulterior. Esta identificación implica dos afirmaciones fundamentales para la comprensión de Dios y desde ella de toda la realidad: en primer lugar, la persona no es un añadido al ser, sino que es en sí misma la hipóstasis del ser; y, en segundo lugar, la persona se convierte en el ser mismo. La persona es el elemento constitutivo de los seres. Las entidades no deben su ser al ser mismo (en abstracto), sino a la persona, que es lo que constituye el ser³². Desde este desarrollo de la teología trinitaria se sentarán las bases para una nueva comprensión de la realidad centrada en lo personal, frente a un mundo que hasta ahora había estado centrado sobre la *physis* en el reino de la necesidad³³. La ontología o metafísica de la persona se convertirá en la clave de bóveda de la comprensión de la realidad, tal como entendió ya uno de los mejores sintetizadores y transmisores del legado patrístico como Máximo el Confesor, aun cuando el centro de su reflexión más que trinitario es cristológico, centrado en la síntesis calcedonense³⁴. Además de haber contribuido a perfilar mejor los conceptos *physis* e *hypostasis*, otorgándoles ya un rango técnico en el lenguaje trinitario y cristológico, la aportación de Máximo fue decisiva para el paso que va dar la Edad Media y será consumado en la Edad Moderna: el tránsito de la comprensión ontológica de la persona a la psicológica, de estar centrada en el ser a la autoconciencia y la libertad³⁵.

³¹ N. TANNER, *Greek Metaphysics and the Early Church*: Gregorianum 90 (2009) 51-57; aquí 55.

³² I. ZIZIOLAS, *El ser eclesial*, o.c., 50.

³³ Cf. S. ÁLVAREZ TURIEÑO, «El Cristianismo y la formación del concepto de persona», en *Homenaje a X. Zubiri*, vol.I., Madrid 1971, 42-77, esp. 45-51; G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, Madrid 2007, 210-211.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1988, 47-67; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Madrid 2004, 232-241.

³⁵ A. MILANO, *Persona in teologia*, 190-210, 192.

2.3. EN TORNO A LAS DEFINICIONES EN LA EDAD MEDIA

Después de su uso en la teología trinitaria y en la cristología, vino el intento de clarificación terminológica a través de una definición. Veamos brevemente las tres definiciones más significativas que se dan en la Edad Media (Boecio, Ricardo de San Victor, Tomás de Aquino) desde las perspectivas abiertas por los últimos estudios que en los últimos años están ofreciendo una visión más equilibrada de la teología medieval.

a) *Boecio*

La primera definición es la que dio *Boecio*, siguiendo el lenguaje y el método del libro de las *Categorías* de Aristóteles y de la *Isagoge* de Porfirio³⁶. No es su única definición, podríamos hablar de variaciones en torno a un concepto³⁷. Aunque tampoco hay duda de que esta definición que se encuentra en su *Tratado teológico contra la doctrina de Eutiques y Nestorio* ha sido la más importante por la historia de su repercusión, especialmente a través de la recepción crítica que realizaron autores de la talla de Ricardo de San Victor y Tomás de Aquino, para poderla utilizar como concepto trinitario. Esta definición reza así: «Si persona pertenece únicamente a la realidad sustancial y ésta es racional, y si toda sustancia es una naturaleza que existe no de forma universal sino individual, entonces hemos encontrado la definición de persona: la sustancia individual de naturaleza racional»³⁸. La definición la encontramos en un breve tratado cristológico, donde Boecio analiza desde un punto de vista filosófico los conceptos de naturaleza y persona que están implicados en la afir-

³⁶ Cf. C. SCHLAPKOHL, *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburgo 1999, 199-217; J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford 2003, 70-76; J. MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, esp. 105-178.

³⁷ M. NEDONCELLE, *Les Variations de Boèce sur la personne*: *Revue des sciences religieuses* 29 (1955) 201-238.

³⁸ BOETHIUS, *Opuscula theologica V: Contra Eutychem et Nestorium* 3, 168-172 (OSV, 3, 168-172): «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperiata personae est definitio: "naturae rationabilis individua substantia"». Edidit C. MORESCHINI, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Munich 2005, 214. A partir de ahora menciono los *Opuscula Sacra* (OS) y el número asignado según la edición de Moreschini (OSI, II, III, IV, V).

mación de que Cristo es una persona y dos naturales. Boecio ofrece su definición para comprender la persona de Cristo dentro de la controversia nestoriana y monofisita, especialmente contra la doctrina de Nestorio, que no distingue correctamente entre naturaleza y persona³⁹.

Pero, ¿cuál es el contexto en el que nos ofrece esta famosa definición? Boecio, en primer lugar, afronta la definición del concepto de naturaleza, de la que nos ofrece tres definiciones: «natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi posunt»⁴⁰, «natura est vel quod facere vel quod pati possit»⁴¹, «natura est motus principium per se no per accidens»⁴². Ninguna de estas tres definiciones le sirve para la persona. Por esta razón, nos ofrece una nueva, que pondrá en la base de su famosa definición de persona: «natura est unam quamque rem informans specifica differentia»⁴³. En el capítulo segundo comienza su argumentación para definir el concepto de persona utilizando el sistema aristotélico en la versión de Porfirio (árbol) de la clasificación entre *especie* y *género*. Según el sistema aristotélico porfiriano las cosas se clasifican según su pertenencia a las categorías primeras, y si son individuales o universales. En estas coordenadas, Boecio comprende la persona como una sustancia individual. Es decir, pertenece al orden de las categorías primeras y de aquellas que son individuales. Persona es, por tanto, una sustancia individual. Pero inmediatamente nuestro autor añade algo más. Pues esta sustancia individual viene especificada por su naturaleza racional. Ésta es su diferencia específica. La *diferencia* pertenece a las especies y dentro de ella hay dos grupos fundamentales: corpóreas e incorpóreas. Hay sustancias racionales corpóreas, como los hombres; y sustancias racionales incorpóreas como Dios y los ángeles. Todas ellas pertenecen a la definición de persona, pues Boecio busca una definición que pueda englobar a Dios, al hombre y a los ángeles. Ésta es la gran ventaja que tiene esta definición, que puede ser utilizada para Dios y los hombres, aunque

³⁹ Boecio utiliza el término persona noventa y seis veces: ochenta y nueve en el *Tratado contra Eutíques*, cuatro en *Utrum Pater*, una en el *Tratado De Trinitate* y dos en el *De fide catholica*. Cf. M.-É. BÉLY, «"Persona" dans le traité théologique "Contra Eutiquès et Nestorius" de Boèce», en B. MEUNIER, *La personne et le Christianisme ancien*, 245-278; aquí 277.

⁴⁰ BOETHIUS, OSV, 1,67-68.

⁴¹ Ib., OSV, 1,81-82.

⁴² Ib., OSV, 1,99-100.

⁴³ Ib., OSV, 1,111-112.

sin duda tendrá que pagar un alto precio, pues implica que las personas de la Trinidad, igual que los hombres, pertenecen a las primeras categorías, y de alguna manera deberían ser clasificadas dentro de las categorías aristotélicas. No obstante, Boecio intentará mostrar cómo a Dios se le puede aplicar esta definición de persona, sin necesidad de introducirlo en las categorías primeras aristotélicas o comprenderlo a semejanza de ellas⁴⁴. Después de ofrecer la definición de persona, nos brinda una serie de significados etimológicos de «persona» y de sus equivalentes en griego, llegando a la siguiente equivalencia: *ousia* = *esentia*; *ousiosis* = *subsistentia*; *hypostasis* = *substantia*; *prosopon* = *persona*⁴⁵. Y aplicado a Dios dirá que Él es esencia, porque él *es* en sí mismo y de forma especial porque de él procede el ser de todas las cosas; es subsistente, porque subsiste en absoluta independencia; y así concluye que Dios es una esencia (*ousia*) y tres sustancias (*hypostasis*)⁴⁶.

Yendo más allá del contexto concreto en el que Boecio forja esta definición, existe un consenso en la actualidad en que en ella encontramos tres características esenciales: la substancialidad, la individualidad y la racionalidad. Él define la persona desde un punto de vista ontológico, pero esto no significa que lo haga desde la esencia o la naturaleza en un sentido abstracto. Para Boecio ser persona es «el acto siempre singular, total e indiviso, inmediato e insustituible; la realidad, la existencia de una naturaleza espiritual. Esta realidad es el hecho de poseerse a sí mismo y, por tanto, de tener en sí su propio fin; es la forma de realidad que presenta la libertad de un ser espiritual, en la que se funda su intangible dignidad»⁴⁷. Ella «se caracteriza por la existencia por sí (subsistencia), de manera irreductible y absolutamente singular (individuo), con esa libertad de acción que le corresponde por esencia (naturaleza intelectual)»⁴⁸. Para Boecio lo distintivo de la persona es su singularidad e irreductibilidad. Podríamos decir de una forma un poco anacrónica que para él la persona es un absoluto en sí mismo. No está tan lejos de la visión antropológica de I. Kant cuando al subrayar la autonomía del sujeto, afirma que todo hombre, por el hecho simple de serlo, es un

⁴⁴ J. MARENBOON, *Boethius*, 71-72.

⁴⁵ BOETHIUS, OSV, 3, 243-250.

⁴⁶ Ib., OSV, 3, 255-258.

⁴⁷ M. MÜLLER, *Persona*, en K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi* 5, Barcelona 1985, 444-456; aquí 444-445.

⁴⁸ G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004, 133.

fin en sí mismo, aun cuando el fondo desde donde se afirme sea radicalmente distinto. Yo creo que desde este punto de vista hay que valorar su definición, así como la historia de su repercusión en la teología y filosofía medievales.

Esta valoración no es óbice para no ser conscientes de su limitación, originada por su dependencia del sistema filosófico aristotélico. Éste no es capaz de dar importancia a la relación, categoría central para la definición de persona en teología trinitaria, como veremos después con Tomás de Aquino y como ya había sido anticipado por los Padres Capadocios en el Oriente cristiano y por Agustín en Occidente. No obstante, Boecio no es ciego para descubrir una cierta pluralidad, alteridad y relación en Dios, tal como afirma en su pequeño tratado *De Trinitate*⁴⁹, aun cuando esta pluralidad no significa multiplicar la esencia divina constituyendo así tres dioses, pues en él no hay una multiplicidad que provenga de los accidentes⁵⁰. Nuestro autor conoce y utiliza también el término *relatio* para hablar de la Trinidad, así puede decir que mientras la sustancia guarda la unidad, la relación forma la trinidad («substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem»)⁵¹, un contexto, por cierto, en el que utiliza el término persona⁵². Aunque llama la atención que nuestro autor no le dé una relevancia mayor a esta categoría en su definición de persona⁵³. Desgraciadamente cuando Boecio habla de la persona no utiliza de una manera más decidida la de relación y cuando habla de la relación no aparece de forma clara el concepto de persona. En realidad, el uso del concepto *relatio* para las personas trinitarias es más un concepto lógico que ontológico. En este sentido se ha podido hablar de «una reducción desgraciada y decisiva»⁵⁴

⁴⁹ BOETHIUS, OSI, 1,15.

⁵⁰ Ib., OSI, 3.

⁵¹ Ib., OSI, 6, 339. La sección 5 de este tratado está dedicado al análisis del concepto de relación tomado del *De Trinitate* de san Agustín.

⁵² Ib., OSI, 5.

⁵³ El libro V del *De Trinitate* de Agustín es uno de los textos que Boecio estudió con más atención y cuidado, tal como podemos apreciar en *Opuscula theologica I (De Trinitate)* y II (*Utrum Pater et Filius*). Este último es una síntesis de un aspecto de esta enseñanza de Agustín, así como un desarrollo ulterior de la doctrina del obispo de Hipona. Cf. J. MARENDON, *Boethius*, 77-78; 82-87.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Zum Personenverständnis in der Theologie*, en Íd., *Theologie und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 225. Cf. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemanden»*, *Menschen und ihre Identität*, Stuttgart 1996.

en su definición, que ha llevado a un exceso de individualismo e intelectualismo, que si bien no estaba ligado directamente a la definición de Boecio, sí a la aplicación que de ella hicieron sus seguidores⁵⁵. Si Boecio entiende y explica la persona ante todo como una individualidad, en realidad, la estaría definiendo más por el «*qué*» que por el «*quién*», dos realidades que estando estrechamente unidas no se pueden confundir. El *quién* de la persona ha de abarcar el *qué* de la individualidad y la naturaleza, pero el *qué* no puede especificar y determinar el sentido del *quién*. Este es especificado ante todo por la relación⁵⁶. Así, podemos decir que la reducción desgraciada y decisiva a la que se refería J. Ratzinger, consiste en que se reduce la persona a su individualidad, sin tener en cuenta en su definición la constitutiva dimensión relacional y extática de la persona. Incluso podríamos decir que la reducción se produce al atender sólo a la dimensión racional, sin tener en cuenta otros elementos que también son sustanciales a la persona (corporalidad, amor, etc.), aun cuando hay que decir que la racionalidad no puede ser reducida a la capacidad de la inteligencia, sino que hay que entender más bien como la facultad del conocimiento intelectual y de la vida espiritual. No obstante, el elemento de la individualidad que aparece afirmado en la definición es irrenunciable. Pues por mucho que hoy subrayemos la relación en la definición de la persona, sin una afirmación de la sustancialidad (sea como sea entendida), la comprensión de la persona correría el peligro de perderse y desembocar en un puro actualismo⁵⁷. En conclusión, para Boecio «la persona se caracteriza por la existencia por sí (subsistencia), de manera irreductible y absolutamente singular (individuo), con esa libertad de acción que le corresponde por esencia (naturaleza intelectual). Todos estos rasgos fundan la dignidad de la persona. Cuando se aplique a Dios, esta definición garantizará la divinidad de las tres personas (naturaleza divina intelectual) contra el arrianismo, así como su subsistencia propia (sustancia individual) contra el sabelianismo, fundando también su obrar (sustancia individual inteligente y libre)»⁵⁸.

⁵⁵ C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1997, 92: «The syndrome of intellectualism and individualism found in Boethius».

⁵⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Antropología teológica*, Santander 1988, 165.

⁵⁷ *Ib.*, 164.

⁵⁸ G. EMÉRY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, o.c.*, 133.

b) *Ricardo de San Victor*

Ricardo de San Victor conoce la definición de Boecio, la utiliza como base de su pensamiento, pero la transforma desde las claves de su propia teología trinitaria, pues para él esta definición tendría el peligro de «concebir la sustancia divina como una persona»⁵⁹. Él pone en el centro de su reflexión teológica la afirmación de 1Jn 4,8.16: «Dios es amor». Para Ricardo si Dios es el Bien en su máxima plenitud y consumación, también ha de ser la plenitud y consumación del Amor. Un amor que sólo puede ser entendido desde una realidad dialógica y finalmente trinitaria. Es decir, para el canónico regular agustino, el amor a sí mismo no es la figura plena del amor. Ésta se alcanza sólo en la relación con un tú (Gregorio Magno: «No puede haber *caritas* entre menos de dos»). Por esta razón, el amor divino exige que haya dos personas divinas para que pueda ser considerado amor en plenitud: «La plenitud del amor sólo existe cuando hay más personas en Dios» (*De Trin* III,2). Pero todavía tenemos que añadir que esta comprensión dialógica del amor de Ricardo no es el modelo de la plenitud del amor. Para que se dé éste en plenitud es necesario la presencia de un tercero que es amado en la comunión de los dos y donde la inclinación de ambos late al unísono en la llama de amor por el tercero (*De Trin* III,19). Sólo en un tercero comprendido como el *condi-lectus* (amor conjunto) se alcanza la consumación del amor (*consummatio caritatis*)⁶⁰.

¿Cómo explica nuestro autor la lógica y dialéctica del amor en la vida intradivina? Ante todo, para no caer en un triteísmo, tiene que transformar el concepto de persona transmitido por la tradición proveniente de Boecio⁶¹. Según su comprensión de Dios desde la lógica del amor, si aplicara esta definición de persona tal cual, correría el riesgo de afirmar tres sustancias distintas, es decir, tres dioses. Su nueva definición reza así: «Persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existen-

⁵⁹ Ib., 137.

⁶⁰ F. COURTH, «Trinität in der Scholastik», *Handbuch der Dogmengeschichte* II/1b, Freiburg 1985, 61-67; M. SCHNIERTSCHAUER, *Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate*, Tübingen 1995; P. CACCIAPUOTI, «Deus existentia amoris». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Ricardo di San Vitore*, Paris-Turnhout 1997; M. MÜHLING-SCHLAPKOHL, *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*, Marburg 2000.

⁶¹ RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* IV, 21 (Schr 63, 279-281).

tia»⁶². Las personas no son sin más la naturaleza (*aliquid*), sino el modo de tener esta naturaleza, su relación respecto al origen (*aliquis*). Para subrayar este «*quien*» de la naturaleza personal, Ricardo opera una serie de cambios significativos a la definición de Boecio. En primer lugar, sustituye el adjetivo racional por divina. Mientras que la definición de Boecio podría ser atribuible por analogía al hombre y a Dios, la de Ricardo se refiere exclusivamente a las personas divinas. En segundo lugar, traduce la expresión «*individua*» por «*incomunicabilis*», poniendo de relieve el principio de individuación que distingue a las personas, es decir, el «*ex-sistere*», que a su vez es incomunicable. Aunque lo que quiere decir Boecio con su sustancia individual es lo mismo que dice Ricardo con la incomunicabilidad de las personas, este último quiere subrayar el carácter singular, irreductible e intransferible de cada una de las personas⁶³. Precisamente por esta razón, en tercer lugar, sustituye el término *substantia* por *existentia*, introduciendo la condición relacional de la persona en su misma definición: implica la realidad sustancial (*sistentia*) y el origen (*ex*). Siguiendo con la perspectiva tradicional Ricardo afirma que la persona es una realidad sustancial, pero determinada por su incomunicabilidad, es decir, por la forma única e intransferible (*incomunicabilis*) que cada una es y posee esa naturaleza común (*sistentia*) desde un origen común (*ex*). La persona no es formalmente una naturaleza, un qué, sino un quién, que se define por la forma de ser esa naturaleza⁶⁴.

Desde esta definición, finalmente, Ricardo de San Victor podrá afirmar en el libro V cuando estudie las procesiones que cada persona divina se distingue por su forma de amar, que cada persona es idéntica a su amor, que *cada persona es su amor*⁶⁵. Así el *Padre* es el origen sin origen del amor intradivino. Él es puro amor que se da. El *Hijo* es el amor que recibe y a la vez da y entrega. El *Espíritu* es el puro amor que sólo reci-

⁶² Íd., *De Trinitate* IV, 22 (SChr 63, 280). Cf. N. DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout 1996.

⁶³ G. EMÉRY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, o.c.*, 137-138.

⁶⁴ Cf. G. SALET, *Notes complémentaires*, en RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La trinité*, Paris 1999, 487-489.

⁶⁵ RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* V, XX: «Erit ergo unicuique trium idem ipsum persona sua quod dilectio sua. [...] Quoniam ergo quaelibet persona est idem quod amor suus» (SChr 63, 352).

be. El Padre es amor como pura donación; El Hijo es el amor como recepción y donación; y el Espíritu es el amor como pura recepción⁶⁶. Dios es caridad y «este amor se realiza de tres formas diferentes en Dios: el Padre como amor original y puramente gratuito; el Hijo como amor recibido que se expande; y el Espíritu como amor simplemente recibido. En este misterio de amor mutuo ha de afirmarse que todo es común a las personas, pues cada una entrega a las otras lo que tiene. Sin embargo, todas ellas son distintas: sólo el Padre es puro donador (origen); sólo el Espíritu es don simplemente recibido y sólo el Hijo está en el centro, como aquel que recibe y a la vez entrega»⁶⁷. A él le debemos esta bella fórmula que hace posible pensar en Dios de forma simultánea la unidad, la pluralidad y la consumación: «In Padre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio trinitatis»⁶⁸.

Este ha sido uno de los cambios que más han sido subrayados por la teología posterior, y más comentados en la teología trinitaria actual, pues a la hora de comprender a las personas divinas pone en la perspectiva de la *relación* y la *comunidad en el amor*. Si la teología de Ricardo pasó desapercibida en la teología, debido a la influencia de la teología trinitaria agustiniano-tomista, después ha pasado a tener un puesto central en las teologías contemporáneas que han querido comprender la trinidad como comunidad interpersonal. No obstante, hay que advertir dos cosas respecto a este concepto en el canónigo agustino, para no caer en «una modernización prematura del pensamiento de Ricardo»⁶⁹. En primer lugar, que Ricardo no utiliza el concepto de relación, más que en una excepción. No es, por tanto, un término que tenga un lugar central y destacado en la teología como lo es en la actualidad. Su influencia, por tanto, es más inspiradora que mimética. Y en segundo lugar, admitiendo que aun sin usar el concepto, Ricardo hubiera pasado de una concepción de la persona más ontológica a otra más relacional, no lo hace exactamente en el mismo sentido en el que hoy es subrayada esta dimensión de la relacionalidad, pues mientras Ricardo se refiere claramente a las rela-

⁶⁶ F. COURTH, *Trinität in der Scholastik, o.c.*, 67.

⁶⁷ X. PIKAZA, *La Trinidad como misterio de Dios*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *Introducción al cristianismo*, Madrid 1994, 257.

⁶⁸ RICARDO DE S. VÍCTOR, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, en *Opuscules théologiques*, ed. de J. Ribaillier, Paris 1967, 184.

⁶⁹ G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, o.c.*, 137, nota 2. Apoyándose en el estudio de N. den Bok citado en nota 57 de este capítulo.

ciones de origen, hoy, precisamente los autores que subrayan esta misma perspectiva, lo hacen para *superar* este tipo de comprensión relacional-arqueológica (procesiones) por otra relacional-comunional (perijóresis).

c) *Tomás de Aquino*

Tomas de Aquino conoce la definición de Boecio y de Ricardo. Y a pesar de estar al tanto de las dificultades que habían planteado los teólogos del siglo XII respecto a la definición del primero, el Aquinate optará por tomarla como punto de partida de su reflexión sobre las personas divinas. En este punto se separa de Alberto Magno y de Buenaventura, que aceptan la crítica de Ricardo y su definición. Tomás de Aquino «mantiene la definición de Boecio, pues si se entiende correctamente, conviene a Dios»⁷⁰. ¿Por qué prefiere la definición de Boecio a la de Ricardo? Porque mientras que la de Boecio puede ser utilizada para hablar de Dios y del hombre (desde la analogía), la de Ricardo sólo es posible aplicarla a Dios. Después de analizar el lenguaje trinitario y establecer las necesarias equivalencias entre los términos griegos y latinos, Tomás confiesa con la fe de los Concilios que en Dios hay tres subsistentes distintos en la unidad de la sustancia divina. Para decir esos tres subsistentes, la Iglesia ha utilizado los términos *hypostasis* y *persona*.

¿Qué significa esta expresión cuando la aplicamos a Dios? Para responder a esta cuestión Tomás desarrolla su doctrina de la *relación subsistente* que con toda razón ha sido considerada «la síntesis de su teología trinitaria especulativa»⁷¹. Ésta se encuentra en la *quaestio* 29 de la primera parte de la *Summa Theologica*⁷²: «La persona divina significa la relación en cuanto subsistente. En otras palabras: significa la relación por modo de sustancia, que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea otra realidad que la naturaleza divina»⁷³. Y más adelante: «Las personas son las mismas relaciones subsistentes»⁷⁴. Sin renunciar a la perspectiva ontológica de la definición de persona, Tomás resuelve la aporía con la que habían tropezado Agustín y la posterior teología medieval. Yendo más allá

⁷⁰ G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, o.c.*, 138.

⁷¹ *Ib.*, 142.

⁷² Cf. *Íd.*, 141-156.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q. 29, a. 4.

⁷⁴ *STh* I, 40, 2.

de la postura esencialista de Agustín y sus seguidores, seguirá el camino abierto por Guillermo de Auxerre, quien afirma que la persona significa principalmente la relación e indirectamente la esencia divina. La relación no es un accidente, sino que es la esencia divina misma, y por esta razón es subsistente, como subsiste la esencia divina. La persona divina es la relación en cuanto que esta relación subsiste. La sustancia individual de Boecio o la existencia incommunicable de Ricardo, Tomás las entiende como la relación en cuanto subsistente. Aquello que es incommunicable e intransferible constituye a las personas, y esto se identifica con las relaciones de origen. Las personas no son antes que las relaciones. Las personas se constituyen por las relaciones. No hay un sustrato previo a la donación y relación; son en cuanto se relacionan. Como dice Tomás en la *Suma*, «la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente»⁷⁵. La relación une y distingue a la vez. La unidad de Dios no es la del ser solitario sino la de aquel que es una comunión perfecta. El ser de Dios se identifica con la relación, es un eterno intercambio de amor. El ser de Dios es amor. Esto presupone una con-dignidad de las tres personas; un mismo amor que es poseído de forma diferente por cada uno de ellos; y, por último, presupone la distinción. Con Tomás de Aquino aparece absolutamente claro que en Dios no hay un sustrato previo al Padre, Hijo y Espíritu, a su ser donación recíproca y comunión en el amor.

d) *Balance*

La relectura de la teología trinitaria medieval que está realizando la investigación actual rehabilita la definición de Boecio, entendiéndola en su justa perspectiva, con sus posibilidades y sus límites. Él asume sin problemas el término persona, y lo convierte en un concepto esencialmente sintético, dotándole de un valor semántico nuevo, con una insistencia en el valor de la individualidad, abriendo así el paso a su utilización en la antropología teológica. Su mayor originalidad ha sido comprendida desde el punto de vista de que «desarrolló por vez primera una teorización sistemática de la equivalencia de los términos *hypostasis* = *persona* = *substantia* = *prosopeon*»⁷⁶. En segundo lugar, el justo papel que ha adquirido

⁷⁵ *STh* I, 29, 4.

⁷⁶ M.-É. BÉLY, «*Persona*» dans le *traité théologique «Contra Eutiquès et Nestorius de Boèce»*, en B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, o.c., 277.

la teología de Ricardo de San Victor, desde la actualización de su teología del amor interpersonal para comprender la Trinidad y la importancia de la relación en la definición de la persona, aunque algún autor, con razón, nos previene para no realizar una *modernización* prematura de su teología y de sus aportaciones. Finalmente, aunque nunca había perdido este lugar, los estudios de la teología trinitaria de Tomás de Aquino siguen mostrando la genialidad del teólogo dominico, que aunque en la *Suma de teología* la doctrina trinitaria bascula sobre el concepto de sustancia, su gran aportación es la definición de las personas trinitarias como relaciones subsistentes, poniendo así las bases de lo que será llamado después una ontología relacional centrada en la persona. Una buena síntesis de esta vuelta positiva hacia la teología medieval, integrando la riqueza y multiplicidad de matices que encontramos en sus diversos autores, lo muestra la definición ofrecida por L. Oeing-Hanhoff: «Persona est modus existendi rationalis essentiae ad alium et in alio»⁷⁷. Esta definición del concepto trinitario de persona recapitula de forma equilibrada la fluctuante historia de la interpretación de este concepto, subrayando la importancia de la esencia, la racionalidad, la reflexividad, la incomunicabilidad y la relación como características esenciales de las personas trinitarias.

2.4. EL GIRO PSICOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

La Modernidad supone un cambio decisivo para la doctrina trinitaria. En este momento se produce un giro fundamental que amenazará la vitalidad de la doctrina trinitaria. A partir de este momento, la teología trinitaria pasará de estar considerada como su objeto central, a un enigma incomprensible (Goethe), una doctrina inútil en el ámbito de la acción humana (Kant), una metafísica teológica sin un claro significado salvífico. El siglo XVII marca este giro decisivo en la comprensión de la Trinidad. Un siglo de alguna forma podemos decir que, por un lado, está centrado en la pregunta por la realidad de Dios, pero que, por otro, se siente tenta-

⁷⁷ L. OENING-HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, en W. BREUNING (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, 143-182; aquí 162: «La persona es el modo de existir de la esencia racional hacia otro y en otro». Cf. El comentario de E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma 1986, 307-308.

do a domesticar su trascendencia desde los límites de su razón, ya sea ésta práctica o teórica⁷⁸. ¿Cuáles son las causas de este progresivo aislamiento e irrelevancia de la doctrina trinitaria? En primer lugar, la pérdida del *sentido de la analogía*, en beneficio de una univocidad en el discurso sobre Dios. Pero como la Trinidad no puede ser expresada adecuadamente por un lenguaje unívoco, su reconocimiento se convierte en algo difícil y oscuro. El materialismo que reina en la teoría del conocimiento (Locke, Hobbes) acentuará este problema. En segundo lugar, tiene que ver con el concepto de persona que estamos analizando. El así llamado giro antropológico de la filosofía moderna supuso una cesura en la reflexión sobre el concepto de persona ya que «deja de ser una magnitud ontológica para reducirse a un dato psicológico»⁷⁹.

«Con Descartes empieza a abrirse camino un nuevo concepto de persona: ya no se define respecto a la autonomía en el ser, sino en referencia a la autoconciencia»⁸⁰. Esto va a suponer un desafío y un problema para la aplicación del concepto de persona a Dios. Si bien este concepto en su sentido más profundo, tal como hemos visto antes, nace en el debate trinitario y, desde ahí, se extiende al cristológico para irse aplicando al ámbito de la antropología, ahora es la antropología filosófica quien decide el sentido de este concepto y lo devuelve a la reflexión teológica. Pero este regreso del concepto de persona a la teología trinitaria va a ser muy complicado. En este momento pasa de ser concebido como un término metafísico (*hypostasis*) a un sujeto de acción y responsabilidad en cuanto individuo cognoscente (sujeto). Persona comienza a ser comprendida como conciencia de sí. Para John Locke el concepto de sustancia no pertenece a la definición de persona, puesto que ésta se define desde la conciencia de sí. La persona «es un ser pensante e inteligente, provisto de razón y reflexión»⁸¹, «donde el sí mismo depende de la conciencia y no de la sustancia»⁸². Aunque esta nueva definición se refiere a la persona humana, a la larga afectará también a la teología trinitaria, haciendo incomprensible su utilización en este ámbi-

⁷⁸ PH. DIXON, *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, London-New York 2003, 5; W. PLACHER, *The Domestication of Transcendence*, Louisville 1996.

⁷⁹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Antropología teológica, o.c.*, 161.

⁸⁰ G. AMENGUAL, *Antropología filosófica, o.c.*, 218.

⁸¹ J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11, vol.I, 492.

⁸² *Ib.*, II, 27, 19, vol.I, 501.

to y provocando el llamado «espléndido aislamiento» de la teología trinitaria⁸³.

En este sentido, la recuperación de la doctrina de la analogía y el concepto de persona desde la relación, son dos buenos síntomas de la recuperación de la mejor tradición de la teología trinitaria. ¿No será el momento de que de nuevo la teología trinitaria ofrezca a la reflexión filosófica la hondura y profundidad que tiene el concepto teológico de persona para fundamentar el antropológico, hoy en entredicho?

2.5. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO: ENTRE MONO-SUBJETIVIDAD E INTER-PERSONALIDAD

El debate sobre el concepto de persona aplicado a la Trinidad fue reabierto en la *teología del siglo xx* por Karl Barth y Karl Rahner. Desde la comprensión psicológica del concepto de persona, Barth primero y Rahner después, piensan que si se aplica tal cual, la doctrina trinitaria estaría acercándose de forma peligrosa al triteísmo. Desde la reducción moderna de persona a individuo o a sujeto consciente, libre y responsable de sus actos, hacía bastante difícil utilizar esta terminología aplicándola a Dios. De esta manera se afirmarían en Dios tres personas, tres sujetos autoconscientes; por tanto, se estaría afirmando de forma implícita un craso triteísmo. Por esta razón, tanto Barth como Rahner, propusieron volver al sentido original del concepto hipóstasis y traducir el concepto de persona por «modos de ser» (*Seinsweisen*) y «modos de subsistencia» (*Subsistenzweisen*). En Dios hay una unidad de ser y de conciencia que subsiste en tres modos diversos de subsistir. Ambas posiciones teológicas fueron acusadas de modalistas (Moltmann)⁸⁴. El juicio parece exagerado e injustificado⁸⁵.

⁸³ Cf. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en *Íd., Escritos de Teología* 4, Madrid 2002, 99-128, 104-109.

⁸⁴ J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1961, n.41; 165: «El modalismo idealista de Rahner». G. Greshake, M. Striet y G. Essen prefieren hablar de monosubjetivismo.

⁸⁵ Cf. R. MIGGELBRINK, *Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners*, R. SIEBENROCK, *Karl Rahner in der Diskussion*, Innsbruck-Wien 2001, 99-129; especialmente 128-129; *Íd., Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion*, en A. R. BATLOGG - M. DELGADO - R. A. SIEBENROCK (Hrsg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Festschrift für K. H. Neufeld SJ, Freiburg 2004, 279-296.

Pero es verdad que su propuesta no parece que haya sido muy afortunada, y sobre todo lo que es más evidente, no ha sido secundada por la teología actual, más propensa a subrayar la perspectiva dialógica y tripersonal de Dios.

Aunque estos dos grandes teólogos devolvieron a la teología la centralidad de la teología trinitaria, hay que reconocer que ambas expresiones son excesivamente formales y que no muestran claramente la importancia de la reciprocidad (tú) y el amor (nosotros) en el concepto de persona, ya sea en la teología trinitaria o en el ámbito de la antropología. Por más que las expresiones no quieran ser sino una recuperación de la comprensión ontológica de la persona esbozada en la teología patristica y medieval⁸⁶, su aceptación ha sido más bien escasa. La teología contemporánea ha preferido seguir la estela de la filosofía dialógica y personalista, al pensar las personas desde la perspectiva de la relación⁸⁷. No obstante, el debate en esta cuestión no ha concluido. Las diferentes posturas teológicas acusándose de modalismo y triteísmo según la aplicación que se haga del concepto de persona en teología trinitaria han vuelto a reproducirse en un duro debate en la teología alemana entre Herbert Vorgrimler y Gisbert Greshake. Si la propia autoconciencia y la libre autodeterminación pertenecen hoy de suyo al concepto de persona, ¿podríamos aplicarlo a Dios según la fórmula «*una substantia-tres personae*»? Mientras que para Vorgrimler, discípulo de Rahner, habría que prescindir de un concepto de persona que implique el sentido de tres centros divinos autoconscientes, para Greshake la diferencia real de las personas divinas no puede sostenerse sin el momento de la subjetividad autoconsciente y la libre determinación, pudiendo hablar incluso de tres yos o centros de autoconciencia en Dios⁸⁸. La primera posición ha sido denominada trinitarismo monopersonal y la segunda trinitarismo social⁸⁹.

⁸⁶ Tanto la expresión «modos de ser» como «modos de subsistencia» hacen referencia a la expresión de Atanasio de Alejandría (una esencia en tres modos de existencia) y de Tomás de Aquino (personas como relaciones subsistentes).

⁸⁷ Cf. J. PRADES, *Sobre el principio de la vida personal. Contribuciones de la teología trinitaria al concepto de persona*, en Íd., *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Madrid 2003, 75-105.

⁸⁸ H. HOPING, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*, en M. STRIET (Hrsg.), *Monotheismus Israel und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg 2004, 128-154; aquí 128-129.

⁸⁹ N. DE BOK, *Communicating the most High, o.c.*, 17-52.

Hay dos cuestiones fundamentales que están detrás de esta polarización y que en el fondo son irresolubles, si se hace de forma unilateral. En primer lugar, la historia del mismo concepto de persona podemos contemplarla como la permanente fluctuación entre los dos pilares fundamentales y absolutamente necesarios que forman parte de su comprensión: por un lado, la mismidad y subsistencia (ser-se) y, por otro, la alteridad, la relación y la donación de sí (dar-se). Por esta razón, sería bueno considerar que «las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas cuanto, al mismo tiempo, dialógico-relacionales, que no pueden concebirse de manera independiente de las otras con las que están permanentemente en relación»⁹⁰. El debate en la actualidad se polariza en estas dos perspectivas: comprender la persona desde la «relacionalidad radical», o bien desde un «absoluto ser-para-sí»⁹¹. En segundo lugar, es necesario «recordar que la cuestión decisiva objeto de discusión no es otra sino la posibilidad de dar razón convincentemente del monoteísmo trinitario, es decir, cómo articular de modo adecuado la unidad y la trinidad divina en cuanto realidades igualmente originarias»⁹².

3. DIOS PERSONAL O DES-PERSONALIZACIÓN DE DIOS

Unido a este problema teológico trinitario, se encuentra la eterna cuestión si podemos referir a Dios el concepto de persona, es decir, si Dios es un ser personal; si esa realidad última, fundamento fundante, que hemos denominado con la palabra Dios, es un ser personal o no. ¿Podemos aplicar a la realidad infinita e incomprensible un concepto que implica limitación y alteridad? Esta cuestión aparece ligada a Fichte y la famosa controversia sobre el ateísmo. Si bien parecía superada, ha vuelto a cobrar plena actualidad debido a una serie de circunstancias, entre las que podemos destacar la influencia conjunta de una corriente neo-oriental en el mundo occidental que acentúa la infabilidad e incomprensibilidad del misterio hasta tal punto que pierde toda posible descripción o identidad

⁹⁰ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, o.c., 215.

⁹¹ G. ESSEN, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*: *Theologische Revue* 94 (1998) 243-254; aquí 245.

⁹² S. DEL CURA ELENA, *Contribución del Cristianismo al concepto de persona. Reflexiones de actualidad*, en I. MURILLO (ed.), *Religión y Persona. 5 Jornadas de Diálogo Filosófico*, Colmenar Viejo 2006, 17-45; aquí 42-43.

personal, así como unas determinadas filosofías posmodernas, que en la afirmación de un Dios personal perciben una amenaza tanto a la verdadera alteridad y realidad de lo totalmente Otro, como a la libertad del hombre⁹³. El carácter personal de Dios está hoy cuestionado de nuevo entre nuevas corrientes que podemos situar de manera genérica en el deísmo, el esoterismo y el agnosticismo.

Quien inicia este proceso de des-personalización de Dios en la tradición cristiana es el Pseudo-Dionisio, al proponer un salto del *nombre* de Dios al innombrable, que por ser tal, puede tener muchos nombres, porque en definitiva está por encima de todo nombre. Es la búsqueda por pasar del nombre de Dios a la divinidad. En esta línea hay que situar al propio Heidegger cuando aboga por aposentar a Dios sobre la realidad más original y más fecunda de los sagrado: «Con este segundo tránsito que hace el Pseudo-Dionisio de Dios a la divinidad, cuyo equivalente es la reclamación que hace Heidegger de aposentar a Dios en el ser o en lo sagrado, en la divinidad, para desde ahí identificarle en un segundo momento, estamos entrando en un proceso mortal que yo designaría como “des-figuración”, “des-sacralización”, “des-historización”, “des-personalización” de Dios»⁹⁴. En realidad esta tendencia parte de la pre-comprensión y en realidad del pre-juicio de que poner nombre o ser persona es un límite. Y Dios no puede tener límites (así Fichte en su controversia sobre el ateísmo). Por otro lado no cae en la cuenta de que precisamente una negación de la personalidad de Dios (libertad, voluntad, etc.) está limitando a ese mismo Dios. Es evidente que cuando hablamos de la personalidad de Dios o Dios como ser personal, no queremos decir que Dios es persona cómo el ser humano es persona. La utilización de este concepto para hablar de Dios se realiza siempre desde la doctrina de la analogía. Subraya la semejanza en la mayor desemejanza. En este sentido no podemos caer en un antropomorfismo. Pero, a la vez, también nos tenemos que plantear, si la revelación antropomórfica de Dios tal como aparece en la Sagrada Escritura es en realidad un craso antropomorfismo, es decir, una proyección de lo mejor y de lo peor que se encuentra en el alma humana, o la expresión de que ese Dios que se ha revelado en forma humana es un Dios personal, al que se le puede invocar por un nombre, buscar su rostro, pedir algo, can-

⁹³ Cf. K. MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

⁹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2006, 110.

tar, a la vez que escuchar y obedecer. Si Dios no es un ser personal, se pone en entredicho que pueda haber una palabra de Dios, una revelación, una encarnación. Todas estas realidades sobre las que se basa la fe cristiana no serían más que unas formas mitológicas de decir realidades fundamentales del ser humano, pero no estrictamente una revelación de Dios.

Algunos autores que defienden esta teoría abogan por el mandamiento que prohíbe hacerse cualquier imagen de Dios para justificar su postura. Pero ante esto hemos de decir que la prohibición a hacer imágenes de Dios es la prohibición dirigida contra una imagen estática, que quiera «cosificar» su realidad. A Dios se le experimenta en un teo-drama, es decir, en cuanto que tanto Dios como el hombre están envueltos y comprometidos en una historia de una relación, que llamamos historia de salvación y de la revelación. Sólo desde aquí es legítimo hablar de Dios y precisamente como un ser personal, que es capaz de hablar y entrar en relación, tiene capacidad de amar y de fidelidad hasta el extremo, sujeto de una voluntad libre.

De esta forma podemos decir que la prohibición de hacerse una imagen de Dios que aparece en la Escritura está en función de la defensa de la personalidad de Dios y de la convicción de que la única imagen verdadera de Dios es el hombre, en su capacidad de hablar y entrar en relación, en su creatividad, en su capacidad de perdonar y en capacidad de experimentar la alegría. De tal manera que, como muy bien ha subrayado Klaus Berger, el concepto de persona en la Escritura no viene determinado tanto por el concepto de subjetividad y vida interior, sino por su condición de ser una realidad abierta, por su «aperturidad» (*Öffentlichkeit*). Desde esta característica fundamental entiende la doctrina trinitaria no como una injerencia del pensamiento griego o de la dogmática eclesial en el contenido original de la Escritura, sino dentro de la comprensión del Dios único que se abre en búsqueda de la divinización del hombre⁹⁵.

4. NUEVAS PERSPECTIVAS EN TEOLOGÍA TRINITARIA

La teología trinitaria actual, al tomar como punto de partida de su reflexión la historia de la salvación, ha centrado su discurso teológico

⁹⁵ K. BERGER, *Ist Gott Person? Ein Weg zum verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh 2004; esp. 197-206.

nuevamente sobre las personas divinas. Sería bueno no perder de vista esta perspectiva histórica, pues un concepto excesivamente formal del término persona, a la larga se vuelve contra la significación y fecundidad de la doctrina trinitaria en el conjunto de la teología⁹⁶. La teología trinitaria centrada en la vida interna de Dios sólo se sostendrá si tiene su punto de partida y su horizonte de comprensión en la historia de la revelación y de la salvación testimoniada en la Sagrada Escritura y actualizada en vida litúrgica y sacramental de la Iglesia. No es tan importante, por tanto, llegar a una definición formal del concepto de persona, cuanto llenar de contenido concreto cómo es persona cada una de los protagonistas divinos, Padre, Hijo y Espíritu, pues aunque utilizamos un único concepto que iguala a los tres, los iguala en lo que a la vez los diferencia. El Padre es persona de forma distinta a como lo es el Hijo y el Espíritu, y viceversa. Desde aquí, podemos pensar de forma más abstracta el término persona, pero como momento segundo y siempre provisional. Esta vinculación de la doctrina trinitaria al contenido concreto de las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la vida litúrgica de la Iglesia hace que cualquier concepto de persona desde el que trabajemos tenga que tener en cuenta, por un lado, *la persona concreta de Jesús ante Dios, su Padre*, mostrando que él es una conciencia individual (yo) que *en la libertad del Espíritu se dirige al Padre como un tú real*, en diferencia y reciprocidad de conciencia y de amor (así, Gisbert Greshake, Magnus Striet, Georg Essen); pero, por otro lado, que esa persona no se ha constituido a sí mismo en otro Dios frente a Dios, sino en *su Hijo, su Palabra, su Rostro, su Imagen*. Es decir, que en virtud de esa misma fidelidad, la teología trinitaria, con su concepto central de persona, ha de mostrar la continuidad con el monoteísmo bíblico y litúrgico que parte de la conciencia de que cuando el creyente se dirige al Padre por el Hijo en el Espíritu, lo hace *al único Dios*, no a tres dioses que forman una comunidad (así Helmut Hoping, John Wohlmuth, Jürgen Werbick)⁹⁷. Por tanto, ni un concepto de perso-

⁹⁶ C. E. Gunton recuerda esto insistentemente a la teología trinitaria actual, poniendo como ejemplo la teología trinitaria de Ireneo. Este remitirse al fundamento histórico-bíblico no impide reflexionar sobre la trinidad inmanente, antes al contrario, lo requiere. Pero esta reflexión sobre la ontología trinitaria tiene que respetar y fundamentarse en la revelación histórico-salvífica.

⁹⁷ Esta es la postura equilibrada de H. HOPING, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede, o.c.*, 143-145, dentro del duro debate que se está dando actualmente en la teología alemana, aunque finalmente toma postura por la teolo-

na que rompa el monoteísmo trinitario, incurriendo de facto en un triteísmo, ni una abdicación del concepto de persona por las dificultades que ha introducido la filosofía moderna que termine afirmando de forma implícita un nuevo modalismo. La controversia actual en torno al concepto de persona es el correlato de la controversia que ha existido siempre en la teología trinitaria entre los que se han visto impelidos a subrayar el monoteísmo (unidad) o la Trinidad (pluralidad).

Desde esta afirmación de principio quiero presentar cuatro perspectivas que están en sintonía profunda y que intentan poner de relieve la centralidad del concepto de persona, no sólo para la teología trinitaria, sino para la antropología (comprensión del hombre) y la metafísica (comprensión de la realidad). Sin negar el polo de la singularidad e individualidad que ha puesto de relieve la teología clásica en su definición ontológica, hoy la teología trinitaria subraya que la persona es relación (C. E. Gunton, Ch. Schwöbel), comunión (I. Zizioulas), reciprocidad (W. Pannenberg, G. Greshake) y donación (Hans Urs von Balthasar, L. Ladaria).

4.1. LA PERSONA ES RELACIÓN

Muchos son los autores que podrían ser estudiados aquí para mostrar esta determinada concepción del concepto de persona, tanto en su perspectiva teológica trinitaria, como en su dimensión antropológica. Ya he señalado anteriormente que el diálogo de la teología del siglo xx con la filosofía de raíz judía y el personalismo nacido de la tradición cristiana, ha conducido a una atención significativa a este polo de la definición de la persona. Para esta postura he escogido dos autores: el teólogo anglosajón Colin E. Gunton y el alemán Christoph Schwöbel, que han colaborado de forma fructífera en diversos proyectos comunes.

gía trinitaria que subraya el monoteísmo oponiéndose a la posibilidad de hablar de tres centros de autoconciencia, de un intercambio de libertades divinas o de diálogo intratrinitario. La subsistencia de las personas divinas no es personal en el sentido de que en Dios existan tres yos o tres centros de autoconciencia y libertad. La prohibición de la pluralización de la esencia divina, evita a su vez, la especulación excesiva de la legítima diferencia de las personas trinitarias y sus relaciones recíprocas (p.148).

Colin E. Gunton tiene en la teología trinitaria de Ireneo de Lyon su modelo fundamental⁹⁸. La razón es porque toda la reflexión sobre la trinidad inmanente está vinculada a la revelación de Dios en la historia y desde ella pueden iluminarse los problemas fundamentales de la vida humana que el hombre ha pensado desde siempre⁹⁹. La doctrina trinitaria no es, por tanto, una especulación lejana de la vida, sino que hablar y pensar la Trinidad es hablar y pensar sobre la vida ante Dios y en el mundo¹⁰⁰. De esta forma, por un lado, se hace imposible realizar una ontología trinitaria esencialista (que él, de una forma a veces un poco injusta, vincula a la teología trinitaria occidental derivada de la síntesis agustiniana) y, por otro lado, fundamenta desde un punto de vista teológico la importancia de lo personal (en un mundo en el que prima lo impersonal) y la materialidad del mundo (en una teología occidental marcada por un excesivo dualismo y una modernidad incapaz de vivir en el cuerpo)¹⁰¹. Gunton ha querido dialogar con la modernidad y su pasión por la libertad, no para negarla, sino para asumirla y darle a ésta su auténtica y verdadera perspectiva; para que la afirmación de la subjetividad, la individualidad, la universalidad y la unidad, no sea realizada a costa de la alteridad, la comunión, la particularidad y la pluralidad¹⁰².

Para Gunton hay cuatro categorías centrales de la teología trinitaria: persona, relación, alteridad y libertad. De ellas, la central, es sin duda la de persona. Los teólogos de la antigüedad clásica cristiana tuvieron que concebir de forma enteramente nueva lo que estaba implicado en aquello que llamamos ser personal. El concepto de persona es, por tanto, la clave de bóveda de toda la doctrina trinitaria, aun cuando a su vez es la categoría que arrostra una mayor dificultad de comprensión. No obstante, se halla en ella también una de las mayores posibilidades para la teología trinitaria actual. Por un lado, su definición es imposible, ya que

⁹⁸ Esta referencia a Ireneo es evidente en todos sus libros, especialmente, cuando trata de cristología y trinidad. En el último libro sobre Trinidad *Father, Son and Holy Spirit Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*, London-New York, 8-11.

⁹⁹ Cf. *Ib.*, 12: «The doctrine of the Trinity is the doctrine that attempts to do just that: to identify the God who comes among us in the way that he does; to enable us to see as much as we need of the nature of our God».

¹⁰⁰ *Ib.*, 11: «The Trinity is about life, life before God, with one another and in the world».

¹⁰¹ *Ib.*, 10.

¹⁰² *Ib.*, *Unidad, Trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005.

su realidad es irreductible a otras categorías o entidades que rebajen la realidad personal. Según su análisis, lo central en la comprensión de la persona en la modernidad se define en términos de separación respecto a otros individuos. Sin embargo, para él la persona se define en términos de relación con otras personas, que no son una simple prolongación de mi yo, sino que realmente son distintas, en una alteridad, con la que me tengo que relacionar en plena libertad¹⁰³. Estos cuatro conceptos (persona, relación, alteridad y libertad) pueden recapitularse, finalmente, en el del amor¹⁰⁴. Es evidente que esta definición está pensada para la persona humana¹⁰⁵. Pero no cabe duda de que para Gunton el fundamento último de esta definición es la doctrina trinitaria de las personas divinas¹⁰⁶.

Esta ontología relacional comprendida desde las personas (y las personas desde las relaciones) que se constituyen en un mutuo dar y recibir,

¹⁰³ Íb., *The Promise of the Trinitarian Theology*, Edinburgh 21997, 11: «To think of *persons* is to think in terms of relations: Father, Son and Spirit are the particular persons they are by virtue of their relations with each other. That, too, enables us to understand what is meant *relation*. A relation is first of all to be conceived as the way by which persons are mutually constituted, made what they are. But we cannot understand relation satisfactorily unless we also realise that to be a person is to be related as an *other*. One person is not the tool or extension of another, or if he is his personhood is violated. Personal relations are those which constitute the other person as other, as truly particular. And, finally, persons are those whose relations with others are – or should be, for it is the nature of fallenness to distort our being-*free* relations».

¹⁰⁴ Íb., 143: «The relations of the three are summarised in the concept of *love*, which involve a dynamic of both living and receiving. The persons are what they are by virtue of what they give to and receive from each other. God's being is a being in relation, without remainder relational».

¹⁰⁵ Íb., *Father, Son and Holy Spirit, o.c.*, 14: «To be is not to be an individual; it is not to be isolated from others, cut off from them by the body that is a tomb, but in some way to be bound up with another in relationship. Being a person is about being from and for and with the other... Persons are beings who exist only in relation – in relation to God, to others and to the world from which they come».

¹⁰⁶ Íb., 16: «Trinity is that this view of persons as being from and for and with one another... The Trinity is that in God the three persons are such that they receive from and give to each other their unique particularity. They have their being in relation to one another. The Son is not the Father, but receives his being from him; the Father cannot be the father without the Son; and so on. Being in communion is being that belongs together, but not at the expense of the particular existence of members. The Father, Son and Spirit are *persons* because they enable each other to be truly what the other is... There are not three gods, but one, because in the divine being a person is one whose being is so bound up with the being of the other two, that together they make up the one God».

que en algún momento Gunton ha definido de forma atrevida y sugerente como de *ontología sacrificial*¹⁰⁷, ha sido profundizada por su colega Christoph Schwöbel en un libro que precisamente lleva por título *Dios en relación*¹⁰⁸. La categoría relación que tiene su base en la teología trinitaria, sirve de gramática para los contenidos fundamentales de la teología. El autor parte de esta afirmación de principio: «La afirmación “Dios es amor” no tiene que ser comprendida como predicado de una propiedad, de una acción o una disposición del ser de Dios. Ella puede ser comprendida como *afirmación ontológica sobre la comprensión del ser personal de Dios en relación*, y así también el amor puede ser comprendido desde un punto de vista ontológico interpretado en un sentido fuertemente relacional»¹⁰⁹.

El punto de partida, por tanto, para comprender al Dios cristiano es su ser personal, que es definido por la relacionalidad, y ésta a su vez por el amor. De alguna forma podríamos decir que el autor se sitúa en la gran tradición cristiana que como Máximo el Confesor, Bernardo de Claraval y Ricardo de San Víctor percibieron que la expresión bíblica *Dios es amor* no sólo constituía un predicado de una propiedad de Dios, sino que a esa expresión habría que darle un rango ontológico para pensar el *ser* de Dios. A la cuestión actual sobre la naturaleza personal de Dios, el autor responde de forma rotunda. El Dios cristiano es un ser personal, y ese carácter personal se define por el amor. El amor, que en definitiva, es relación personal entre las personas del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este ser personal de Dios es la condición de posibilidad para que pueda entrar en relación real con el mundo. El ser de Dios y el fundamento de su acción libre y amorosa en el mundo es la relación entre las personas, o como dice el autor, de las *identidades hipostáticas*: «Las relaciones intra-trinitarias constituyen la identidad hipostática del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De esta forma, la esencia de Dios una no está detrás de las identidades hipostáticas del Padre, Hijo y Espíritu, sino que la unidad de

¹⁰⁷ ÍD., *The promise of the Trinitarian Theology, o.c.*, 205: «Esto es una ontología “sacrificial” de Dios, la trinidad es una concepción de Dios como tres personas constituidas por sus relaciones recíprocas de dar y recibir. Sacrificio es por esta razón un camino o una forma de entender el fin para el que ha sido creado el mundo: un eco del mutuo dar y recibir del Padre, Hijo y Espíritu dentro de la dinámica de espacio y tiempo, como un sacrificio de alabanza. Así, creación puede ser entendida como el puro don de Dios, el don libre en forma de alteridad como un eco del eterno dar y recibir del Padre, Hijo y Espíritu».

¹⁰⁸ CH. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002.

¹⁰⁹ Ib., 277. La cursiva es mía.

Dios se constituye *a través* de las relaciones trinitarias»¹¹⁰. Esta identidad hipostática se concreta en que el Padre es fuente inagotable y total de ser y amor al Hijo en libertad y gratuidad; el Hijo, como objeto personal de su amor, es el principio de la alteridad y de la diferencia en Dios; y el Espíritu es el principio de la comunión en la Trinidad, mediante la cual el Padre y el Hijo se dan y reciben su comunión en libertad y amor: «Dios no es libre solamente en relación a aquello que no es Dios, sino que también es libre en la comunión personal que Dios es. Dios ama no sola aquello que ha creado y es objeto de su amor, sino que Dios *es* amor en la relación que él es»¹¹¹.

4.2. LA PERSONA ES COMUNIÓN

Tanto Colin E. Gunton como Christoph Schwöbel han tenido como interlocutor al teólogo greco-ortodoxo Iohannes Zizioulas que ha reivindicado como ningún otro autor en la actualidad la aportación de los Padres capadocios a la teología trinitaria. Su comprensión de las personas divinas se define muy bien por los títulos de los dos libros en los que el autor ha recogido las diversas aportaciones que ha ido haciendo sobre el tema: *Being as communion* y *Communion and Otherness*. La tesis de este autor podemos sintetizarla en la expresión *El ser de Dios como amor y comunión*, desde la comprensión del misterio del Padre como origen y fuente de la divinidad y de toda la realidad. El amor (donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Esta es la razón última por la que I. Zizioulas a pesar de pensar el ser de Dios como comunión sigue siendo fiel a la tradición griega que ve en el Padre el origen de la trinidad y la fuente de la comunión¹¹². El Padre en cuanto causa es persona que genera alteridad desde su ser que se identifica con la libertad y el amor¹¹³.

Para el teólogo ortodoxo la teología trinitaria actual ha de asumir la doctrina revolucionaria de los Padres capadocios al otorgar a la persona un carácter sustancial y hacer de ella, desde la persona del Padre, el punto de partida de la comprensión del misterio de la Trinidad. Hay que partir

¹¹⁰ Ib., 47.

¹¹¹ Ib., 171.

¹¹² I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca 2003.

¹¹³ Íd., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 147-196.

de la persona y no de un concepto genérico y abstracto de ser o incluso de comunión. En el centro de la reflexión tanto trinitaria como ontológica está la persona y no la sustancia. Partir de la persona del Padre para pensar al Hijo y al Espíritu significa introducir la libertad y el amor personal en la ontología. La libertad absoluta para darse y el amor personal del Padre generan al Hijo y espiran al Espíritu eterno. «Al hacer del Padre origen de la Trinidad, los capadocios introdujeron la libertad en ontología, pues el Padre como persona, y no como sustancia, solamente puede existir en libertad y en relación con las otras personas»¹¹⁴. El Padre es origen personal y ontológico, en el sentido de que esa causalidad se da «antes y fuera del tiempo» y a un nivel hipostático o personal que supone la libertad y el amor¹¹⁵. La libertad es ontológica, siendo la persona del Padre la iniciadora tanto del ser personal como de la alteridad ontológica de la Trinidad¹¹⁶. En este sentido en Dios «la alteridad es constitutiva de la unidad, y no consecuencia de ella. Dios no es primero uno y después tres, sino a la vez uno y trino. Su unicidad y unidad no quedan salvaguardadas por la unidad de sustancia, sino por la *monarchía* del Padre; Él mismo es uno en la trinidad. Igualmente la unidad se expresa a través de la indisoluble *koinonía* que existe entre las tres personas, de modo que la alteridad no amenaza la unidad, sino que es para ésta *conditio sine qua non*»¹¹⁷.

Esta primacía del Padre en cuanto fuente de las personas trinitarias no indica una superioridad ontológica del Padre respecto al Hijo y al Espíritu, pues la alteridad es constitutiva a esta comunión personal. Ninguna de las personas divinas «posee» la naturaleza divina con anterioridad a las otras. «La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que este también “adquiere”, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo “en tanto” el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir, sólo “cuando” la naturaleza divina es “poseída” por los tres»¹¹⁸. Y concluye de forma clara: «El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y la plenitud de la divinidad de cada persona»¹¹⁹. Si las relaciones fueran simétricas permitiendo que el Padre fuese causado como persona por el

¹¹⁴ Ib., 155.

¹¹⁵ Ib., 155.

¹¹⁶ Ib., 157.

¹¹⁷ Ib., 18.

¹¹⁸ Ib., 179.

¹¹⁹ Ib., 179.

Hijo y el Espíritu, el monoteísmo estaría en peligro¹²⁰. «Los Padres Capadocios eludieron este problema introduciendo el principio de procedencia ontológica y haciendo del Padre la “causa” de la existencia trinitaria»¹²¹. De esta forma, a juicio del teólogo greco-ortodoxo, lograron eliminar cualquier contradicción lógica entre monoteísmo y trinidad, a la vez que armonizar el monoteísmo cristiano con la identificación bíblica de Dios con el Padre¹²².

4.3. LA PERSONA ES RECIPROCIDAD

I. Zizioulas ha recuperado para la teología trinitaria una ontología de la persona que nos lleva a comprender el ser de Dios como comunión y alteridad. Pero, introduciendo el concepto de causa (*aitia*) y de origen (*arché*) en la divinidad, referido a la persona del Padre, ¿no está corriendo el riesgo de que esta ontología de la comunión sea subsumida y suprimida por una categoría cosmológica de la causalidad?¹²³ Por otro lado, ¿el subrayar así la monarquía del Padre, no implica una subordinación de las otras dos personas divinas? Al comprender al Padre como fuente y origen de la divinidad da la impresión de que su ser personal no es constituido a partir de la relación sino desde sí mismo, pudiendo inducir al error de pensar al Padre como una *persona absoluta*¹²⁴. Por esta razón, algunos teólogos en la actualidad han criticado esta dependencia del discurso trinitario actual de las procesiones de origen privilegiando la persona del Padre en perjuicio de las otras dos. De esta manera no se hace justicia a la reciprocidad de relaciones que en la economía salvífica existe entre el Padre-Hijo-Espíritu. Si el ser de Dios es comunión hay que pensar las personas divinas y la trinidad más bien desde las relaciones interpersonales recíprocas. Los teólogos alemanes Wolfhart Pannenberg

¹²⁰ Ib., 190.

¹²¹ Ib., 191.

¹²² Ib., 191.

¹²³ A. J. TORRANCE, *Persons in comunión. Trinitarian description and human participation*, Edinburg 1996, 283-306; C. E. GUNTON, *The promise of trinitarian Theology*, o.c., XXIII-XIV; Zizioulas se ha hecho cargo de todas estas críticas y ha respondido en el capítulo 3.º: «El Padre como causa. Persona que genera alteridad» en su libro *Comunión y alteridad*, o.c., 147-196.

¹²⁴ Cf. L. LADARIA, *Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente*, Íd., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 157-171.

y Gisbert Greshake han subrayado esta reciprocidad de las personas divinas, para poder subrayar la igualdad entre ellas. Las relaciones diferentes y distintas de Jesús respecto al Padre y al Espíritu han de ser el punto de partida y el fundamento de la teología trinitaria, y no la doctrina clásica de las misiones que lleva a una comprensión de las relaciones inmanentes de origen en la que el Padre queda situado por encima del Hijo y del Espíritu, justificando así un patrocenismo larvado.

W. Pannenberg comprende la teología trinitaria como «la interpretación de la relación de Jesús con el Padre y con su Espíritu»¹²⁵. Este ha de ser el punto de partida de la doctrina trinitaria¹²⁶. Esta relación y alteridad de Jesús ante el Padre es comprendida como autodiferenciación, palabra clave de la teología trinitaria del autor alemán: «Diferenciándose a sí mismo del Padre, sometándose como creatura suya a su voluntad y haciéndole así lugar a su divinidad, igual que él les pedía a todos en su predicación del Reino de Dios, es justamente la manera en la que Jesús se muestra como el Hijo de Dios, uno con el Padre que le ha enviado»¹²⁷. Esta perspectiva histórico-salvífica de la relación de Jesucristo con el Padre en el contexto del anuncio del Reino de Dios nos abre a la Trinidad inmanente. La diferencia en la economía salvífica es comprendida como autodiferenciación recíproca en el seno trinitario. Las personas, para Pannenberg, a diferencia de la teología tradicional, no pueden identificarse con las relaciones de origen (paternidad, generación y espiración), sino que su identidad personal y la comunión entre ellas están también constituidas por lo que nuestro autor denomina *relaciones activas*. Estas relaciones son las que constituyen las diversas peculiaridades de las tres personas. Las personas son las relaciones, realidad que les distingue en su peculiaridad y que a su vez les hace posible entrar en comunión. Hasta aquí el teólogo alemán comparte la teología tradicional. Pero se separa de ella al meter dentro de esa relación no solo las relaciones de origen, sino también otras con un sentido más amplio: «La autodiferenciación recíproca por la que se definen las relaciones de las tres personas no permite que dichas relaciones sean reducidas a relaciones de origen, en el sentido de la terminología tradicional: el Padre no sólo «engendra» al Hijo, sino que le entrega también su Reino para recibirlo de nuevo de él. El Hijo no sólo es engendrado, sino que es «obediente» al Padre «glorifi-

¹²⁵ W. PANNENBERG, *Teología sistemática I*, Madrid 1992, 331.

¹²⁶ Cf. *Ib.*, 283ss; 325-331.

¹²⁷ *Ib.*, 336.

cándole», así como al único Dios. El Espíritu no sólo es aspirado, sino que «llena» al Hijo, «descansa» sobre él y le glorifica en su obediencia al Padre, glorificando así, al mismo tiempo, al Padre. Él es, quien de este modo, nos conduce a la verdad completa (Jn 16, 13) y quien conoce lo profundo de la divinidad (1 Cor 2, 10s)¹²⁸. «El Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo, y se perfecciona mediante la obra del Espíritu»¹²⁹.

La cuestión que queda pendiente en esta interpretación es la monarquía divina. ¿Queda comprometida la monarquía del Padre y la unidad de la Trinidad al pensar las personas desde estas relaciones activas? La monarquía del Padre no habría que entenderla de forma aislada de la mediación personal del Hijo y del Espíritu. El Padre es fin último de la historia de la salvación, pero sólo es fin último a través del Hijo, que entregará el reino al Padre para que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28). El Padre entrega «todo» al Hijo. En ese todo hay que entender hasta su propia divinidad, hasta el punto de que su Reino pasa a depender del Hijo. Pero, a su vez, el Hijo lo «devuelve al Padre», pues el «reinado del Hijo no consiste más que en anunciar el Reino del Padre, en darle gloria y someterse todo. Por eso no termina el Reinado del Hijo (Lc 1, 33) al devolverle el poder al Padre, al contrario, llega más bien a su máxima plenitud en el momento que todo se le somete al Reinado del Padre, cuando toda la creación le glorifica como único Dios»¹³⁰. Esta reciprocidad entre las personas divinas, en mutua autodistinción, no lleva consigo una destrucción de la monarquía del Padre. Pannenberg, consciente de este problema, responde de inmediato: «Todo lo contrario: el Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo, y se perfeccionará mediante la obra del Espíritu... Pero sin el Hijo, el Padre no posee su Reino: sólo por medio del Hijo y del Espíritu tiene su monarquía»¹³¹. La monarquía del Padre, hasta ahora el punto de partida de la comprensión de la unidad en Dios y el origen de las otras personas divinas, está mediada por las relaciones trinitarias. La monarquía «es el resultado de la acción conjunta de las tres personas. Es el sello de su unidad»¹³². Por esta razón, concluye el teólogo luterano: «Como la monarquía del

¹²⁸ Ib., 347.

¹²⁹ Ib., 351.

¹³⁰ Ib., 339.

¹³¹ Ib., 351.

¹³² Ib., 353.

Padre y su conocimiento están condicionados por el Hijo, resulta imprescindible incluir la economía de las relaciones divinas con el mundo en la cuestión de la unidad de esencia de Dios. O sea, que la idea de la unidad de Dios no se ha aclarado todavía con decir que su contenido es la monarquía del Padre. Si la monarquía del Padre no se realiza directamente como tal, sólo por medio del Hijo y del Espíritu, la esencia de la unidad del reinado de Dios estará también en dicha mediación. O incluso más: es esta mediación la que define el contenido de la esencia de la monarquía del Padre. En cualquier caso, la mediación del Hijo y del Espíritu no puede ser algo extrínseco a la monarquía del Padre»¹³³.

Para el teólogo alemán Gisbert Greshake el descubrimiento de la persona brinda un nuevo acceso para una comprensión más profunda del misterio de la Trinidad. La historia del concepto de persona ha llevado a la teología trinitaria a considerar que las diferencias personales en Dios se encuentran en un mismo plano y tienen la misma importancia que la unidad, más aún, se identifica con la esencia de Dios; y, en segundo lugar, que las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas como relacionales, que no pueden concebirse de forma independiente. El Dios uno es un entramado de relaciones de tres hipóstasis personales diferentes¹³⁴. Para él la forma tradicional de comprender la unidad de Dios y desde ella la trinidad de las personas, es un serio obstáculo para comprender la trinidad como comunión y la unidad divina como unidad en la relación y comunión en el amor. Más que partir de una esencia común (tradición occidental) o de la fontalidad de la persona del Padre (tradición oriental), habría que «tomar la diferenciación de las personas más bien a partir de la realización recíproca de la *communio* tal como se da en la historia de la salvación teniendo como principio de conocimiento el testimonio de la Escritura y sirviéndose de la analogía con el comportamiento interpersonal¹³⁵. Ambas formas de acceder a la teología trinitaria hasta ahora, han de quedar superadas por el paradigma de la *communio*, «que es la mediación recíproca de unidad y pluralidad *a partir de sí mismo*»¹³⁶. Desmarcándose de lo que él considera el punto de partida de la teología trinitaria clásica, tanto occidental como oriental, afirma que «no hay una esencia divina que pueda siquiera pensarse con independencia del entramado

¹³³ Ib., 354.

¹³⁴ G. GRESHAKE, *El Dios uno y Trino, o.c.*, 215.

¹³⁵ Cf. Ib., 255.

¹³⁶ Ib., 227. La cursiva es del autor.

relacional de las personas divinas, y que no hay persona divina alguna que pudiese ser independiente de la red relacional que la une a las demás personas. Antes bien, la esencia divina una *es* mediación: un eterno y constitutivo *una-con-la-otra* de las tres personas en un *una-a-partir-de-la-otra* y *una-hacia-la-otra*, en una inseparable conjunción de auto-unificación a través de la auto-diferencia respecto de los otros, como también de unión y relación con ellos»¹³⁷.

Para este autor, «las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, es *communio*»¹³⁸. Greshake afronta la distinción y propiedades de cada persona, no desde la doctrina clásica de las procesiones, ni en las relaciones mismas, sino que esta diferenciación hay que pensarla a partir de la realización recíproca de la *communio*¹³⁹. Desde estos presupuestos Greshake comprende al *Padre*, en la rítmica del amor, como el *don original*, en el que su ser y su identidad consiste en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo. El Padre es siendo enteramente hacia el otro por lo que obtiene su identidad a partir de los otros. El Padre sería dentro de la Trinidad la base y el fundamento de la *communio*; el punto de cristalización de toda la comunidad, como existe en toda comunidad humana. El Padre está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y el Espíritu, y está constituido en este ser en relación¹⁴⁰. El *Hijo* es definido, siguiendo a von Balthasar, como *existencia en recepción*¹⁴¹. Pero siendo de tal manera recepción del don, que reconoce el don como tal y con ello lo devuelve, más aún, lo devuelve traspasándolo. En cuanto el don alcanza en la recepción su objetivo, no es solamente reflejo de sí mismo, sino que en la recepción el don adquiere figura y expresión, se torna verdaderamente en lo otro, dentro de Dios.

¹³⁷ *Ib.*, 228. La cursiva es del autor. La postura de Greshake es muy parecida a la de Pannenberg como él mismo afirma en las páginas 235-236. La diferencia se encuentra en la diferente analogía que utilizan uno y otro para hablar de las relaciones recíprocas de las personas en ese movimiento simultáneo de auto-diferenciación y auto-unificación: la moderna teoría de campo de M. Faraday (Pannenberg) y la teoría del juego (Greshake) utilizada por H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, München 1993, 61. Ya antes por K. HEMMERLE, *Thesen zur Trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1979.

¹³⁸ G. GRESHAKE, *El Dios uno y Trino*, o.c., 124.

¹³⁹ *Ib.*, 255.

¹⁴⁰ *Ib.*, 262.

¹⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, 27-37.

Podemos decir que el Hijo es principio de alteridad en Dios. Pero, a la vez, no es sólo ser en la recepción sino que es ser en el tras-paso (al Espíritu) y en este sentido es principio de manifestación y comunicación. Él Hijo es totalmente relación al Padre y desde el Padre, pero a la vez quien está frente a él, unidos ambos en el Espíritu¹⁴². El *Espíritu Santo* es por un lado la *pura recepción*, en cuanto que recibe el don del Padre y, de manera diferente, el del Hijo, volviéndose en amor hacia ellos, en gratitud y glorificación, siendo, a la vez, el vínculo de comunión entre ambos. El Espíritu se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, siendo a la vez resultado del amor de ambos y el tercero distinto que posibilita y garantiza la relación entre ambos¹⁴³.

5. LA PERSONA ES DONACIÓN

Si finalmente hubiese que decantarse por una definición de persona que desde la analogía pueda ser aplicada a Dios, a Cristo y al hombre, convirtiéndose en clave y centro de la comprensión cristiana de la realidad, yo retendría ésta: persona significa *ser sí mismo para darse; darse dándose*. Parafraseando el título de uno de los libros del filósofo francés J. L. Marion podríamos decir que persona es el *ser dándose*, el *ser en donación*¹⁴⁴. Soy consciente de que no suena excesivamente bien, pero tiene la ventaja de la concisión y de integrar los dos polos necesarios para una definición de persona: el yo (conciencia de ser) y la relación (entrega); la conciencia y la libertad; la dimensión metafísica clásica y psicológica de la modernidad. Karl Rahner, en un pasaje poco citado en este contexto, tiene una definición del ser humano que puede ser valiosa para una definición de persona: «La encarnación de Dios es, por tanto, el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el *hombre es en tanto que se entrega*»¹⁴⁵. Una definición así sólo puede tener en el Dios trinitario su última condición de posibilidad. El hombre es entregándose, a imagen de Dios cuyo ser es donación y entre-

¹⁴² Ib., 262.

¹⁴³ Ib., 262.

¹⁴⁴ Cf. J. L. MARION, *Etant donée*, Paris 2001.

¹⁴⁵ K. RAHNER, *Para una teología de la encarnación*, en *Íd.*, *Escritos de Teología* 4, Madrid 2002, 136.

ga permanente en el amor. La persona divina es persona no sólo siendo en sí y para sí, sino siendo en el otro y para el otro. Sin que podamos identificar totalmente a la persona humana con la divina, no obstante podemos pensar que la imagen de Dios se pueda encontrar en esta manera radical de ser persona. En Dios el ser y la donación son simultáneos y en el hombre son diferidos, es decir, como posibilidad dada en vocación, pues primero es y luego llega a su plenitud dándose.

La comprensión de la persona divina (y a su imagen y semejanza la humana) como don y donación ha sido una de las grandes aportaciones de la teología trinitaria de Hans Urs von Balthasar. Para el teólogo suizo el punto de partida de la reflexión trinitaria es el misterio pascual. Allí se nos ha revelado en plenitud el misterio trinitario, y en concreto las personas como puras relaciones desde el amor puro y desinteresado¹⁴⁶. La hondura del amor manifestado en el misterio pascual nos revela las relaciones trinitarias como la expresión de la absoluta gratuidad en el don otorgado (Padre: don de sí mismo) y en el don recibido (Hijo: existencia en recepción), pudiendo establecer una relación dialógica que no termine en una destrucción del otro, sino en la glorificación mutua (Espíritu). Desde aquí nuestro autor comprende que el misterio de Dios y el misterio del Padre vendrían a ser equivalentes en cuanto que el Padre es, en su donación original, la fuente única y el origen de la divinidad¹⁴⁷. Esta donación es el fundamento del misterio divino. Con lo que se pone de manifiesto que la esencia divina se determina mediante las hipóstasis o las personas, y no mediante la sustancia abstracta¹⁴⁸. «La Trinidad de Dios no es una realidad penúltima, tras la cual se escondería una esencia insondable, inaccesible a toda criatura; más bien, Dios Padre, al engendrar al Hijo y en la entrega de éste al mundo, ha engendrado todo por completo (Rm 8, 32), de modo que con el rechazo de este todo ya no le queda ninguna otra cosa que ofrecer (cf. Hb 6, 4-8; 10, 26)»¹⁴⁹.

Nada hay previo a la relación y en definitiva a la persona del Padre. También él es siendo relación y donación total: «En ningún caso “manda”

¹⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Drei Tage*, Einsiedeln 1990, 32-33. El trabajo original titulado *Mysterium Paschale* es de 1969 y está integrado en la obra colectiva *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1970, 133-326. Ha sido reeditado como libro aparte con el título *Teología de los tres días*, Madrid 2000.

¹⁴⁷ Cf. ÍD., *Teológica 2. Verdad de Dios*, Madrid 1996, 145-146.

¹⁴⁸ Cf. L. LADARIA, *La trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2002, 119.

¹⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 2, o.c.*, 146.

el Padre por ser origen, de modo que el Hijo y el Espíritu fueran al obedecer sus ejecutores, por decirlo así. La igual eternidad de la procesión del Hijo y del Espíritu repercute sobre el origen sin eliminar el orden de su origen»¹⁵⁰. El Padre es origen por ser total capacidad de donación sin reservarse nada para sí. Que él lo comunique todo, excepto la paternidad, no es más que la expresión de que en Dios hay verdadera alteridad, comprendida ésta no como algo negativo, sino como una realidad positiva. Que el Hijo no se convierta en Padre, aunque este último le comunique todo lo que es y tiene, es la condición de posibilidad para que pueda darse una relación entre Dios y las criaturas en las que las últimas puedan compartir la misma naturaleza divina, sin perder su propia condición. «En la Trinidad inmanente el Padre regala todo al Hijo salvo la paternidad, sin embargo eso no indica que el Padre se reserve algo para sí. Como tampoco retiene algo para sí el Dios trinitario cuando permite a las criaturas “participar de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4), sin que se conviertan en el Dios que da. Así nos encontramos con el axioma de la positividad del otro»¹⁵¹.

6. PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

Un ensayo sobre el concepto trinitario de persona no puede quedarse sólo en la explicación de la perspectiva formal de este concepto. Desde él, ha de mostrar cómo es *persona cada una de las personas divinas*, pues tal como ya hemos dicho, cada una de ellas lo es de forma diferente. Por eso la pregunta fundamental para la teología trinitaria no ha de ser tanto la búsqueda de una definición formal de persona que pueda ser aplicada a Dios para poder afirmar la unidad y la trinidad, sino más bien, ¿cómo es persona el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?

6.1. EL PADRE

En el misterio trinitario el Padre es origen y fuente de la divinidad (y por ello de toda la realidad e historia de salvación) porque su ser consis-

¹⁵⁰ Ib., 146.

¹⁵¹ Ib., 147.

te en ser padre, es decir, en ser pura ofrenda y radical donación. El amor verdadero no puede tener otro fundamento que el amor mismo. Y esto en la Trinidad recibe el nombre de Padre. Es el amor sin fundamento que a su vez lo fundamenta todo¹⁵². El Padre es Dios siendo solamente padre, es decir, absoluta donación y entrega original. Él no retiene para sí mismo el ser divino, sino que todo se lo comunica a su Hijo y, ambos, al Espíritu. En este dar-se al Hijo y al Espíritu comunicándoles su ser hasta el punto que sean en igualdad de esencia y dignidad cómo él, consiste su fontalidad, su autoridad y su primacía. Todas estas realidades tienen que ser comprendidas desde este ser que consiste en ser pura donación para el otro, haciendo que el otro sea y surja con la misma dignidad en alteridad y relación, igualmente radicales. En la tradición cristiana —tanto en la teología griega como latina— el Padre ha sido considerado como fuente de la Trinidad y principio de unidad. Él es el origen sin origen, y el principio del Hijo y del Espíritu Santo, que a su vez son Dios como él. Esto no significa ni una disminución de su persona ni una subordinación de las otras dos porque Él es principio de tal manera que no disminuye por compartir su ser y porque lo comparte de tal manera (totalmente) que aquello a lo que da origen no es menor. Su ser es donación absoluta. El Padre es pura capacidad de donación, de donación entera, sin reservarse nada para sí. De tal forma que podemos decir que es padre en el sentido que al ofrecer su propia vida, ofrece ser y vida de tal forma que suscita la plena comunión de amor. El amor (como donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Desde esta perspectiva podemos y debemos comprender al Padre como el don original, en quien su ser y su identidad consisten en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo. El Padre es siendo enteramente hacia el otro por lo que también obtiene su identidad a partir de la persona del Hijo y del Espíritu. Por esta razón, situar a Dios Padre como fuente y principio de la Trinidad, según toda la tradición cristiana, no significa una minusvaloración de las otras dos personas divinas, ni considerar al Padre como persona absoluta. Pues sólo es Padre en el Hijo y desde el Espíritu. Desde esta perspectiva se ilumina para el hombre de hoy un asunto fundamental en su vida y organización de la sociedad como es la *paternidad y la autoridad*, realidades que de alguna forma continúan bajo sospecha. Sin embargo, desde

¹⁵² Íd., *Teológica 3. El Espíritu de la Verdad*, Madrid 1998, 437.

la comprensión del misterio trinitario esta realidad queda profundamente trastocada. La paternidad de Dios se convierte en fuente, fundamento y modelo de la paternidad humana y espiritual. La autoridad no consiste en el ejercicio despótico de la fuerza, sino en la capacidad de crear y constituir una realidad distinta de él (estando en comunión con él) al darse. En el origen de la comunión está el amor que se entrega y se da. Que pone su vida como fundamento de ser y existencia para otros. Ser padre es dar vida, engendrar nueva vida, posibilitar un comienzo radicalmente nuevo. Y esto es posible en la medida que su ser mismo es donación absoluta. Puro don de sí mismo al otro.

6.2. EL HIJO

Si el Padre en la lógica del amor personal en Dios es el ser como donación total, es decir, que su ser Padre consiste en darse de tal manera que constituye al Hijo en cuanto Hijo, el Hijo, dentro de esta misma lógica, es el ser comprendido como acogida y recepción, el Hijo es pro-existencia en recepción. El Padre es entregándose y el Hijo es recibiendo y acogiendo, pero al identificarse su ser con la recepción pura del ser del Padre, esta recepción verdadera consiste, a su vez, en ser tras-posición y donación de su ser a otros (proexistencia). El Hijo no se entiende a sí mismo, desde sí mismo, sino desde su capacidad de recibir. Pero mayor es su acogida cuanto manifiesta y comunica el ser del Padre (pura donación) que anteriormente ha acogido, desde lo que él mismo es (como recepción y donación). Esta es una forma de expresar la vida histórica de Jesús narrada en el NT. Toda ella estuvo determinada por dos realidades que sin poder identificarlas totalmente, en él, en su persona (vida y destino) se convirtieron en inseparables: Dios (Abba) y el Reino (Basilea). Jesús no se anunció a sí mismo. Podemos decir que su mensaje es teocéntrico y soteriológico. Toda su vida y su misión (su persona) estuvieron volcados, por un lado, hacia el Reino, cuya venida anunció como inminente y que constituyó su centro y entelequia¹⁵³, y por otro, hacia el Padre, al que él llamó Abba (Mc 14, 34) e invitó a sus discípulos a que tuvieran el atrevimiento de llamarlo de la misma manera en su mismo Espíritu (Lc 10, 2; Gal 4, 4s; Rm 8, 16). Este carácter relacional de la persona de Jesús es el

¹⁵³ H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003, 21.

que está detrás de los títulos cristológicos que han tenido una importancia central en el desarrollo de la teología trinitaria: Palabra (Jn 1), Imagen (Col 1) e Hijo (Ef 1). En los textos donde aparecen estos títulos se habla claramente de la preexistencia de Cristo junto a Dios. Esto implica, aunque el NT no piense explícitamente sobre ello, que en Dios hay una relación, una alteridad, un diálogo, un espacio. Dios es único, pero no es solitario. En él hay comunicación, participación y relación y por esa razón puede integrar en él al mundo. Si desde la persona del Padre se iluminaba la paternidad y autoridad, desde la persona del Hijo adquiere su verdadero valor y consistencia la *libertad y la autonomía*. Desde esta teología del Hijo habría que entender la vida humana como filiación¹⁵⁴ y la plena libertad y autonomía de la criatura como una gracia que se acoge y que se entrega. El hombre es existencia en recepción (Balthasar) y el hombre es entregándose (Rahner). La aventura del hombre en la modernidad es verdadera reclamando la libertad y la autonomía frente a todo poder ajeno y heterónimo. Ellas son un signo de su verdadera humanidad formada a imagen del Hijo. La única equivocación fue entender que esta libertad y autonomía eran realidades que el hombre podía mantener apropiándose y negando toda posible relación al mundo, a los hombres y a Dios. La negación de la relación como elemento constitutivo de la libertad, terminó en una negación de la libertad misma¹⁵⁵.

6.3. EL ESPÍRITU SANTO

Aunque en la Escritura todavía no se afirma explícitamente que el Espíritu Santo es persona distinta de Dios (del Padre), sí se dice con toda claridad que pertenece al ámbito de Dios. El Espíritu es pura relación y referencia al Padre y al Hijo a quienes da a conocer y a los hombres a quienes hace entrar en la comunión divina. El Espíritu es el ser para otro obrando la comunión con el otro. El Espíritu es expresión suprema de *la sobreabundancia de Dios*, de su exceso. La Escritura utiliza una gran riqueza de expresiones e imágenes para hablar del Espíritu (soplo de Yahveh, Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, Espíritu de la Verdad, Paráclito) y su de su acción en el mundo (aletear, soplar, liberar, gemir, resucitar, guiar, comunicar, orar, etc.). Él aparece vinculado al viento, al fuego,

¹⁵⁴ Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, o.c., 120-191.

¹⁵⁵ Cf. C. E. GUNTON, *Unidad, Trinidad y pluralidad*, o.c., 13-54.

al agua, a la ley, al deseo, al corazón, a la vida, al amor, al don de Dios, a las primicias, a las arras, a la gloria, etc. Esta riqueza nos recuerda la riqueza inagotable del misterio de Dios y de sus caminos insondables por el que él nos busca, nos guía y nos conduce a la salvación definitiva. No obstante, en esa gran variedad y pluralidad, hay un denominador común: el Espíritu proviene de Dios y a él conduce. El Espíritu estando presente en la vida del mundo, del hombre y de la Iglesia, va más allá de ellas. Siendo inmanente es trascendente. Pero una trascendencia que en vez de entenderla en términos negativos habría que traducirla por sobreabundancia. El Espíritu es el exceso de Dios en su amor a los hombres. Es la revelación de la sobreabundancia de Dios, de su *magis*, del *Deus semper maior*. Si desde la teología de la persona del Padre se ilumina el sentido último de la paternidad y autoridad, desde la persona del Hijo el sentido de la libertad y la autonomía, desde la persona del Espíritu la difícil cuestión de la *unidad y diversidad*. El Espíritu hace posible la mayor unidad pensable, sin pérdida o mengua de las diferencias de cada miembro que conforma una sociedad ¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Cf. *Ib.*, 207-237.

