

GONZALO ZARAZAGA *

LA COMUNIÓN TRINITARIA

La contribución de Karl Rahner

Fecha de recepción: febrero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005.

RESUMEN: Este artículo resume cuáles son los aportes centrales de Karl Rahner a la teología trinitaria, especialmente en su visión de la Trinidad como comunión y auto-donación, superando los paradigmas de la substancia y del sujeto. Se indaga también en las deficiencias y los problemas que la teología rahneriana dejó abiertos. Desde las mismas intuiciones de Rahner, se proponen algunas vías para continuar profundizando en el misterio y en el significado soteriológico de la Trinidad.

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, sistemática, dogmática, teología, Trinidad, comunión.

Communion in trinitarian Theology. The contributions of Karl Rahner

ABSTRACT: This article reviews the main contributions of Karl Rahner to the theology of the Holy Trinity, especially through the concepts of communion and self-giving, departing from the old paradigms of substance and subject. The shortcomings and problems of this theology are also exposed. Rahner's own contributions are further developed by going deeper into the mystery and soteriological significance of Holy Trinity.

KEY WORDS: Karl Rahner, systematic theology, dogmatics, theology, Holy Trinity, communion.

* Facultad de Teología de S. Miguel, Argentina; gzarazaga@jesuitas.org.ar

Al cumplirse cien años del nacimiento de Karl Rahner es justo rendir un homenaje a su enorme labor teológica. Su pensamiento impulsó una renovación de los estudios teológicos que afectó prácticamente todos los tratados y disciplinas teológicas. Su capacidad de intuir con claridad el núcleo más hondo de los problemas y cuestionamientos del hombre de su época, su agudeza para captar los puntos débiles de las viejas perspectivas y lo enormemente sugerente de sus análisis y propuestas, dieron a la teología del siglo xx un impulso decisivo en la búsqueda de nuevos canales de expresión y nuevas perspectivas de enfoque. Rahner contribuyó así de una manera muy decisiva a acercar la teología a la problemática del hombre y la sociedad de su tiempo. Y esta sigue siendo hoy la cuestión central de la teología: ¿cómo expresar las verdades eternas de la fe en expresiones y perspectivas que resulten vigentes, válidas y significativas para cada época y cada cultura?

En esta línea de encontrar nuevos acercamientos y perspectivas quisiera resaltar hoy el influjo particularmente decisivo de Rahner en el ámbito de la teología trinitaria. Un solo artículo escrito sobre el tema trinitario, publicado en 1960 en los *Escritos de Teología* bajo el título «Advertencias sobre el tratado dogmático *de Trinitate*»¹, bastó para generar un debate teológico que volvió a poner el misterio trinitario en el centro mismo del quehacer teológico, como núcleo fundamental de toda la dogmática. Frente a la repercusión y los debates surgidos en torno a su postura, Rahner decidió prolongar ese artículo desarrollando más sus propuestas y perspectivas. En 1965 aparece así el famoso trabajo publicado en *Mysterium Salutis*, titulado «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación»². Es la expresión ya madura y definitiva de su propuesta trinitaria. Hoy ya contamos con una buena bibliografía sobre este tema³.

¹ ET IV, 105-136.

² *MySal.* II, 359-449.

³ Cf. Sobre el tema específico de la teología trinitaria de Karl Rahner en español, ver, por ejemplo: AA.VV., *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987; M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Pont. Univ. Lateranensis, Roma 1994; Íd., *El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del Tercer Milenio*, en *El misterio de la Trinidad, en la preparación del gran Jubileo*, Sociedad Argentina de Teología, San Pablo, Buenos Aires 1998, 9-97, esp. 21-30; A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria: ScrTh 23 (1991) 69-123*; G. ZARAZAGA, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinita-*

Por ello, lo que nos proponemos aquí es sólo mostrar cómo esa teología trinitaria de Karl Rahner, a pesar de sus muchos defectos y debilidades, brindó algunos de los elementos centrales que permitieron el surgimiento de un nuevo paradigma. Podríamos decir que la teología trinitaria de Karl Rahner es el suelo, el *humus* que abonó el surgimiento de un nuevo paradigma trinitario.

El actual paradigma de comunión es algo más que un mero modelo trinitario, que a la manera de una nueva *analogía psicológica* quisiera brindar un acercamiento de tipo metafórico al misterio trinitario. El modelo de comunión está mostrándose mucho más como un auténtico paradigma del pensamiento occidental, que, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, ha comenzado a imprimir un nuevo giro copernicano capaz de superar los viejos paradigmas de la substancia y el sujeto, que se muestran ya hoy como radicalmente insuficientes para dar cuenta de la enorme complejidad y pluralidad de la realidad. Se trata de un giro que implica por tanto toda una nueva manera de comprender y explicitar la realidad desde una nueva cosmovisión, que implica nuevas problemáticas, distintas premisas y nuevos presupuestos, desde un imaginario cultural forjado por nuevas preguntas y perspectivas.

Comenzaremos entonces por destacar los aportes centrales de la teología de Karl Rahner. A partir de allí, habrá que reconocer también, en un segundo momento, los elementos deficientes y contradictorios que exigían todavía una mayor y más coherente elaboración teológica. Estos problemas abiertos nos permitirán establecer, en un último paso, las nuevas soluciones y perspectivas aportadas por el nuevo paradigma de comunión.

rio, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004. Para el mismo tema en otras lenguas, ver, por ejemplo: M. DE FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*, Loyola, San Pablo 1975; B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätslehre in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1986; R. MIGGELBRINK, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos, Altenberge 1989; H. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Du Cerf, Paris 1995; M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien, München 1997, 581-685.

ALGUNOS APORTES CLAVES DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE KARL RAHNER

1. Rahner era un hombre profundamente sensible a los problemas del hombre y la Iglesia de su tiempo. Percibía por ello con claridad el divorcio existente en la vida de la inmensa mayoría de los creyentes entre una profesión «teórica» de fe en el Dios trinitario y una cotidianeidad «práctica» donde la espiritualidad y la vida de fe resultaban puramente «monoteístas». La fe trinitaria —aunque es lo más propio y específico de la fe cristiana— quedaba relegada al ámbito de lo doctrinal sin mayor influjo en la vida de fe del cristiano común. Pero precisamente, Rahner consideraba que el teólogo y la teología debían estar al servicio de los hombres, ayudándolos a comprender y comprenderse, a vivir y entender su fe de una manera coherente y significativa⁴. Rahner intuyó que este hiato, este cierto divorcio entre doctrina y vida práctica, era en gran parte sólo un síntoma de un problema más amplio, un problema de cosmovisión persistente y acuciante proveniente en parte de la misma teología. La teología, movida por su deseo de interpretar la realidad desde la relación «creador-creatura», pero salvando la absoluta trascendencia, inmutabilidad y libertad de Dios, tendió a veces a leer la realidad como demasiado dividida en dos planos algo superpuestos y nunca del todo bien integrados. Así, el plano teórico y el espiritual, el natural y el sobrenatural, la historia y la eternidad, inmanencia y trascendencia, y en última instancia, Dios y mundo, no lograban ser suficientemente articulados, ni comprendidos en su unidad y distinción. Rahner deseaba elaborar una teología que permitiera una visión más integradora de la realidad, que

⁴ Cf. G. ZARAZAGA, *Dios es comunión*, 21ss. A esto es a lo que suele aludirse cuando se habla de la motivación «pastoral» de la teología de Rahner. Ver, por ejemplo, M. DE FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus...*, 42. Es lo mismo que refiere K. LEHMANN al hablar de «teología práctica»: *Karl Rahner und die Praktische Theologie*: ZKTh 126 (2004) 3-15, 11. El mismo K. Rahner hablaba por ello de una teología «misionera y mistagógica», *El futuro de la teología*, en *La Teología en el siglo XX*, III, ed. por H. Vorgrimler - R. van der Gucht, trad. de M. Jiménez Redondo, BAC, Madrid 1974, 461. Ver también K. LEHMANN, *Karl Rahner*, en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen*, hrsg. v. H. Vorgrimler - R. Van der Gucht, Herder, Freiburg 1970, 144; K.-H. OHLIG, *Impulse zu einer «Christologie von unten» bei Karl Rahner*, en *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hrsg. v. W. Breuning, Herder, Freiburg 1979, 159ss.

permitiera comprenderla como una íntima relación pero que respetara la autonomía de lo humano y del mundo profano con toda la riqueza de su variedad, multiplicidad y diferencia.

La Trinidad económica brindó para ello un fundamento insuperable. Desde la clave cristológica de la fórmula hipostática de Calcedonia y basado en su propia concepción de la gracia, Rahner elaboró su teología del misterio trinitario desde este intento de pensar sin dicotomías la relación Dios-mundo. Este respeto por el hombre y por el mundo que busca comprender la realidad en unidad pero no al costo de una reducción de todo a la pura identidad final es uno de los aportes más centrales y sugerentes de la teología de Karl Rahner⁵.

Por eso Rahner se opone a seguir concibiendo teológicamente a Dios a partir de la categoría de substancia o esencia. Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios es en sí mismo Trinidad. Sólo así es uno y no en virtud de una única substancia abstracta⁶. El tratado sobre la Trinidad no debe partir entonces de la consideración metafísica de esa *substancia una* para poder pensar al *Dios uno*, sino que debe partir de la Trinidad misma tal como ella se nos ha manifestado en la economía: como Padre que envía al Hijo y al Espíritu Santo para realizar la redención y ofrecer la salvación. Trinidad inmanente y Trinidad económica son siempre el mismo y único Dios que se entrega totalmente al mundo y a los hombres tal como es. Inmanencia y trascendencia, historia y eternidad constituyen dos dimensiones de una misma realidad concebida ahora como fruto de la relación que Dios ha querido establecer con el mundo. Dios y mundo quedan implicados en un mismo diálogo, operante en el mundo mismo como un único acontecer salvífico donde ambos quedan indisolublemente diferenciados y vinculados. Para esta salvación, para la aceptación de esta oferta de unidad y comunión final han sido creados el mundo y el hombre. Es la comprensión del todo plural y multifacético de la realidad como implicado en esta relación amorosa de alteridad con este Dios trino presente en la economía la que brindó a la teología una nueva clave de articulación e integración de la realidad.

2. Ambos aspectos, el de la unidad en la diferencia *en* Dios mismo en cuanto trino y el de la unidad en la diferencia de todo *con* Dios, no son

⁵ He desarrollado más extensamente el tema de la relación Dios-Mundo en K. Rahner en *Dios es comunión*, 61ss.

⁶ Cf. *MySal.* II, 366s, 388s, 400; M. DE FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus...*, 58ss.

sino la expresión de la única comunión de Padre, Hijo y Espíritu Santo que Dios mismo es y a la que quiere invitar a participar a toda la creación. La clave de bóveda de esta comunión *ad intra* y *ad extra* fue cifrada por Rahner en el concepto de *autodonación*⁷. La Trinidad es el misterio de la comunión por el amor. La Trinidad inmanente, la comunión que Dios mismo es, se abre entonces en el mundo y en la historia como donación de sí y oferta de participación al hombre. La salvación radica precisamente en esta autodonación como apertura a la comunión total, con Dios y con los otros. La autodonación es el lenguaje y la dinámica por la cual la comunión implica unidad y diferencia, en ella alteridad y *circummincessio* se constituyen e implican recíprocamente.

3. En este llamado a la mayor unidad, en esta comunión, no hay, sin embargo, una pura identidad final donde ya todo es uno y lo mismo. No hay unidad sin los diferentes y no hay alteridad sino en la unidad y la semejanza. El misterio Trinitario y el *indivise et inconfuse* con que se unen la naturaleza humana y divina en Cristo, expresan la clave de comprensión de este misterio amoroso de la mayor unidad en la más irreducible alteridad. Pero entonces esta comunión no es ya solamente un llamado, una vocación a la unión con Dios y con los demás como un objetivo final y una exigencia moralizante, sino también el fundamento ontológico más originario de todo lo real. Es sobre este fundamento comunional que la comprensión rahneriana de Dios, del mundo y de la relación Dios-mundo no se deja reducir al modelo de las sustancias individuales y autónomas, ni al modelo hegeliano de la identidad de la identidad y la no-identidad⁸. Su

⁷ Cf. *Dios es comunión*, 193ss. Para la definición del mismo Rahner de este concepto pueden verse como buenos ejemplos *HTTL* 7, 35-38; *SM* IV, 521-526; *LThK* IX, 627. Los especialistas en Karl Rahner coinciden en señalar la importancia de este concepto para toda su teología. Cf. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg 1994, 84; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner: Leben - Denken - Werke*, München 1963, 77; R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemässen Gnadentheologie*, en *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, hrsg. v. M. Delgado-Lutz-Bachmann, Diözesanakademie Berlin, Hildesheim 1994, 34-71, 36; B. J. HILBERATH, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Grünewald, Mainz 1995, 98ss. En el ámbito de lengua hispana ver, sobre todo, C. SCHICKENDANTZ, *Autotranscendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1999, 146ss, y la abundante bibliografía allí citada (esp. en nota 15).

⁸ Para las diferencias entre Rahner y Hegel ver nuestro trabajo *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

teología de la gracia, su cristología y su comprensión trinitaria buscaron vislumbrar el misterio de la mayor unidad en la permanente alteridad y diferencia. Esto supone entonces que el fundamento ontológico de todo lo real no es el Dios uno concebido a la manera de un principio uno monolítico, substancial y abstracto sino como acto intrínsecamente comunicativo, es decir, como relación que implica en simultánea originariedad, alteridad y unidad. Dios es siempre trino y sólo trino.

Resumiendo lo dicho, podemos establecer ahora tres aportes centrales del pensamiento de Karl Rahner a la teología trinitaria:

- 1) El axioma fundamental permitió encontrar en la Trinidad económica una clave teológica integradora para entender la realidad desde la relación creador-creatura como un diálogo salvífico que vincula historia y eternidad, immanencia y trascendencia, con una unidad que respeta la libertad y la diferencia.
- 2) La autodonación como concepto clave para comprender esta oferta y donación de amor que Dios mismo es, tanto *ad intra* y *ad extra* y por el cual se realiza la comunión en el amor.
- 3) La Trinidad inmanente como fundamento ontológico de todo lo real. De allí podemos concluir que si es la Trinidad la que funda el ser y lo hace desde y para la comunión que ella es, entonces se establece, en el mismo origen, la absoluta simultaneidad de la pluralidad como unidad y de la unidad como pluralidad. El misterio de la Trinidad revela que unidad y pluralidad se implican y reclaman en total simultaneidad originaria.

LAS DEFICIENCIAS Y PROBLEMAS ABIERTOS

Preciso es reconocer, sin embargo, que Rahner cometió también importantes errores e inconsecuencias que dejaron una enorme tarea abierta a la teología del siglo xx. Pero por eso mismo, puede decirse que en Karl Rahner incluso sus falencias se convirtieron en tarea, en motor y fuente inagotable de inspiración e impulso para intensificar la investigación, el debate y la profundización en el misterio divino. Por eso es importante registrarlas con claridad.

Señalemos muy brevemente las principales deficiencias dejadas por la propuesta rahneriana:

1. Hemos dicho ya que Rahner no quería partir de una difusa substancia una, trascendente y abstracta, sino del Dios personal y concreto que se nos entrega en la historia. Cuando nos referimos a Dios, tal Dios uno no es una pura substancia, sino mucho más concretamente el Dios Padre⁹. Rahner se basa para ello en la teología de los Padres griegos y en la teología del NT donde *ho Theós* (con artículo) se refiere casi sin excepciones a la persona del Padre¹⁰. Esta identificación del Dios Padre con el Dios uno sin más¹¹, sin embargo, no es tan inofensiva como pudiera parecer. En efecto, ella tiende a una nueva reducción de la divinidad y sus diferencias trinitarias *originarias*, al recapitularlas originariamente en la unidad de la única persona del Padre, ante quien el Hijo y el Espíritu podrían aparecer como poseyendo la naturaleza divina de una manera algo derivada y segunda. Sólo el Padre sería Dios en el sentido más propio y originario, a él le correspondería el ser persona divina *per se*, en sentido propio y *absoluto*. Frente a él, el Hijo y el Espíritu serían personas divinas, pero ya en sentido propiamente *relativo*¹². Con ello se ponía nuevamente en peligro la articulación entre unidad y diferencia que se había alcanzado.
2. Hemos señalado también el enorme aporte que significó para la comprensión de la revelación el concepto de autodonación. Sin embargo, el mismo Rahner no fue siempre consecuente con la riqueza de esa intuición. El amor, que debiera ser lo central en ese concepto, terminó siendo en su teología concebido como un momento casi segundo y derivado con respecto a la primacía del acto cognoscitivo. Tal como ocurría con la analogía psicológica,

⁹ Cf. nota 7.

¹⁰ Cf. *Theós en el Nuevo Testamento*, en ET I, 93-167.

¹¹ Llama la atención cómo Rahner habla muchas veces del Padre como identificándolo con la divinidad misma, por ejemplo, *MySal.* II, 400 nota 57, 418 nota 92; *SM.* VI 739s. Así habla del Padre caracterizándolo con términos como «misterio absoluto» o «infinito trascendente» que en realidad no se refieren a propiedades *exclusivamente* suyas. Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus...*, 63ss, 212s.

¹² Cf. *Dios es comunión*, 124. Obviamente, no estamos endilgando a Rahner un craso subordinacionismo. Se trata sólo de mostrar los peligros o las deficiencias que se hayan implicados en este modelo teológico. Es importante aquí el planteo de si el concepto de persona es intrínsecamente relacional para las tres personas divinas o si el Padre, en cuanto *origen*, detenta algún tipo de *personería* más originaria que el Hijo y el Espíritu, menos relativa, más absoluta.

en Agustín y en santo Tomás, también en Rahner el amor parece suceder al conocimiento. Así las procesiones divinas fueron entendidas también por Rahner desde la *táxis* que surge de la concepción del conocimiento y el amor como las dos actividades *proprias del* sujeto espiritual, y no desde la primacía óptica del amor como acto puro de ser¹³, acto primero e intrínsecamente relacional de donación, como el constitutivo primigenio mismo del acto de ser por excelencia, como la extática autodonación de sí que Dios mismo es, tanto en el seno de su realidad inmanente y trina como en su salida creadora y salvífica *ad extra*.

3. Esta misma insuficiencia es la que puede estar en el origen de la deficiente concepción rahneriana de la realidad personal divina. Es bien sabido que Rahner proponía, corrigiendo a Karl Barth, hablar de modos o «formas distintas de subsistencia»¹⁴. Hablar de tres personas en sentido moderno implicaba para él sugerir en Dios la existencia de tres centros de actos, tres autoconciencias, tres yo¹⁵. La propuesta de Rahner, por su parte, si bien evitaba tanto el triteísmo como el modalismo, no evitaba volver a caer en el rígido paradigma de la unidad. En efecto, si él quiere evitar pensar en tres yo es porque la Trinidad, aun cuando no sea comprendida como una substancia, sí está siendo pensada desde el modelo de un único sujeto, constituido en sí mismo como único yo autónomo, poseedor de sus actos propios, actos derivados y segundos respecto de su propia constitución subjetiva previa. El Hijo y el Espíritu pasan a ser entendidos como expresión y fruto de esos actos de conocimiento y amor, casi como actos del Padre, privilegiadamente identificado con la aseidad divina. Queda ya poco lugar para una comprensión de la Trinidad como realidad verdaderamente interpersonal. Así, sin notarlo, Rahner volvía a reducir la Trinidad a una unidad similar a la de la substancia sólo que entendida ahora como un único sujeto, identificado más en concreto con la persona del Padre, el verdadero y último sujeto de los actos divinos.

A pesar de todo, insistamos, estas falencias no deben hacernos olvidar el enorme impulso que la propuesta rahneriana imprimió a la reflexión

¹³ Hemos explicitado más largamente este problema en *Dios es Comunión*, 213ss.

¹⁴ Cf. *MySal.* II, 437.

¹⁵ Cf. *MySal.* II, 434ss.

teológica trinitaria. Tanto sus aciertos como estas carencias señaladas se convirtieron en la plataforma sobre la que la teología del siglo xx se lanzó a una profunda reelaboración de la doctrina trinitaria. Es más, como ya dijimos, precisamente estos puntos deficitarios fueron los que se convirtieron en los nuevos problemas abiertos a la discusión y definieron las cuestiones centrales que debía abordar y resolver un nuevo paradigma que pretendiera brindar una comprensión más honda, vigente y actual del verdadero Dios del amor y de la salvación. A partir de Rahner los teólogos se dedicaron en gran medida a buscar —en discusión con su propuesta— nuevas posturas y matices en torno a las grandes problemáticas de la relación entre Trinidad inmanente y económica, al problema de una mejor comprensión de las personas divinas, y al problema de *su* unidad, una unidad *personal en* esas mismas personas y *en su distinción*, y no tanto en una instancia unitaria distinta de ellas o en una dimensión más *esencial* o *substancial*.

A mostrar cómo son asumidos y reelaborados estos problemas por el nuevo paradigma de comunión estará dedicado el resto de esta exposición.

LAS NUEVAS PERSPECTIVAS Y SUPUESTOS

Antes de explicitar la manera propia del paradigma de comunión de enfrentar los grandes problemas recién delimitados, conviene dejar claramente asentados algunos trazos centrales del nuevo modelo trinitario.

Si entendemos por paradigma un modelo científico que por su particular coherencia y solidez se constituye en el verdadero arquetipo del modo de pensar y hacer ciencia de una época, que por la fuerza de su vigencia delimita el conjunto de las problemáticas a tratar, las perspectivas de su abordaje y el tipo de soluciones pertinentes¹⁶, podemos pensar que nos encontramos hoy frente al surgimiento de un tercer gran paradigma del pensamiento occidental. Ya he presentado en trabajos anteriores las características centrales de estos grandes paradigmas de la substancia, del sujeto y el nuevo paradigma de la comunión¹⁷. Aquí sólo los enun-

¹⁶ Cf. A. GONZÁLEZ, *El significado filosófico de la teología de la liberación*, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, ed. por J. Comblin - J. I. González Faus - J. Sobrino, Trotta, Madrid 1993, 145-160.

¹⁷ Primero en *La Trinidad en el horizonte de la comunión*: Stromata 59 (2003) 113-123, y luego más extensamente en *Dios es Comunión*, 251-280.

ciaremos muy brevemente para que quede más clara la novedad del enfoque del paradigma actual.

Ya hemos señalado que los dos paradigmas anteriores, el de la substancia y el del sujeto, estuvieron determinados fundamentalmente por la primacía de la unidad. La realidad sólo podía ser entendida e interpretada desde su referencia originaria y última a la unidad. Es en la unidad donde debe buscarse el origen, el principio y el fundamento de todo para que la realidad no se pierda en la pura dispersión de lo múltiple y contingente. Tal como en Parménides, el ser debe ser concebido como uno. Sobre este paradigma del pensar griego de la reducción de lo múltiple a la unidad, del singular a lo universal y de lo contingente y gratuito a lo necesario, se basó en gran medida el pensar occidental y su misma elaboración de la revelación cristiana¹⁸. Sea desde la primacía de la categoría aristotélica de substancia, sea desde la entronización del sujeto espiritual-racional de la filosofía moderna, era la unidad la que debía ser considerada como detentadora primera y originaria de la plenitud del ser. Frente a ella la multiplicidad, la relación, lo mudable, gratuito y singular quedaban relegados a un momento segundo y derivado, a la manera de efectos e imitaciones de esa causa única primera.

El giro copernicano de la substancia al sujeto, ocurrido con la modernidad, no cambió lo más radical de esta primacía de la unidad. Ciertamente que la primacía dada ahora al sujeto racional, al espíritu, vino a abrir un nuevo espacio a la relación. La substancia fue despojada de su presunta autonomía, quietud y aislamiento para mostrar que todo se constituye como despliegue y manifestación. Manifestación que implica siempre un cierto desdoblamiento, el despliegue del sujeto en cuanto él es quien se manifiesta, lo manifestado y el destinatario mismo de ese manifestar. La substancia dejó de ser concebida en su estática soledad y encierro para ser comprendida como la actividad de desplegar la propia esencia, la propia realidad y contenido poniéndolos, manifestándolos como hacia fuera de sí, en la realidad efectiva, para constituirse así en sí misma y cobrar su propia identidad, su saber de sí a través de ese despliegue. Pero otra vez aquí, a la postre, aún en la misma manifestación *ad extra*, en la pluralidad de sus momentos y diferencias, la substancia devenida sujeto ter-

¹⁸ Cf. J. C. SCANNONE, *Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un «nuevo pensamiento»*: Stromata 56 (2000) 32; M. ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Ed. Loyola, São Paulo 1996, 340.

minó siendo concebida como identidad procesual realizada por la reflexión del espíritu en sí mismo, como la actividad del propio autodespliegue, necesario para la autoposición del espíritu como toma de conciencia de sí, es decir, autoconciencia. Sin duda, la substancia fue puesta así en movimiento y relación. La relación, la manifestación extática de sí era convertida en un momento necesario e ineludible. Sin embargo, la relación era nuevamente devorada por la unidad, de nuevo incluida en la unidad como un momento suyo, propio de su mismidad. La alteridad y la pluralidad eran subsumidas como momentos del despliegue de la identidad del sujeto consigo mismo. Otra vez era la unidad la que volvía a prevalecer aunque ahora como mediada por la diferencia, como haciendo lugar en su propio seno, poniendo *dentro de él*, la realidad de la relación y de la diferencia¹⁹.

El paradigma de la substancia y del sujeto con su primacía de la unidad, ejerció un enorme influjo sobre el pensamiento teológico en general y sobre la doctrina trinitaria en particular. Una profunda brecha se abría entre la Trinidad de la revelación y la elaboración teológica de la Trinidad inmanente. Mientras que en la consideración del Nuevo Testamento aparecía con absoluta claridad la manifestación concreta de las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y la unidad divina era fundamentalmente entendida a partir de la plenitud de la relación de amor entre ellos tres, la teología presentaba el misterio trinitario a partir de una concepción más abstracta de Dios como esencia y substancia una. La analogía psicológica, a su vez, revelaba una ambigua asimilación del Dios trino con un Dios comprendido a la manera de un sujeto único en el que se distinguen y relacionan las actividades propias del sujeto espiritual: la de la inteligencia y la de la voluntad. Frente a la acción concreta de las tres personas divinas en el NT, la unidad, al ser concebida desde el analogado de la substancia y el sujeto, quedó algo atrapada en la aporía de reducir a Dios a la identidad de un único sujeto o a ser yuxtapuesta como un cuarto elemento junto a las personas divinas, o incluso, previo a ellas²⁰. En todo caso, esa *substancia divina* corría siempre el peligro de abonar la idea de Dios como una entelequia

¹⁹ El pensamiento hegeliano se convirtió en el máximo exponente de este paradigma del sujeto y el despliegue de su propia identidad. Hemos presentado los trazos esenciales de esta concepción y sus consecuencias en la teología trinitaria en *Trinidad y Comunión*, 15-83.

²⁰ Cf. *MySal*. II 367.

abstracta y difusa, sin un corolario específico en las SS.EE. Es sobre estas falencias que vino a hacer pie la teología trinitaria de Karl Rahner con sus advertencias y propuestas: el querer partir del Dios personal y concreto manifestado en la economía de salvación, el entender a Dios como amor de autodonación y como la expresión más absoluta y cabal de la mutua implicación de unidad y diferencia, vinieron a poner al descubierto las debilidades de un modelo que había perdido ya su vigor y su vigencia. Sonaba allí el llamado a reelaborar la teología trinitaria desde las nuevas perspectivas con que el hombre del siglo xx comenzaba a entender e interrogar a la realidad. Comenzaban a manifestarse ya las grandes premisas y las nuevas opciones a las que estuvo dedicado lo mejor de la teología del siglo xx. Esas perspectivas se han convertido hoy en el fundamento de un nuevo paradigma. Destaquemos sus presupuestos fundamentales:

1. La teología del siglo xx fue haciendo más patente que las categorías de substancia y sujeto resultaban ya insuficientes para dar cuenta de la complejidad de lo real²¹. La conciencia que el hombre de hoy tiene de la enorme riqueza y pluralidad de lo real, de la intrínseca relacionalidad, vinculación e interdependencia de todo, hacen que las categorías mismas del ser *per se* o la pretendida autonomía del sujeto sean contempladas como vagas abstracciones que han perdido ya su capacidad de señalar eficazmente

²¹ Es importante señalar aquí que no se trata de negar en nada la utilidad y pleno sentido que términos como *substancia, esencia, naturaleza, hipóstasis, etc.*, puedan tener en el contexto de las definiciones conciliares. Esos conceptos fueron los que en su momento parecieron resultar más idóneos para expresar la recta comprensión del misterio trinitario y cristológico y pertenecen por tanto de manera definitiva a la teología eclesial. Lo que se propone es seguir buscando en *el discurso teológico* otros conceptos que puedan ayudar a profundizar ese esfuerzo eclesial de clarificación e interpretación. Esa profundización debe ayudar, a su vez, a una mejor transmisión de *ese mismo misterio* insondable y *esa misma comprensión* señalada por el Magisterio de una manera cada vez más inteligible y vigente, más acorde al lenguaje y la cosmovisión del hombre de hoy. La teología consiste precisamente en ese esfuerzo de seguir elaborando *esas mismas verdades de la fe* desde moldes conceptuales y simbólicos cada vez más ricos, que respondan mejor a las nuevas preguntas y perspectivas del hombre, su cultura y su época. Respecto a los criterios sobre el uso y la posible renovación de los conceptos teológicos, ver lo que dice él mismo RAHNER en *MySal*. II 392ss, en particular acerca de la distinción entre la aplicación *lógica y óptica* de los términos, 395.

la realidad del misterio y su sentido²². Con ello queda cuestionada la validez y posibilidad de un principio concebido como una pura unidad monolítica, sin diferencia ni alteridad, sin una intrínseca relacionalidad primigenia, constitutiva y vinculante. La comunión no aparece ya entonces como un mero objetivo optativo y moralizador sino como la realidad ontológica más plena, fundamental y originaria, la que permite comprender la realidad como un todo plural intrínsecamente vinculado y vinculante.

2. Si Dios es amor es porque en Él el amor es el acto, la actividad y la vida misma de las personas divinas en comunión. Las personas no se definen entonces por sus *relaciones de origen* sino por su manera de *proceder* en el amor, por el lugar y la manera propia con que cada una realiza respecto de las otras el acto de amor que Dios es. Es necesario entonces buscar una comprensión del ser personal que implique este intrínseco y constitutivo estar relacionado con la pluralidad, con la diferencia y la alteridad. El ser personal incluye e implica a una la diferencia con los otros y la unidad con los otros. La unidad consigo mismo, la propia identidad sólo le es posible al ser personal como una *unidad-con*, dada sólo con la misma pluralidad, con la alteridad de los demás y su mediación.
3. Obviamente están implicados aquí los trazos de una nueva ontología²³. La estructura ontológica misma del fundamento abisal debe ser concebida como intrínsecamente plural. El ser ya no puede ser entendido a la manera de Parménides, sólo y sin más como *uno* sino como constitutivamente plural, diferenciado y vinculante, es decir, comunional. El paradigma de comunión implica un cambio de perspectiva teológica que ya no busca fundamentar y asegurar la unidad *de* la Trinidad (garantizándola en una

²² Aunque ciertamente hay todavía autores que sostienen que es imprescindible seguir pensando en una *esencia* o *substancia* como única manera de garantizar la *subsistencia* de la unidad divina. Algunos ejemplos destacados: E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, en CODA-ZAK (eds.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43; K. OBENAUER, *Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie*: ThPh 72 (1997) 188-215. Con más matices y tratando de integrar las nuevas perspectivas, ver también L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 121, y G. EMERY, *Chronique de théologie trinitaire*: RTh 99 (1999) 549. A propósito de esta discusión, ver *Dios es comunión*, 249-320.

²³ A esto apuntaba ya K. HEMMERLE en sus *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976. Cf. también GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 534ss.

substancia, en un sujeto, o en el origen fontal en la persona del Padre) sino la unidad de todo *en* la Trinidad, como realidad que es siempre *una y plural a la vez*. Ella se manifiesta como el único origen plural de lo real. No hay que buscar otro origen para ella o *en* ella. Ella es el origen último y real de la infinita riqueza de todo lo real.

Establecidos estos supuestos fundamentales, podemos ver ahora cómo son aplicados a las grandes problemáticas siempre abiertas en la teología trinitaria y que de nuevo habían quedado al desnudo con las críticas y las propuestas de Karl Rahner: la concepción de las personas, y su articulación en la unidad por la autodonación.

LAS PERSONAS

Hemos sugerido más arriba que el mismo concepto de persona²⁴ también tendió a ser interpretado en la teología desde las perspectivas de la substancia y del sujeto. Ambas líneas encuentran una larga tradición en la historia de la teología, donde se cruzan y entrelazan. A tal punto que puede decirse que el paso del paradigma de la substancia al del sujeto fue posibilitado precisamente por la idea de persona y la primacía de su valor ontológico, es decir, por la comprensión de la *arkhé* no como mera substancia autónoma, motor inmóvil, razón, bien, o esencia abstracta, sino más concretamente como el Dios personal propio de la tradición judeocristiana. En realidad, ya en los comienzos mismos de la discusión en torno a la búsqueda del término más adecuado para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, se muestran los primeros trazos de esta tensión entre esas dos perspectivas o modelos con que fue elaborada la com-

²⁴ Para una visión general del uso del término persona en teología puede verse: S. ÁLVAREZ TURIENZO, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, 45-77; D. GRACIA GUILLÉN, *Persona y Comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino*: Cuadernos salmantinos de filosofía 11 (1984) 63-106; G. ESSEN, *Person - ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*: ThRv 94 (1998) 243-254; L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 261-296; Íd., *La Trinidad...*, 65-135; GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 101-266; ZARAZAGA, *Dios es comunión*, 262-276.

presión del ser personal: la persona es, por un lado, libre y autónoma, ser en sí, ser *per se*, pero, por otro lado, es ser en relación, manifestación, comunicación y apertura. El Dios de Israel es el Dios de la absoluta trascendencia pero que también escucha y habla a su pueblo, se manifiesta en su ser manifestando al hombre su plan y su voluntad salvífica. Por eso el término persona fue así interpretado desde el entrecruce de ambas líneas como *prósopon* y como *hypóstasis*. En el primer caso, la persona tendía a ser identificada con un modo de manifestación, una manera de presentación y manifestación *ad extra*. En esta línea la persona podía ser identificada con los modos en que una naturaleza actúa, se muestra y relaciona. Se podría decir que el concepto de *relación* (en cuanto mostración o comunicación de sí a un otro) estaba ya fuertemente precontenido en esta idea de persona. La persona debe *actuarse* a sí misma, manifestarse, porque ella es en verdad precisamente el ser *sujeto* de actos. La idea de persona como *hypóstasis*, en cambio, empujaba a asociarla más a una realidad última y metafísica que se encontraría detrás de todos sus actos y manifestaciones, y casi independientemente de ellos. Se entendería así como lo más propio del ser personal ese sustrato último, íntimamente vinculado, por tanto, a la concepción de la *substantia*. Tal era precisamente la palabra latina que correspondía para traducir la expresión griega *hypóstasis*. Aplicado a la Trinidad, una perspectiva podía sonar a modalismo, la otra podía inducir a interpretaciones triteístas. Para todos era claro, sin embargo, que no hay en Dios tres *ousías*, esencias o naturalezas distintas²⁵. Por eso, desde el entrecruce de ambas interpretaciones en la teología clásica la persona fue siendo comprendida cada vez más como *existente concreto* y no tanto como *substancia*²⁶. La *esencia divina* una era entonces comunicada por el Padre (concebido como primer y auténtico portador de la substancia divina) al Hijo y al Espíritu Santo. Así, la substancia única sólo podía *ex-sistir* concretamente en las *hypóstasis*, en las *ex-sistencias* concretas de Padre, Hijo y Espíritu Santo²⁷. Como

²⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V 9, 10.

²⁶ Será la línea de elaboración de RICARDO DE SAN VÍCTOR en su *De trinitate* IV, 22 y 24, *PL* 196, 945ss. También Santo Tomás pareciera entenderla así cuando decide hablar de las personas como *subsistentes distintos*, ver *De pot.* 9, 4; *Sth.* I 29, 4. Es que en el fondo era ese el sentido que la palabra *hypóstasis* tenía ya en los padres griegos.

²⁷ Aunque en torno a este tema puede percibirse por lo general una gran ambigüedad. El problema de si Dios subsiste *sólo* en las personas divinas concretas o puede hablarse también de una cierta subsistencia propia de la naturaleza una como una

se ve, ambas concepciones, la de substancia y la de sujeto, se vinculan y complementan desde el comienzo en la comprensión teológica del ser personal. Cuando Agustín y Tomás elaboran su doctrina de las personas divinas como relaciones y relaciones de oposición bajo la analogía psicológica del único sujeto, estarán brindando la elaboración más plena de la Trinidad que era capaz de generar la síntesis de esos dos modelos de la unidad²⁸. Si se avanzaba yendo más allá en la línea de entender a las personas como verdaderos sujetos distintos, empezaba a surgir el peligro de tipo triteísta, advertido por Rahner, de un Dios entendido como una pura triplicidad de sujetos distintos, yuxtapuestos y autónomos, como tres yo diversos, centros de actos distintos y dispersos.

Los modelos más «sociales» de la Trinidad que surgieron a lo largo del siglo xx no hicieron sino invertir el problema. La unidad era colocada ahora casi como un fruto posterior, como un acto derivado de la libertad de los sujetos divinos, concebidos a la manera del sujeto autónomo moderno²⁹. La relación volvía a ser puesta como un momento derivado y segundo y no como un elemento constitutivo y primigenio del ser personal. ¿Cómo entender la persona de manera que no sea comprendida como una realidad de tipo substancial, autónoma, donde la relación termina pareciendo algo que le adviene *después*, o que es puesto por ella

subsistencia absoluta en Tomás y otros autores clásicos es todavía motivo de debate. Cf. K. OBENAUER, *Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie*: ThPh 72 (1997) 188-215.

²⁸ Donde la unidad termina de alguna manera subsumiendo la pluralidad, la relación y la diferencia. En la analogía psicológica Dios es finalmente pensado desde el modelo de un sujeto espiritual único. Las personas son entendidas como diferencias reales, *subsistentes*, pero en las que no termina de explicitarse una realidad que alcance el mismo nivel de densidad ontológica que la única substancia divina, único sujeto verdadero. Las personas divinas aparecen así como sub-personales, como operaciones, funciones o actos *del* sujeto. Pero también aquí se observa clara la oscilación entre la comprensión de persona como realidad intrínsecamente relativa y su comprensión como realidad absoluta y autónoma. El mismo Agustín, a pesar de su analogía psicológica y aun entendiendo a la persona como relación, llega a decir en otro lado que el Padre «*en sí mismo es persona y no con relación al Hijo o al Espíritu Santo...*». *De Trinitate* VII 6, 11 (la cursiva es nuestra). La pregunta que debemos formularnos es si en verdad es posible ser persona si no es en *relación a y desde* otra persona.

²⁹ Es la crítica que en su momento se le hiciera a Joaquín de Fiore (DH 803ss) y que hoy podría hacerse, por ejemplo, a la postura de Moltmann al sostener que en la Trinidad «el Dios uno es un Dios *unido*», es decir, unificado. *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1986, 167.

como acto de un sujeto ya constituido? Persona y teología trinitaria se muestran como realidades íntimamente vinculadas. Por eso surge ya aquí, en torno al concepto de persona, la pregunta que siempre acicatea a la teología trinitaria y que W. Müller formula con claridad: «¿Cómo se dejan relacionar la substancia y alteridad, lo uno y lo múltiple? ¿Qué figura teológica nos permite hoy hablar de un Dios en tres personas? ¿Qué concepto de persona es más apto para expresar la plenitud de la vida divina trinitaria?»³⁰.

Para ello, una nueva perspectiva teológica debía enfrentar el desafío de formular una comprensión de la persona que pudiera superar los estrechos marcos de la rígida unidad de la substancia y del sujeto.

El nuevo modelo de comunión de la teología trinitaria propone por ello comprender las personas divinas precisamente como personas y no como meras substancias, diferencias o relaciones *de* o *en* una unidad previa (*lógicamente* hablando), entendida como substancia o como sujeto. Esto implica una clara opción por comprender la Trinidad immanente desde su propia donación en la economía salvífica, tal como la Trinidad se nos ha dado a sí misma porque sólo así es como ella es: Padre, Hijo y Espíritu Santo. No es imprescindible entonces acudir a las categorías de substancia o sujeto. Lo que sí es necesario es mostrar que tal proceder, es decir, el partir de las personas divinas concretas, en la diferencia real con que se han manifestado en la economía, no atenta contra la realidad de la unidad divina. Partir de las personas divinas concretas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como tres *verdaderas y cabales personas* no destruye en nada la fe en el Dios único. Habrá que mostrar, por tanto, cómo persona y comunión son en Dios dos términos que se implican y complementan mutuamente sin que ninguno detente ningún tipo de prioridad con respecto al otro, ni abrir una nueva forma de cuaternidad y yuxtaposición. Es que personas y comunión designan en Dios una y la misma realidad de las tres personas en su constitutiva implicación recíproca.

Cierto es que ya Agustín y Tomás habían brindado una profunda comprensión de la persona como relación. Sin embargo, la relación era en el fondo considerada la más de las veces como una relación-*de*. Era necesario poner la relación dentro de un marco, contexto o supuesto previo,

³⁰ *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, EOS, St. Ottilien 1996, 53.

ya fuera ésta la substancia divina única o una cierta realidad subjetual divina anterior (*lógicamente* hablando) a sus propias relaciones³¹.

El paradigma de la comunión, en cambio, propone una comprensión de la relación como acto constitutivo del ser personal en cuanto tal, es decir, como acto que es a la vez y simultáneamente constitutivo-comunicativo. Desde esta perspectiva la persona deja de ser entendida a partir de una ontología de la substancia y el sujeto para ser comprendida a partir de una ontología (o de una fenomenología) del don y de la recepción, una ontología del acto de amor que implica ser en sí sólo como donación-recepción de sí, es decir, relacionamente. La persona es precisamente el ser de la relación. Es el ser que sólo puede ser en sí por su *constitutiva relacionalidad y vinculación* con la realidad y su pluralidad propia, con la diferencia y la alteridad. Si es cierto entonces que la persona constituye la comunidad, también es igualmente cierto que es la comunidad la que constituye a la persona en cuanto tal. Es su constitutivo estar referido a la comunidad, a los otros y sus relaciones mutuas, percibiéndose a sí mismo como otro con ellos, vinculado y semejante, lo que hace a una realidad ser persona. La persona es aquella inteligencia sentiente³² abierta a la realidad y vertida hacia ella, que se percibe y siente a sí misma en cuanto recibiendo desde fuera de sí, por su intrínseca vinculación y diferenciación con lo otro en cuanto otro irreductiblemente distinto, ocupando su propio lugar en la configuración de lo real como vinculado y vinculante. La persona verifica el acto de ser como acto originario de donación en el amor, en tanto que ella realiza su propio ser como algo recibido, que le es dado desde fuera, desde otro³³, y que sólo es, vive y se realiza en referencia a los otros, como comunicación extática de sí, como vinculación con la realidad, por la relación personal hacia los otros, con los otros. El amor no es entonces el *acto de un sujeto* previamente constituido. Es el acto por el cual el ser personal es persona: dándose y recibiendo desde y hacia otros como constitutiva referencialidad extática. El ser personal sólo es puesto en la existencia como acto de donación y recepción de sí. Se ve aquí el error de querer comprender

³¹ Ya hemos señalado algunos autores actuales que siguen pensando en esa línea, ver nota 22.

³² Son términos de X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1984.

³³ Y esto aunque la persona rechace explícitamente la existencia de un Otro con mayúscula. En todo caso, la persona se sabe como advenida a la existencia, desde fuera de sí, no siendo ella la causa de su propia existencia.

a la persona desde la categoría de substancia o de sujeto: si hay algo que la persona no es ni puede ser es puro ser *per se*. Las personas sólo pueden ser personas en virtud de la relación que las vincula y nunca como mera unicidad autónoma. No existe ni puede existir un ser personal en el puro aislamiento vacío, sin relación ni alteridad que la constituyan. El ser personal sólo puede darse en el seno de una comunidad humana, en íntima referencia al otro y su respectiva relacionalidad y apertura.

En Dios, estas características generales del ser personal se cumplen de manera superabundante, con la plenitud más absoluta. Dios es comunión interpersonal de amor, comunión de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las personas divinas se constituyen precisamente en virtud de que ellas realizan en toda su perfección el movimiento infinito de donación y recepción, este vivir dándose y recibéndose sin límites las unas desde y hacia las otras, en mutua constitutividad amorosa. Pero eso es sólo una generalización de lo que sería común a todas ellas. En realidad, cada persona divina realiza ese doble movimiento amoroso de una manera única e irrepetible en cuanto que cada una se da y se recibe de una manera que es sólo suya propia y que, a su vez, le es dada por la particular inserción personal en la vinculación con cada una de las otras. También en Dios es la particular manera de relacionarse y vincularse con el otro en cuanto otro, en su singularidad y en su totalidad, lo que constituye la realidad peculiar e irrepetible de cada ser personal. Por eso en Dios la perijóresis no es un puro *estar* de unas personas en las otras sino el mutuo constituirse por la donación-recepción en el amor. Porque las personas divinas son este darse y recibirse de manera total y superabundante, es que se abren libremente en una nueva y continua donación *ad extra*, para crear y vincularse también comunionalmente con lo no-divino, con lo otro del mundo, de lo temporal y finito.

Cada persona trinitaria realiza su particularidad personal en cuanto realiza ese dinamismo amoroso de donación y recepción de sí, de acción-pasión, de una manera infinita, propia y diferente. El Padre como donación y recepción respecto del Hijo. Él es la donación absoluta pero que, por eso mismo, no puede constituirse como Padre sino como recibéndose a su vez a sí mismo desde y por la aceptación filial y la donación eucarística de sí del Hijo. El Hijo que se vive como enteramente recibido desde el Padre pero sólo entregándose a su vez en filial acción de gracias, aceptando su filiación, mediando y confirmando así la paternidad del Padre. El Padre diciendo al Hijo como su propio Verbo y el Hijo acep-

tándose como Verbo desde el Padre, y diciendo a su vez, ¡*Abba!*, se constituyen recíprocamente en el amor en la simultaneidad de su relación Padre-Hijo³⁴. Este Hijo, en cuanto se encarna, nos manifiesta el núcleo mismo de la filiación en la que somos originados y a la que estamos invitados. Nuestro ser personal se realiza también, al igual que el del Hijo, como primordial recepción de sí desde otro, como advenimiento de la vida y el ser desde otro, desde el Padre, que constituye la propia realidad como invitación a la aceptación y la entrega. Así, la propia recepción de sí es también recepción del ser del otro como donación-recepción. La persona es recepción-donación en mutua constitución, sólo posible en virtud de una realidad originariamente constituida como *comunión comunicativa*.

El Espíritu por su parte, realiza y recibe el ser personal como lo otro distinto del amor del Padre y el Hijo, como *condilectus* de ese amor. Él es quien consume de manera personal el amor del Padre y el Hijo como un amor único y distinto, como realidad objetiva y objetivante del amor que ellos conjuntamente constituyen. La diversidad del amor del Padre y del Hijo, su mutua donación y recepción, se une ahora en un nuevo movimiento de amor único conjunto. En la línea de Ricardo de San Víctor, el Espíritu Santo es aquel que da una nueva y única direccionalidad común al amor del Padre al Hijo diverso del amor del Hijo al Padre. Padre e Hijo, contrapuestos en la direccionalidad de su amor, confluyen en el Espíritu como en un destino común de su amor, en el que se encuentran, unen y plenifican. El Espíritu Santo, a su vez, realiza su ser personal como quien se recibe y se dona por el gozo de ese amor mutuo, que lo genera como un nuevo movimiento de recepción-donación, como *condilectus* real y personal de ese amor conjunto, es decir, como *agápe*, encuentro objetivo y consumación³⁵. Él es la realidad viviente y personal que se reci-

³⁴ De allí la necesidad de entender también a la persona del Padre como intrínsecamente relativa y nunca como absoluta. Que el Padre sea *origen* es posible sólo ya en el seno de una relación trinitaria. Acerca del problema del Padre como *persona absoluta* ver lo que hemos dicho en *Dios es comunión*, 276-280.

³⁵ En esta línea de reflexión de Ricardo de san Víctor se inspiran en gran parte las propuestas de otras analogías trinitarias de tipo social o familiar como la de W. MÜLLER, *Die Theologie des Dritten*, 69-88, esp. 72ss, 81. También para H. U. VON BALTHASAR el tema del matrimonio y su fecundidad deben ser considerados desde su carácter de imagen de la Trinidad (ver, por ejemplo, *Teológica II*, Encuentro, Madrid 1997, 60ss), pero no para ser proyectados *en* Dios, sino, al revés, fundamentados y comprendidos *desde* Él. En su *Teodramática* se ve cómo la elaboración de la sexuali-

be desde la donación conjunta del Padre y el Hijo devolviéndole su propia donación como objetivación de ese amor, como plenitud de la recepción-donación que confirma y consuma el amor mutuo como un nuevo principio de amor único.

Todas las personas divinas realizan entonces ese amor que ellas mismas son como movimiento de donación-recepción, pero todas lo realizan de una manera absolutamente irrepetible.

La Trinidad en sí misma es la más infinita y perfecta realización del amor. Pero ese amor ha querido desbordarse. La Trinidad se abre, en virtud de su propia plenitud infinita, en nueva donación extática hacia lo no-divino. En el Espíritu, el Dios comunión se derrama fuera de sí provocando el mundo plural de los hombres como nueva posibilidad de comunión. Donándose Él a lo creado, inhabitándolo, Él convierte a lo creado mismo, en nuevo poder de recepción-donación. Esta apertura de la comunión funda toda comunidad humana como imagen y semejanza del Dios comunión. Porque el Padre ha enviado al Hijo y él ha introducido nuestra naturaleza en el seno comunional de la Trinidad³⁶ es que ahora el Espíritu invita al mundo, por su propia donación divinizante, a abrirse a esa comunión de amor que el Padre y el Hijo han ofrecido y realizado en el mundo mismo.

LA COMUNIÓN

Por eso hablar de tres personas no implica triteísmo. No se trata de tres sujetos autónomos ni de tres substancias. La pluralidad no implica aquí el rompimiento de la unidad sino que la posibilita. Por eso no es necesario remontarse más allá de la Trinidad, a una causa última estrictamente una. Ya M. Heidegger, con su denuncia de una «caída en olvi-

dad y fecundidad humanas (II, 339-356; III, 263ss) son recogidas y fundamentadas en la diferencia de las relaciones entre las personas divinas (esp. V, 80ss) de las cuales es imagen «la contraposición del hombre y la mujer» (III, 313). Cf. también ÍD., *Die Würde der Frau*, en *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 134-141. Para una buena introducción y aproximación crítica a los límites de esta contraposición planteada por Von Balthasar, ver C. SCHICKENDANTZ, *La polaridad «masculino-femenina» según Hans Urs von Balthasar*, en *Mujeres, género y sexualidad*, ed. por ÍD., DUCC, Córdoba 2003, 233-292.

³⁶ Cf. LADARIA, *La Trinidad...*, 29ss, 52-62, esp. 56.

do»³⁷ de la pregunta por el ser y su percepción crítica de la filosofía como onto-teo-logía³⁸, puso las bases para un nuevo pensamiento que no buscara el fundamento de lo real en un ente supremo o una substancia previa sino en el abismo mismo de la diferencia. El ente nos remite más allá de sí, hacia el fundamento abisal, precisamente como origen ya no-entitativo, que manifiesta su riqueza infinita en el don del ser como acto comunicativo suyo. El acto de ser de la interminable pluralidad de los entes es ya un acto comunicativo que remite a un fundamento que está más allá, más allá de los entes y de sus limitadas relaciones. El amor comunicativo como expresión de la gratuidad del don es así el fundamento relacional y primigenio de lo donado mismo. Ese acto primigenio es infinitamente mayor que lo donado pero revela en la donación y lo donado mismo su ser amoroso, relacional, personal. En esta línea, la actual propuesta filosófica de la nueva fenomenología (sobre todo de la escuela de París)³⁹, puede brindar a este paradigma teológico un nuevo aparato conceptual que, superando a Kant, Heidegger y Husserl, vea el aparecer mismo del fenómeno como testimonio viviente y locuaz del aparecer mismo como don, como evento comunicativo de una donación originaria. El acto mismo de la donación implica relación, alteridad y diferencia. Pero entonces la unidad de la realidad plural no necesita ser garantizada por el establecimiento de una realidad previa y abstracta de tipo substancial. La unidad de la realidad reside en el acontecer mismo del aparecer como evento de una donación originaria, como acontecer único pero constante, múltiple, inagotable y siempre nuevo de la autodonación del amor infinito. El hecho de que sea la pluralidad inagotable de lo real el lugar donde se manifiesta el acontecer de la permanente donación, revela la intrínseca constitución comunional y amorosa de un fundamento intrínsecamente relacional. Es esta donación comunional del origen la que constituye la unidad comunional de lo real-plu-

³⁷ *El ser y el tiempo*, trad. por J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1968 11.

³⁸ Ver, por ejemplo, *Identidad y diferencia*, ed. por A. Leyte, Anthropos, Barcelona 1990, 98-157. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Pamplona 1997, 128ss.

³⁹ Nos referimos a autores que como Jean-Luc Marion proponen, superando al mismo Heidegger, una fenomenología que permita a Dios ser Dios, no sólo más allá del ente, sino también más allá del ser, entendiendo el origen mismo no como substancia, sino como don. Ver, por ejemplo, su obra *Dieu sans l'etre*, Fayard, Paris 1982. Cf. también P. GILBERT, *El acto de ser: un don*: Revista de Filosofía 22 (1990) 28-52.

ral. La comunión es la unidad de los diferentes y la alteridad de la unidad. No es necesaria otra realidad que garantice la unidad, ni en Dios ni fuera de él.

Si hablar de tres personas no implica tres sustancias o sujetos, tampoco implica, sin embargo, entenderlas como relación *de* otro o *en* otro. La persona no es un sujeto o una sustancia que *después* se pone en relación.

La relación no tiene por qué ser comprendida sólo como el acto de un sujeto constituido con anterioridad a ella y en el cual ella sólo puede subsistir como *su* acto. La relación, en cuanto acto comunicativo, puede ser comprendida ahora también, desde una ontología del amor, como lo intrínsecamente puesto a una con el acto comunional originario del amor como movimiento de donación-recepción. La comunión implica a una tanto a los amantes-amados como la misma relación amorosa que los constituye, precisamente en lo que son, amados-amantes. La comunión es una realidad tal que implica siempre a una los polos personales diversos y la multifacética relación plural entre ellos. No se trata, por tanto, de un acto que pueda nacer ni terminar en la identidad de un único sujeto. El acto de amor en cuanto relación comunicativa entre los nunca-uno-solo, es un acto que implica, a su vez, la unidad de esos distintos en cuanto intrínsecamente vinculados entre sí y con lo real. Es un acto que implica singularidades diversas en íntima unidad relacional. El amor no es entonces un acto de una sustancia o un sujeto previo sino un acto comunicativo que implica en absoluta simultaneidad existencial seres personales realmente diversos que sólo son tales en virtud de las relaciones mutuas de donación-recepción. Nos ubicamos aquí en la misma línea tomista de superación de la categoría de sustancia en la dinámica concepción del ser como acto. Pero aquí se vuelve absolutamente diáfano que el acto de ser *lo que se es*, el acto de ser *tal sustancia*, es superado, traspasado por la prioridad del acto comunicativo como acto relacional y personal de donación-recepción. La comunión no es, por tanto, mera unión de los originariamente dispersos sino una realidad que abraza e implica unidad y diferencia en un mismo acto originario de amor⁴⁰.

A partir de esta concepción de la comunión trinitaria, también la pluralidad de lo real pierde su rostro amenazante de caos y yuxtaposición

⁴⁰ Cf. G. GRESHAKE, *Der Ursprung der Kommunikationsidee: Communicatio Soc.* 35 (2002) 3-26, quien a su vez se inspira en H. U. VON BALTHASAR, *Communio. Ein Programm: IkaZ* 1 (1972) 4-17.

para revelarse como expresión cabal de la unidad de un todo vinculado y vinculante, es decir, comunional. Todo lo que es obtiene su ser como donación y su peculiaridad por el modo de estar insertado en la relación con la pluralidad de lo real. Lo propio del ser personal es que en él esta relación no es sólo una mera actividad o estado dado de suyo con el conjunto de lo real, sino que además él mismo se constituye como identidad propia, distinta y peculiar por su propia percepción de este estar vinculado y vinculándose de una manera única e irrepetible. En él la relación se eleva a auténtico proceso de donación y recepción libre, aunque sea, claro está, con una libertad siempre finita y condicionada por lo real. El singular obtiene así su propia singularidad de su peculiar vinculación en el todo relacionado de lo real. A su vez, es esa presencia suya particular y vinculada lo que constituye a cada otro en una singularidad otra, diferente, irrepetible y siempre irreducible a la identidad. El singular no se pierde en la totalidad porque él es así constitutivo esencial de cada otro que sólo en relación con él en cuanto otro puede ser lo que es. No hay una unidad anterior ni posterior a la de la misma pluralidad sino una mutua implicación en el acto de amor que se constituye a sí mismo como íntima relación de donación y recepción en la alteridad.

Como bien dice Gisbert Greshake: «Por esta razón, ni lo uno ni lo plural tienen prioridad, sino que el ser es diferencia en unidad, o, mejor dicho, el ser es justamente la mediación perijorética de unidad y pluralidad, de identidad y diferencia»⁴¹.

Esta comunión es además un modo de relación que traspasa así largamente los estrechos límites del diálogo yo-tú. En ella la plenitud del amor implica una donación que supera la cerrada relación de oposición de los distintos en la comunión del yo y el tú en el tercero, en el *condi-lectus* como objeto común de amor⁴². La comunión implica una relación perijorética que sea no sólo un amor que distingue a las personas por la diferencia de lo amado sino que también los una e identifique en la apertura a un amor común, que completa y plenifica la perfección del amor

⁴¹ *El Dios uno y trino*, 542.

⁴² Cf. En esta línea de Ricardo de San Víctor, ver J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-theologie*, Knecht, Frankfurt a. M. 1986, 314ss; Íd., *Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitarischer Analogie*: ThPh 61 (1986) 161-175, esp. 171; Íd., *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, esp. 55-89; W. MÜLLER, *Die Theologie des Dritten*, 69-88, esp. 72ss, 81.

en lo amado por ambos. Es el amor lo que hace a las personas divinas ser *personas* y la infinitud de ese amor personal y perijorético el que las constituye en personas *divinas*.

Sólo esta comunión que Dios es puede fundar la Iglesia y la comunión a que Dios invita. Se trata de una comunión que es siempre eclesial y personal. Cristo realiza el acto supremo de donación de su vida como donación eucarística. En efecto, la entrega total y definitiva de su vida y del Espíritu es realizada como en íntima vinculación con la donación del Padre, que ha entregado todo poniéndolo en manos del Hijo, y con el nuevo llamado a ser uno con él, como él es uno con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo. La comunión de las personas divinas es el fundamento de la comunión eclesial y humana que llama a todos los hombres a ser discípulos, bautizados para la comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (Mt 28,19).

Por ello la sociedad humana puede aspirar a algo más que a la mera observancia de unas leyes que favorezcan la convivencia y a ser entendida como fundamentada en una suerte de consenso posibilitado por algún tipo de pacto social, ancestral y utópico. Ese modelo sigue suponiendo una comunidad humana que es mero resultado de la suma de individuos originariamente autónomos y aislados. Por el contrario, el paradigma de comunión entiende a la comunidad humana como la realidad más propia del ser personal, cabal expresión del acto comunicativo intrínseco al ser personal. Donde la relación es lo que hace posible el ser personal y el ser personal el que hace posible la comunidad. En unidad con la pluralidad la persona está invitada a recibirse a sí misma desde los otros y a convertirse en donación y donación de amor, y la sociedad a ser el lugar que hace posible al ser personal, único e irrepetible, plenificarse en la comunicación y la integración con los otros. Sólo así, entendiéndose como el espacio de la solidaridad y la comunión, la sociedad es más que mera multiplicidad de individuos, es verdadera comunidad personal, humana. Porque la comunión es su origen, su vocación y su destino.

CONCLUSIÓN

El paradigma de comunión implica una teología que supera tanto las categorías de substancia y de sujeto como la necesidad de una persona divina absoluta que pueda hacer las veces de origen único de la Trinidad.

Ni el Padre ni el Espíritu deben ser identificados de una manera especial o exclusiva con la esencia de la divinidad o con el Dios *causa sui*. Todas las personas son y se constituyen recíprocamente en su perijorética donación comunal.

La *circumincessio* implica una real «dependencia» y relatividad entre las personas divinas. No hay allí personas más especialmente absolutas que otras. El Padre no es Padre por su realidad personal y relacional, por un lado, y Dios en virtud de una esencia única, por otro. Cada persona divina es amor total de comunión porque pone en juego infinitamente su realidad personal en la donación-recepción total de sí a las otras y desde las otras. De tal manera que cada una está desde siempre constitutivamente puesta realmente en manos de las otras. El Padre es Padre por su donación paternal absoluta pero porque sólo puede ser Padre por la mediación de la aceptación y recepción de esa paternidad por parte del Hijo y del Espíritu. Podríamos decir entonces: las personas divinas no son personas por sus relaciones y Dios por su esencia común, sino que todo lo que ellas son está puesto en juego en este ser y estar recíprocamente referidas a su comunión perijorética, en una entrega que lo espera todo de la recepción y la donación de las demás. Es esto lo que se revela en la vida de Jesús y en su Pascua. En la entrega de Jesús a la muerte y la resurrección se manifiesta en plenitud la realidad de este mutuo entregarse confiadamente de las personas divinas. Ellas se ponen recíprocamente en manos de las otras, para poner así también la comunión que ellas son en manos del hombre, a la espera de su aceptación.

Dios es comunión, comunión interpersonal de amor. No hay comunión sin personas. No hay personas sin comunión.

El paradigma de comunión brinda un nuevo cauce para una visión integrada e integradora de la realidad. No es necesario ya reducir la pluralidad a pura apariencia o la multiplicidad a mera identidad final. La comunión invita a respetar la dignidad y realidad de lo singular en su constitutiva pluralidad, de lo gratuito, lo contingente y lo relativo como expresiones finitas de la alteridad infinita divina.

Karl Rahner buscaba superar en la teología una dualidad extrínseca que tendía a dividir demasiado a Dios del mundo, poniéndolos en planos algo superpuestos y lejanos. La autodonación fue la clave que él nos brindó para articular de una manera nueva y profunda la unidad y la diferencia. Sobre esa intuición, el nuevo paradigma encontró en la comunión trinitaria el fundamento originario uno y plural de lo real. En las perso-

nas divinas mismas y en sus relaciones divinas de comunión, el hombre de hoy está invitado a descubrir las claves de su mundo, de su historia y su destino. La comunión hace posible comprender al mundo precisamente a partir de Dios, con Él y en Él, a su imagen y semejanza, como una nueva expresión y realización *ad extra* de su propia realidad de comunión interpersonal.

Decía Karl Rahner que el hombre de esta nueva época, «el cristiano del futuro o será un *místico*..., o no será cristiano»⁴³. Con ello quería señalar que sólo podrá creer quien sea capaz de descubrir y experimentar en la misma pluralidad de su mundo, de su sociedad tan multifacética y a veces contradictoria, la presencia del amor divino, la unidad comunional de lo real. Sólo se puede ser auténticamente cristiano si es capaz de experimentar la riqueza y la comunión infinita del amor en la misma pluralidad de lo real. Es esa mística propia de la fe trinitaria la que puede hacer capaz al hombre de hoy de descubrir y realizar en el mundo la comunión a que Dios lo invita, la comunión que Dios mismo allí manifiesta, la comunión que Dios mismo es.

⁴³ *Espiritualidad antigua y actual*, en ET VII, 25.