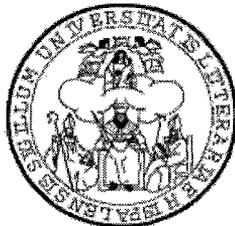


R.35060

Fa
108



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Área de Filosofía

Programa: Hombre, Naturaleza y Cultura

Línea de Investigación: Antropología

TESIS DOCTORAL

***EL AMOR DE AMISTAD
EN LAS
RELACIONES TRINITARIAS***

***UN ESTUDIO SOBRE
RICARDO DE SAN VÍCTOR Y LEONARDO
BOFF***

DOCTORANDO: MANUEL FRANCISCO GÓMEZ GONZÁLEZ.

DIRECTOR DE LA TESIS DOCTORAL:

PROF. Dr. D. JACINTO CHOZA ARMENTA.

Manuel F. Gómez González

Jacinto Choza Armenta

Facultad de Filosofía

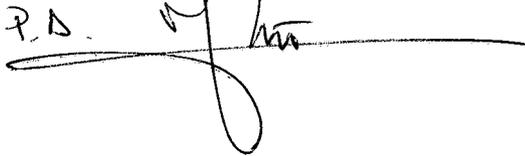
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SECRETARIA GENERAL

Queda registrada esta Tesis Doctoral
al folio 074 número 348 del libro
correspondiente.

Sevilla, 6 de Septiembre de 2006

El Jefe del Negociado de Tesis

P.D.

A large, stylized handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to be the name of the official.

X TD FA-108

617750791
011608018
23560812

ÍNDICE

0.- INTRODUCCIÓN.....	3
1.- LA AMISTAD EN EL MUNDO CLÁSICO Y MEDIEVAL.....	21
1.1. Concepción de la amistad en Platón.....	22
1.2. La amistad en Aristóteles.....	26
1.3. La visión cristiana del amor: <i>el ágape</i>	31
1.3.1. La amistad en la Biblia.....	48
1.3.1.1. La amistad de David y Jonatán.....	49
1.3.1.2. Dios amigo del hombre.....	56
1.3.1.3. La amistad del <i>Maestro</i>	59
1.3.2. La amistad en Elredo de Rieval.....	65
1.3.3. Tomás de Aquino y la amistad.....	70
2.- LAS RELACIONES DE LAS PERSONAS DIVINAS EN RICARDO DE SAN VÍCTOR.....	80
2.1. Contexto histórico de Ricardo de S. Víctor.....	80
2.1.1. El siglo II y la Escuela de San Víctor.....	80
2.1.2. Ricardo de San Víctor: vida y obras.....	83
2.2. Contexto trinitario: su Tratado <i>De Trinitate</i>	86
2.2.1. Cuestiones de Método.....	91
2.2.1.1. <i>La fe está al principio</i>	91
2.2.1.2. <i>La inteligencia de la fe</i>	93
2.2.1.3. <i>Las razones necesarias</i>	94
2.2.1.4. El método.....	96
2.2.2. Los Contenidos del <i>De Trinitate</i>	101
2.2.2.1. La existencia de Dios (Libro I).....	101
2.2.2.2. Los atributos de Dios (Libro II).....	103
2.2.2.3. El amor en Dios requiere pluralidad (Libro III).....	104
2.2.2.4. La definición de persona (Libro IV).....	110
2.2.2.5. Las Personas Divinas (Libros IV y V).....	115
2.2.2.6. Los nombres propios de las Personas (Libro VI).....	123
2.3. El concepto existencial-relacional de persona.....	125

3.- LA AMISTAD ENTRE LAS PERSONAS DIVINAS SEGÚN LEONARDO BOFF.....	139
3.1. Contexto histórico de Leonardo Boff.....	141
3.2. La obra trinitaria de Boff.....	144
3.3. Trinidad como Comunión.....	152
3.4. La <i>perijóresis</i> como común-uniión de las personas.....	157
3.5. Trinidad y amor perijorético.....	161
3.6. Respectividad y relacionalidad.....	165
3.7. Dios como Amistad.....	168
3.8. La comunión trinitaria: crítica e inspiración de la sociedad humana.....	174
3.9. El misterio trinitario: buena noticia para los pobres.....	175
4.- APERTURA DE LA PERSONA EN RESPECTIVIDAD. EL ENFOQUE ZUBIRIANO.....	192
4.1. La apertura de la sustantividad humana.....	194
4.2. Qué es ser persona.....	197
4.3. El “de suyo” y la “suidad”.....	201
4.4. <i>Personalidad</i> y personalidad.....	203
4.5. Persona y libertad.....	205
4.6. La persona como <i>respectividad</i>	208
4.6.1. El concepto de <i>respectividad</i>	208
4.6.2. Respectividad de la persona: la apertura a los demás.....	215
4.6.3. La versión a los demás.....	217
4.6.4. La vinculación.....	219
4.6.5. La apropiación.....	225
5.- CONCLUSIONES.....	234
6.- BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS DE INTERNET.....	254
6.1. Fuentes.....	254
6.2. Monografías.....	257
6.3. Artículos.....	264
6.4. Obras de Documentación.....	267
6.5. Tesis Doctorales.....	268
6.6. Recursos de Internet.....	271

INTRODUCCIÓN.

Un fantasma recorre actualmente nuestro mundo: ¡el fantasma del fundamentalismo religioso! Los tristes y violentos sucesos que estamos viviendo en nuestros días respecto al terrorismo islamista integrista parecen poner nuevamente contra la pared a la razón y al sentido común, a todo aquello que nos pueda llevar al diálogo, a la comunión entre las razas, a los pueblos, las culturas y las distintas religiones de nuestra tierra¹.

La tolerancia, ciertamente, no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni en el comportamiento con sus fieles ni en su actitud ante la sociedad. La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos. En su relación con la sociedad han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza; por lo mismo, el diálogo interreligioso ha brillado por su ausencia. Lo que no puede sorprender. Una de sus prácticas más extendidas ha sido la intolerancia, que hoy

¹ E. MOUNIER, *El Personalismo*, Obras Completas, Tomo III (1944-1950), Sígueme, Salamanca 1990, p.473: "...para quien contempla el espectáculo de los hombres y no es ciego a sus propias reacciones, esta verdad no es evidente. Desde el comienzo de la historia, los días consagrados a la guerra han sido muchos más que los consagrados a la paz. La vida de sociedad es una guerrilla permanente. Allí donde la hostilidad se apacigua, se instala la indiferencia. Los caminos de la camaradería, de la amistad o del amor permanecen perdidos en este inmenso fracaso de la fraternidad humana".

adopta la forma externa de fundamentalismo, muy presente sobre todo en las religiones monoteístas.

Fundamentalismo² es una palabra erudita del ámbito del cristianismo, usada primero por los expertos para designar un fenómeno religioso muy concreto dentro del cristianismo, que ha pasado a otros ámbitos, como sucede quizás con la palabra globalización, que en origen pertenece al ámbito económico y se emplea en otros contextos. Actualmente su uso se ha generalizado fuera y más allá del campo religioso: en los medios de comunicación, entre el gran público, en la conversación ordinaria. Se trata de una palabra que tiene una presencia omnímoda en todos los debates, cualquiera que fuere el tema.

Este término -fundamentalista- se aplica a personas creyentes de las distintas religiones, sobre todo a judíos ultra-ortodoxos, a musulmanes integristas y a cristianos tradicionalistas. El fenómeno fundamentalista suele darse -aunque no exclusivamente- en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles. Con todo no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías.

² Cfr. M. GARCÍA RUÍZ, *Fundamentalismo*, en M. MORENO VILLA (dir), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp. 582-586. Ver también L. BOFF, *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*, Sal Terrae, Santander 2003.

La actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias, incluso por la fuerza, a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir ente creyentes y no creyentes. De ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, entre ética pública y ética privada. La ética religiosa se impone a toda la comunidad como ética pública.

El fundamentalismo religioso ha desembocado con frecuencia en choques, enfrentamientos y guerras de religiones. La historia universal es la mejor prueba de ello. Incluso hay quienes consideran que la violencia se encuentra en el principio de las religiones y que éstas son fuente de aquélla. La violencia estaría ya presente en los mismos textos tenidos por revelados.

Y así es de hecho. No pocos textos fundacionales del judaísmo, el cristianismo y el Islam presentan a un Dios violento y sanguinario, a quien se apela para vengarse de los enemigos, declararles la guerra y decretar castigos eternos contra ellos. Con estos ingredientes se construye la trama perversa de la violencia y lo sagrado, que da lugar a la sacralización de la violencia o “violencia de lo sagrado”.

Creemos, cualesquiera que fueren las interpretaciones de estos textos u otros similares, que las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican, y más si lo hacen en nombre de Dios -y esas

tradiciones se dan en la mayoría de las religiones-, no pueden considerarse reveladas, ni ser tenidas por palabra de Dios, y menos aún imponerse como normativas a sus seguidores. En cuanto textos de terror deben ser excluidos de las creencias y las prácticas religiosas, así como del imaginario colectivo de la humanidad. De lo contrario, las religiones seguirán siendo fuente de violencia con el agravante de que se convierte a Dios en impulsor y garante de la misma.

Pero hoy, también y afortunadamente, vivimos tiempos de pluralismo religioso. Un pluralismo que se manifiesta en las distintas áreas geo-culturales, pero también en el mismo territorio. En España, por ejemplo, se ha incrementado e intensificado dicho pluralismo debido a la inmigración creciente, entre otros factores. El resultado es la existencia de plurales religiones: catolicismo con una pluralidad de tendencias, protestantismo con una pluralidad de congregaciones, anglicanismo, Iglesia ortodoxa, budismo con sus distintas escuelas, hinduismo en su pluralidad de expresiones, judaísmo con distintas tendencias desde la ortodoxa a la reformista y restauracionista, Islam en crecimiento en diferentes comunidades, movimientos religiosos de inspiración oriental con una gran vitalidad espiritual como Brama Kumaris y otros. Se recupera, amplía y enriquece así una larga tradición de pluralismo que tuvo lugar en otras épocas de nuestra historia y que se interrumpió bruscamente por intereses político-

religiosos que buscaban uniformar las creencias para el logro de la unidad política. Ello supuso un empobrecimiento y una actitud de intolerancia que llega hasta nuestros días.

Y aunque es verdad que las religiones han sido fuente de violencia incluso en sus textos fundacionales, como acabamos de mencionar, no es menos cierto que las religiones poseen un potencial inagotable de paz que es necesario activar. Las religiones no pueden seguir siendo fuentes de conflicto ni entre sí ni en la sociedad, ni en el terreno doctrinal ni en el moral. Deben reconocerse, respetarse y tender puentes de diálogo. El diálogo interreligioso e intercultural constituye el imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras. “Sin diálogo -afirma Raimon Panikkar-, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”³. En 1979 era Juan Pablo II quien, unos meses después de su elección papal, llamaba a todos los cristianos a comprometerse en el diálogo interreligioso en su primera encíclica, *Redemptor hominis*⁴:

“La verdadera actividad ecuménica significa apertura, acercamiento, disponibilidad al diálogo, búsqueda común de la verdad en el pleno sentido evangélico y cristiano(...). Hay que

³ R. PANIKKAR, *Diálogo interreligioso*, en C. FLORISTÁN y J.J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, p. 1148.

⁴JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.º.6, Roma 1979 en <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/magisterio%20Juan%20Pablo%20II/enciclicas/redemptor.htm>.

aplicar lo que se ha dicho a la actividad que tiende al acercamiento con los representantes de las religiones no cristianas, y que se expresa a través del diálogo, los contactos, la oración comunitaria, la búsqueda de los tesoros de la espiritualidad humana, que -como bien sabemos- no les faltan tampoco a los miembros de otras religiones. (...). Es cosa noble estar predispuestos a comprender a todo hombre, a analizar todo sistema, a dar la razón a todo lo que es justo...”.

En este contexto de diálogo y de comunión interreligiosa, de apertura ecuménica y de propuesta para una Cultura de la Paz es donde se inserta la presente Tesis Doctoral que lleva por título: *El amor de amistad en las relaciones trinitarias. Un estudio sobre Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff*.

En el actual contexto que vivimos de fundamentalismos religiosos es posible una propuesta desde la teología cristiana que contribuya a vislumbrar un horizonte de comunión y facilite el diálogo interreligioso en el mundo de hoy.

En este contexto estudiamos el lugar de dos autores distantes en el tiempo -aunque cercanos por su contenido y sintonía en la concepción de un Dios-Amor-Trinidad, en clave relacional-, como son Ricardo de San Víctor (al que conoceremos en el capítulo segundo de nuestra Tesis) y Leonardo Boff (al que estudiamos en el capítulo tercero de la Tesis) en la historia de la teología y su enraizamiento en

la tradición de la cultura occidental. Nos interesa la actualidad, tradición y originalidad del pensamiento de estos teólogos en el mundo de hoy.

La razón última de esta Tesis Doctoral reside, pues, desde esta necesidad y actualidad del diálogo interreligioso, en ser una aportación para una Cultura de Paz y Diálogo entre las distintas confesiones religiosas.

Nuestra oferta ante el dinamismo perverso de destrucción de lo genuinamente humano que suponen las guerras y cualquier forma de violencia en nombre de Dios⁵, es presentar como antídoto del mismo al amor de amistad. Esta experiencia del amor tan genuinamente humana es considerada como constante antropológica, pues es connatural al mismo ser humano y común a todos los pueblos, culturas y religiones. (Esta amistad compartida en el mundo clásico, bíblico y en algunos autores cristianos medievales -Elredo de Rieval y Tomás de Aquino- es estudiada en el capítulo primero de la Tesis).

El método que seguimos es doble: inductivo en cuanto que partimos de esta experiencia tan genuinamente humana que es la amistad y, desde ella pretendemos remontamos, por vía de eminencia, al amor de amistad en que Dios es y consiste en decir de san Juan (1Jn

⁵ R. PANIKKAR, *Diálogo de referencia: IV Parlamento de las religiones del mundo*, Forum Barcelona 2004, en <http://www.barcelona2004.org> : “Se han librado guerras en nombre de Dios, las religiones no tienen una historia muy limpia y clara, por eso es importante una transformación que no signifique ruptura, sino todo lo contrario, una renovación de los principios religiosos que se centren en la palabra, en recuperar la espiritualidad”.

4, 8); porque si Dios es el amor total no puede por menos no ser también amor de amistad. Y deductivo por cuanto, desde la teología trinitaria cristiana tal vez haya algo que decir y aportar a la convivencia interreligiosa: y es que, si las relaciones trinitarias del Dios cristiano consisten precisamente en el amor de amistad, entendido como comunión recíproca de personas, desde aquí, quizás, sea posible iluminar el carácter relacional y personal de toda convivencia humana. Personas Divinas -las de la Trinidad- que están en constitutiva apertura a las demás -en respectividad-, según nos iluminará la filosofía de Zubiri en el capítulo cuarto de nuestra Tesis.

Los contenidos de la Tesis se recogen en cuatro capítulos: en el primero, titulado *La amistad en el mundo clásico y medieval*, estudiamos la concepción de la amistad en Platón y Aristóteles por considerarles exponentes principales del mundo clásico; también estudiamos la visión cristiana del amor -el ágape- y la amistad en la Biblia y en dos autores medievales significativos del mundo cristiano: Elredo de Rieval y Tomás de Aquino. Frente a todo fundamentalismo que engendra ruptura de diálogo, violencia y división, proponemos el antídoto de la amistad que se remonta en la Historia de la Humanidad a la presencia del ser humano en la tierra. Estudiamos el carácter de constante antropológica de la amistad al constatarla en autores de distintas épocas, culturas, credos y filosofías, lo que nos llevará a

considerarla como mesa común de encuentro interhumana e interreligiosa. Desde un intento de propuesta cristiana para el diálogo y la convivencia pacífica presentamos la concepción bíblica de un Dios amigo, que Elredo de Rieval precisará en un Dios Amistad. Ahora bien, si en el ser humano es posible esta relación de amistad tal y como la constatamos en su misma historia, desde una cosmovisión antropológica cristiana el ser humano es, como nos recuerda el relato del libro del Génesis⁶, imagen de Dios <<imago Dei>>. Y esto nos lleva a plantearnos: primero, que en Dios debiera darse una pluralidad de personas y segundo, que entre estas personas se debieran dar unas relaciones de amistad. Por todo esto nos parece central adentrarnos en la “intimidad” de este Dios, y lo hacemos a través de Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff, tal y como lo presentamos en los capítulos siguientes.

El capítulo segundo se titula *Las relaciones de las Personas Divinas en Ricardo de San Víctor*. Aquí estudiamos el contenido de la doctrina trinitaria de este autor del siglo XII, cuya singularidad está en hacer del amor -*Charitas*- el principio para conocer que Dios es tripersonal. Para lo cual acuña una nueva concepción de la persona - como *eksistentia*- en la que, como veremos, incluye novedosamente el carácter dinámico relacional.

⁶ Cfr. Gn 1, 26-27.

En el capítulo tercero damos un paso más en la profundización y comprensión del Misterio trinitario entendido como comunión entre las Personas Divinas. Lo hemos titulado *La Amistad entre las Personas Divinas según Leonardo Boff*. El concepto de *perijóresis*, central en la teología trinitaria, constituye el núcleo del dinamismo trinitario por el que es posible la Comunión entre las Personas Divinas y la presencia mutua de la una en las otras en un movimiento que nos lleva a afirmar ciertamente la amistad entre ellas. ¿Será posible, desde aquí, iluminar las relaciones humanas, la comprensión misma de persona y la misma amistad humana? Lo iremos desentrañando de la mano de Boff para quien la Comunión trinitaria se erige en crítica e inspiración de la sociedad humana y eclesial.

Y por último, nos asomamos a una concepción de la persona que liberada de viejos prejuicios sustancialistas nos permiten además poder predicarla tanto del ser humano como de la misma divinidad, en un intento de apertura y vinculación a los demás: es el capítulo cuarto titulado *Apertura de la persona en respectividad. El enfoque zubiriano*. La preocupación antropológica nos lleva a preguntarnos si la apertura al otro forma parte de la estructura personal. Después de haberlo visto entre las Personas Divinas nos preguntamos también si es posible constatarlo en la misma estructura personal del ser humano, porque sólo así nos quedará un horizonte de esperanza en una nueva

humanidad en donde la amistad sea la forma definitiva de relación y convivencia. Si entre las Personas Divinas tenía un lugar central el concepto de *perijóresis*, ahora, tendrá una relevancia especial el concepto de *respectividad* como estructura constitutiva y dinámica de toda persona vocada a la comunión.

La propuesta que aquí ofertamos tiene su fundamento en la concepción y vivencia del amor tal y como lo concibe e intenta practicarlo la comunidad cristiana desde hace siglos, a pesar, quizás, de tantos intentos fallidos. Precisamente el actual papa Benedicto XVI ha comenzado su magisterio epistolar con la encíclica *Deus Caritas est. Sobre el amor cristiano*⁷. Nos parece que este papa pone el dedo en la llaga al afirmar que:

“En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste (el del amor) es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás”⁸.

⁷[⁸Benedicto XVI, *DeusCaritas*, 1.](http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/benedictoXVI/enciclica/DeusCaritas...En adelante <i>DeusCaritas</i>.</p></div><div data-bbox=)

Y ¿cuál es el fundamento, desde la fe cristiana, de este amor?
Es Dios mismo en nuestros corazones. Nos sigue diciendo Benedicto
XVI:

“<<Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él>> (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino”⁹

Somos conscientes que, de entrada, nos encontramos ante un problema de lenguaje, porque el término <<amor>> tan utilizado en nuestros días, recibe acepciones totalmente diferentes. Tendríamos que recordar el vasto campo semántico de la palabra <<amor>>: hablamos de amor a la patria, a la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre esposos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Se plantearía aquí la pregunta de si todas estas formas de amor se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno sólo, o se trataría más bien de una misma palabra que utilizaríamos para indicar realidades totalmente diferentes.

⁹Idem.

De todos es conocido cómo los antiguos griegos dieron el nombre de *eros* al amor entre hombre y mujer, que no tenía su fundamento en el pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se imponía al ser humano. Habría que decir de antemano que el Antiguo Testamento griego usa sólo dos veces la palabra *eros*, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea: de los tres términos griegos relativos al amor -*eros*, *philia* (amor de amistad) y *ágape*-, los escritos neotestamentarios prefieren éste último, que en el lenguaje griego estaba dejado de lado. El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el Evangelio de Juan para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos. Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *ágape*, denotaría sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor.

Pero en la Tradición cristiana este amor en que Dios es y consiste en decir de Juan (1Jn 4, 8) -Dios es Amor- es en sí y se manifiesta Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo; un Dios en tres personas. Y aquí habría que distinguir entre lo que es la fe y lo que es la explicación de la fe. Así, decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo es fe; decir que Dios es una naturaleza y tres personas es explicación de la fe. Acogemos la fe con corazón

abierto, pero podemos discutir, y hasta rechazar, la explicación de la fe. La fe es respuesta a la revelación divina; la explicación de la fe es respuesta de la razón a las cuestiones que la fe suscita.

Todas las explicaciones de la fe intentan aclarar la fe para que esta sea más robusta, pero éstas no son la fe; por eso, el acto de fe va más allá de esas explicaciones (fórmulas) y alcanza a lo que éstas intentan, pero sin llegar siempre a expresarlo adecuadamente.

Y, ¿por qué el estudio de nuestra Tesis sobre la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff?¹⁰ En la experiencia del misterio trinitario: la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, se da ciertamente la diversidad y, al mismo tiempo, la unión de esta diversidad, mediante la comunión de los diversos por la que ellos están los unos en los otros, con los otros, por los otros y para los otros. La Trinidad es revelación de Dios tal

¹⁰ La Trinidad, ciertamente, es contenido —máximo— de la Revelación cristiana; sin embargo, podríamos hablar de que toda la realidad —y particularmente la condición humana— está transida por la misma. Hay “huellas” de la Trinidad en la realidad y ésta busca su plenitud precisamente en asemejarse a ella. En este sentido tenemos que hablar de san Agustín quien, desde el libro VIII hasta el final de su tratado *De Trinitate* (S. AGUSTÍN, *La Trinidad*, Obras Completas Vol. V, B.A.C. 39, Madrid MCMLXXXV. En delante *De Trinitate*) mejor y más fructuosamente recorrió el itinerario antropológico para buscar la imagen de la Trinidad en la persona humana. Sin pretender vaciar de contenido histórico-salvífico el misterio trinitario, no se puede dejar de reconocer la importancia y la funcionalidad que tiene la Trinidad en cuanto estructura básica no sólo de la experiencia cristiana sino de la comprensión de la realidad. (Cfr. H. HÄRING, *La fe cristiana en el Dios trino y uno*, en <<Concilium>> 258 (1995) pp. 237-252). Cfr. también R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Eds. Siruela, Madrid 1998, pp. 13-14: el autor habla precisamente de la “intuición trinitaria” y también de la “intuición cosmoteándrica” que, “no se contenta con detectar la <<huella>> trinitaria en la <<creación>> y la <<imagen>> del hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica. La Trinidad inmanente se refiere al Ser de Dios, a una concepción ontológica; la Trinidad económica, a la acción de Dios, a una concepción soteriológica; la Trinidad de la que hablaremos se refiere a la Realidad <<entera>>, a una concepción radical. La Realidad misma es trinitaria”.

como es: Padre, Hijo y Espíritu Santo en eterna correlación, interpenetración, amor y comunión, por lo que son un solo Dios. El que Dios sea trino significa la unión en la diversidad.

Si Dios fuera uno solo, se daría la soledad y la concentración en la unidad y unicidad. Si Dios fuese dos, una diada (Padre e Hijo solamente), habría separación (uno es distinto del otro) y exclusión (uno no es el otro). Pero Dios -como nos dirá bellamente Ricardo de S. Víctor en el capítulo segundo- es tres, una Trinidad. El tres evita la soledad, supera la separación y sobrepasa la exclusión. La Trinidad permite la identidad (el Padre), la diferencia de la identidad (el Hijo) y la diferencia de la diferencia (el Espíritu Santo). La Trinidad impide un frente a frente del Padre y del Hijo en una contemplación narcisista. La tercera figura es el diferente, el abierto, la comunión. La Trinidad es inclusiva, ya que une lo que separaba y excluía (Padre e Hijo). Lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad, se encuentran en la Trinidad como circunscritos y re-unidos. El tres aquí no significa tanto el número matemático como la afirmación de que bajo el nombre de Dios se verifican diferencias que no se excluyen sino que se incluyen, que no se oponen sino que se ponen en comunión; la distinción es precisamente para la común-uniión.

Esta comunión trinitaria tiene consecuencias prácticas en la vida y en la historia -a diferencia de lo que pensaba Kant¹¹-, especialmente en contexto de opresión y de ansias de liberación (esto lo profundiza Leonardo Boff en el capítulo tercero). Los oprimidos luchan por su participación en todos los niveles de la vida, por una convivencia justa e igualitaria dentro del respeto por las diferencias de cada persona y grupo; quieren la comunión con otras culturas y otros valores, con Dios como el supremo sentido de la historia y del propio corazón. Como se les niegan históricamente estas realidades, se sienten urgidos a entrar en un proceso de liberación que intenta ensanchar los espacios para la participación y la comunión. Para los que profesan la fe cristiana, la comunión trinitaria entre los divinos tres, la unión entre ellos en el amor y en la interpenetración vital les puede servir de fuente de inspiración y de utopía, engendrando modelos cada vez más integradores de las diferencias. Para los que no tienen fe o sencillamente tienen otra, esta tesis es tan sólo una propuesta, una invitación, una mano tendida para la comunión, el diálogo y la convivencia pacífica.

¹¹ I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid 1999, p. 20: "Del dogma de la Trinidad, tomado literalmente no cabe forjar absolutamente nada en función de lo práctico, aun cuando uno crea llegar a entenderlo y mucho menos cuando uno se peca de que sobrepasa todos nuestros conceptos. Si hemos de venerar a tres o a diez personas representa una cuestión que el discente aceptará literalmente con igual facilidad tanto en un caso como en el otro, puesto que carece de concepto alguno sobre un Dios multipersonal, pero sobre todo porque no puede sacar regla alguna para su conducta a partir de semejante multiplicidad".

Hago notar que los conceptos y categorías usados aquí de “persona”, “substancia”, etc..., es preciso enmarcarlos dentro de lo que quedamos en llamar carácter analógico del discurso teológico y que cualquier semejanza entre la realidad humana y la divina queda siempre salvada por la clásica y siempre actual sentencia teológica del *Deus semper maior*; aunque habría que decir también que “la analogía no es un carácter especial del discurso sobre Dios en el sentido de pensar que, por lo demás, el lenguaje conceptual tendría un carácter fundamentalmente unívoco, sino que hay que decir que todo logos humano es radicalmente análogo”.¹²

K. Rahner, por su parte, subraya que, estos conceptos y categorías están sujetos a la variación histórica y que, por esto mismo, hoy no tienen el mismo significado que tuvieron cuando fueron utilizados por vez primera en el cristianismo.¹³

Sea como fuere y sin perjuicio para teólogos y filósofos, no pretendemos entrar en disquisiciones conceptuales “escolásticas” - con todo nuestro respeto para la Escolástica-; queremos subrayar que la amistad humana por ser tal debe ser también cosa divina, y que cuando así nos vivimos, experimentamos el cielo en la tierra y

¹² A. GONZÁLEZ, *Trinidad y Liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación.*, UCA Editores, San Salvador 1994, p.55.

¹³ Cfr. K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación*, en AA. VV., *Mysterium Salutis*, II/1, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 359-445.

la tierra en el cielo: ¡auténtica experiencia de Paraíso que hoy en día tanto estamos necesitando!

CAPÍTULO 1.- LOS ESTUDIOS SOBRE LA AMISTAD EN EL MUNDO CLÁSICO Y MEDIEVAL.

El presente capítulo pretende ser un estudio del carácter constitutivo dinámico relacional del ser humano, para lo cual nos adentramos en la peculiaridad del amor de amistad como constante antropológica. Así lo ponemos de manifiesto a través de los apartados de este capítulo: en primer lugar nos asomamos al planteamiento clásico de la amistad para dar fe de la afirmación de que “hay amistad sobre la tierra desde que sobre ella existen los hombres”¹⁴. En segundo lugar nos asomamos a la experiencia de la amistad que nos presenta la Biblia, para pasar a la peculiar visión cristiana acerca de la amistad que tienen Elredo de Rieval y Tomás de Aquino.

La amistad viene a ser una especie de tema eterno y universal, una especie de *declaración dogmática* sobre la grandeza de esta experiencia tan humana; se podrían escribir un sin fin de libros con los elogios y las reflexiones que todas las personas relevantes de todos los tiempos han dedicado a la amistad.¹⁵ Nosotros nos centramos dentro del mundo clásico, en Platón y Aristóteles; y por su relevancia e influjo histórico en la visión que nos presenta la Biblia y también en la particular visión cristiana de la amistad que tienen el cisterciense

¹⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid 19862, p. 29.

¹⁵ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, o.c., pp. 29-153.

Elredo de Rieval y el angélico doctor Tomás de Aquino. En el trasfondo de estas dos diversas vivencias y visiones del amor de amistad se encuentran la *philía*, el *érôs* y la *ágapê*.¹⁶

1.1. Concepción de la amistad en Platón .

Para el hombre griego tenían valor de mito las amistades históricas o legendarias de Aquiles y Patroclo, de Diomedes y Ulises, de Teseo y Peritoo, de Orestes y Pílates, de Harmodio y Aristogitón, de Damón y Pitias. De igual manera, la lista de filósofos y escritores en los que se encuentra alguna reflexión sobre la relación amistosa es también numerosa: Jenofonte, Platón, Espeusipo, Jenócrates, Aristóteles, Teofrasto, Clearco, Praxífanos, Zenón, Epicuro, Cleantes, Panecio, Poseidonio, Plutarco... Pero son Sócrates, Platón y Aristóteles, los tres máximos pensadores del mundo helénico que vieron en la amistad un tema de reflexión tan fecundo como sugestivo. Nada importaba tanto a Sócrates como la amistad. Así lo

¹⁶ No es objeto de este trabajo un estudio pormenorizado de estos términos. Para una mayor profundización en dichos conceptos ver: G. QUELL-E. STAUFFER, *Agapao*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edits.), *Grande Léxico del Nuovo Testamento*, Vol. I, Paideia, Brescia 1965, colls. 57-146. Ver también G. SCHNEIDER, *Ágape, Agapao, Agapetós*, en H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 24-36; G. STÄHLIN, *Phileo, Kataphileo, Philema, Phílos, Phíle, Philía*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edits.), *Grande Léxico del Nuovo Testamento*, Vol. XIV, Paideia, Brescia 1984, colls.1115-1264; W. FENEBERG, *Phileo*, en H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols.1955-1957. H. HÜBNER, *Tímao*, en en AA.VV., H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 1751-1752. Para un estudio comparativo de estos términos ver F. MARÍN HEREDIA, *Amor(Ágape, Éros, Philía)*, en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp.76-77.

confiesa él mismo conversando un día en la palestra de Miccos con Lisis y Menéxeno:

“Una cosa he deseado siempre. Cada hombre tiene su pasión: unos los caballos, otros los perros, otros el oro o los honores. En cuanto a mí, todas esas cosas me dejan frío; en cambio, deseo apasionadamente adquirir amigos, y un buen amigo me contentaría infinitamente más que la codorniz más linda del mundo, que el más hermoso de los gallos, e incluso – Zeus es testigo- que el mejor de los caballos o de los perros. Podéis creerme: preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío. Tan grande es mi avidez de amistad”¹⁷.

Platón, fiel en esto a su maestro, meditará profundamente acerca de la *philia*, y Aristóteles, asumiendo la línea argumental de ambos llegará a afirmar que la amistad es “lo más necesario para la vida”¹⁸.

Nos adentramos ahora en la idea platónica de la relación amistosa. Platón distingue expresamente el amor (*érôs*) de la amistad (*philia*): del primero, da buena cuenta en sus diálogos de madurez -El *Fedro* y el *Banquete*-; acerca de la esencia de la amistad, trata en un diálogo de su juventud al que ya hemos hecho referencia, el *Lisis*.

La amistad -según enseña el *Lisis*- tiene su raíz última en una secreta razón de parentesco o de familia (*tò oikeion*) que enlaza entre

¹⁷ PLATÓN, *Lisis*, 211 e, Gredos, Madrid 1990.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155 a 4, Gredos, Madrid 1995.

sí a los amigos: “Un cierto parentesco basado en la naturaleza (*tò physei oikeion*) produce necesariamente (*anankaiôn*) la amistad”¹⁹. La amistad, vendría entonces a fundamentarse sobre esta vinculación de familiaridad que la naturaleza establece entre los seres humanos, por el mero hecho de serlo; de tal forma, que cuando este genérico parentesco se hace patente entre aquellos a quienes vincula, la amistad surge entre ellos de una manera tan natural que llega a hacerse necesaria e incluso forzosa.

Platón se pregunta acerca de la consistencia de este parentesco en que la relación amistosa se funda, y se da cuenta de que, en ninguna amistad particular se llega a la plenitud de la amistad. Si esto fuera así se realizaría de manera acabada e íntegra dicha amistad en el amigo y ya no sentiríamos el anhelo de contraer nuevos amigos, lo que nos imposibilitaría para establecer nuevas relaciones de amistad. Platón sostiene la existencia de una realidad fundamental y definitiva de un *prôton philôn*, de lo *protoamistoso* o lo *protoamable*, si se puede decir así; algo, por tanto, verdaderamente radical y último, sólo parcialmente realizado en cada uno de nuestros amigos y en virtud de lo cual podemos llamar “amigo” a aquel que de hecho lo es²⁰.

¹⁹ PLATÓN, *Lisis*, 222 a.

²⁰ Cfr. PLATÓN, *Lisis*, 219 c. Ver también *Banquete*, 193 c, Gredos, Madrid 1992.: aquí Platón habla de *arkhaia physis*, “naturaleza primigenia” u “originaria” refiriéndose a este *prôton philôn*. En esta “naturaleza originaria” se hallaría la fuente de todo lo que llamamos “bien”; y preludiando en un orden particular de la realidad su posterior doctrina de las Ideas, Platón, no es difícil imaginarlo, da el nombre de *prôton philôn* a la Idea del Bien, al Sumo Bien.

¿Y cuál es para Platón la relación entre el alma y el *prôton philón*? En un orden psicológico esta relación consiste en un vehemente deseo del alma desde lo que ella no es hacia lo que ella puede ser; es decir, desde el no ser al ser, de la privación a la plenitud. Vendría a ser como un retorno del alma a esa “naturaleza originaria” de la que la habrían distanciado su realización en el mundo sensible y su trato con éste²¹. Todo esto nos permite descubrir y comprender el carácter con-génere de la *philía* y del *érôs* a pesar de la indudable diversidad de su primera apariencia, y consiguientemente la razón por la cual el *érôs* engendra *philía* y esta puede llegar a convertirse en *érôs*. Si, por tanto, la amistad es fruto y expresión del amor erótico, ese originario impulso hacia la perfección y el bien en que el *érôs* consiste -tal y como nos lo presentan el *Banquete* y el *Fedro*- late y opera en la raíz misma de la *philía*.

En conclusión, podríamos decir que “en la mente de Platón la amistad es a la vez radical familiaridad natural entre el amigo y el amigo, deseoso movimiento del alma hacia la suma perfección del amigo y, con él, de uno mismo, y abismal retorno del amigo y de uno mismo hacia la íntegra y perdida naturaleza originaria de ambos. Con otras palabras: la amistad tiene como meta la *perfección de la naturaleza humana* -y a través de ella de la naturaleza <<in

²¹ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 193 c; *Fedro*, 249 d ss., Gredos, Madrid 1992.

genere>>- en las individualizaciones de esa naturaleza que son los amigos. La teoría platónica de la amistad no es, pues, sino una personal expresión del originario y constitutivo naturalismo del pensamiento griego”²².

1.2.- La amistad en Aristóteles.

En esta misma línea platónica -del *prôton philón* del *Lisis*- parece moverse el Aristóteles juvenil de la *Ética a Eudemo* con su idea de la *prôtê philía*. Cualquier forma particular de la amistad hace referencia a una primera amistad o protoamistad y sobre la misma descansa; viniendo a ser la realización parcial de la fundamental amistad que nos vincula con la Idea del Bien, el Bien absoluto. La *prôtê philía* no sería otra cosa que la participación humana en la Idea del Bien.

Menos platónico en este sentido resulta el análisis de la amistad que aparece en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* donde concibe la amistad como pura relación ética y psicológica entre amigo y amigo. Aquí, distingue cuidadosamente la amistad de otros hábitos o afectos: la benevolencia, unanimidad, concordia, beneficencia y también de la mera afección o querencia amistosa (*philêsis*), que es una afección meramente pasiva y puede dirigirse hacia los seres inanimados; la *philía*, en cambio, viene a ser una disposición operativa

²² P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, p. 37.

habitual, un hábito operativo y entitativo del alma, cuyo ejercicio implica elección, y cuyo objeto sólo puede ser otro ser humano. Los amigos se desean recíprocamente el bien no tanto por pasión, sino por hábito²³.

Pero especialmente significativa resulta la consideración y actitud que Aristóteles concibe entre el amor y la amistad, entre el *érôs* y la *philia*: el primero tiene su principio en el placer visual, y el segundo en la benevolencia. Para los amantes, el sentido más preciso es la vista; para los amigos, en cambio, lo más preferible es la convivencia. Mientras los amantes se complacen viéndose, los amigos prefieren tratarse y oírse. La vista sería el sentido de la teoría y del *érôs*, mientras que el oído lo sería de la ética y la amistad. Aparentemente *érôs* y *philia* parecen ser cosas muy distintas entre sí; sin embargo, Aristóteles manifiesta cierta relación entre ambas cuando llega a afirmar que el *érôs* es un grado extremo, una exageración de la *philia*²⁴. El *érôs* vendría a ser entonces, una amistad especialmente intensa a la que se añadiría un componente homo o heterosexual.

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1157 b 27-31, Gredos, Madrid 1995. La filosofía aristotélica aceptaba la existencia de hábitos referidos a las facultades cognitivas y que le permiten al sujeto la adquisición de ciencia, el concepto aristotélico de hábito se aplicaba fundamentalmente al mundo moral: los hábitos eran disposiciones de la voluntad para la buena realización de una acción y se relacionaban con la esfera moral (las virtudes eran los buenos hábitos y los vicios los malos hábitos).

²⁴ Cfr. *Ibidem*, 1158 a 11-12, 1161 a 12.

¿Y qué sería, entonces, para Aristóteles la amistad? Lo más necesario para la vida, porque sin ella nadie querría vivir, aunque tuviese todos los demás bienes; es además algo loable y hermoso, y en su forma más acabada que va más allá de perseguir lo útil o lo agradable, consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo²⁵.

Aristóteles funda la amistad en tres presupuestos principales: en primer lugar la bondad en acto o benevolencia, en segundo lugar la igualdad, y en tercer lugar la comunidad. Sin la bondad no sería posible la amistad perfecta (el malo no es capaz de verdadera amistad). La amistad exige la igualdad entre los amigos²⁶, una igualdad que sea a la vez ontológica, psicológica, ética y social. Sin igualdad ontológica no resulta posible la reciprocidad: no es posible la amistad con los dioses²⁷, ni con los animales o los esclavos²⁸, ni tampoco con el vino²⁹. La amistad perfecta exige también igualdad ética, ya que sólo entre hombres iguales en virtud es posible tal amistad³⁰; asimismo, pide también cierta igualdad psicológica, es decir, cierta semejanza en las actividades y en los gustos; y también en lo social: comunidad en el vivir, *koinônía*; que sería, especialmente,

²⁵ Cfr. *Ibidem*, 1156 b 10-12, 1186 b 1-3.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, 1157 b 35.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, 1158 b 34.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 1161 b 2.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, 1155 b 30.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, 1156 b 7.

la base de toda amistad³¹. Nuevamente podríamos decir que reaparece la veta de la idea de una relación de familiaridad, de radical parentesco (*oikeion*) entre los amigos: “Puede verse en los viajes cuán familiar y amigo es el hombre para el hombre”³². El problema ahora, consistiría en saber cuál es para Aristóteles la índole de esa familiaridad que sirve de fundamento para las particulares y diferentes relaciones de amistad.

En la amistad imperfecta predomina la utilidad o el placer como móviles de la misma y, en ella, el amigo se atiende para serlo a lo que su amigo *tiene* o *hace*. En la amistad perfecta, por el contrario, el móvil es el bien, y el amigo vive atendido a lo que su amigo *es*. Para Aristóteles la amistad es un hábito del alma *-héxis-* y lo que constituye al amigo en cuanto tal es aquello que en él es fuente y resultado de sus propios hábitos; es decir, de su carácter, su *éthos*. La amistad perfecta se funda entonces en el carácter, en el *éthos*³³; pero entendiendo este carácter no como lo que nosotros entendemos por personalidad -la peculiar realización de la persona-, sino como el especial modo de ser en cuya virtud un hombre puede ser y de hecho es buen amigo³⁴.

³¹ Cfr. *Ibidem*, 1161 b 11.

³² *Ibidem* 1151 a 21-22.

³³ Cfr. *Ibidem*, 1164 a 11, 1165 b 8.

³⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la Amistad*, o.c., p. 40: “Aristóteles -como Platón, como todos los griegos- no sabe ver el modo de ser que luego llamaremos <<personal>>, no entiende al hombre como <<persona>>, y así el *quién* de esta queda en su mente reducido a ser el *qué* unitario de la condición <<natural>> de cada individuo humano (el hecho genérico de ser hombre) y los diversos *qués* (qué es él al realizarse como hombre, qué tiene, qué hace) en los que ese *quién* se actualiza. La realidad del individuo humano es considerada ahora desde una ontología del ser

Es buen amigo aquel que ve en su amigo un duplicado de su propia realidad individual; un “otro yo”: *állos autós*³⁵, *héteros autós*³⁶; entendiendo por *autós* lo que uno es en sí y por sí mismo. El buen amigo es para su amigo como para sí mismo es, y es para sí mismo como es para el amigo³⁷. Al amar al amigo se ama el bien propio³⁸; y así el *phílautos*, el hombre que rectamente se ama a sí mismo, demostrará serlo en el orden de los hechos sacrificándose con alegría por sus amigos³⁹.

Sintetizando el pensamiento de Aristóteles acerca de la amistad habría que concluir que, para el Estagirita, la amistad consistiría en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo, al que concibe como realización individual de la naturaleza humana y, en definitiva, de la naturaleza universal. En la perfección de la misma consistiría la meta de esta amistad.

natural, no desde una ontología del ser personal. La *physis* o naturaleza de una cosa es *lo que* desde el fondo mismo de ella la hace ser como es, y no otra es la fundamental razón por la cual Aristóteles, bien significativamente, afirma que <<el buen amigo es deseable por naturaleza>> (1170 a 11-12). Amistad, pues, según el *qué* del hombre y no según su *quién*; según la naturaleza del amigo y no según su persona”.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, 1161 a 31-32.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, 1169 b 6, 1170 b 6.

³⁷ *Ibidem*, 1168 a 28 ss., 1160 b 2.

³⁸ *Ibidem*, 1157 b 32.

³⁹ *Ibidem*, 1166 a 10 ss., 1169 a 12 ss.

1.3. La visión cristiana del amor: *el ágape*.

Cuando los primeros cristianos irrumpen en el mundo que les rodea, lo hacen en medio de una cultura que es helenística y en medio de una situación política y una organización que son romanas. Ellos eran conscientes de aportar a ese complejo mundo unas semillas de novedad, y “a esa gran novedad en la vida pertenece como parte integral una nueva idea de amor. Tan cierto es esto, que para designar el amor los Setenta se sentirán obligados al empleo de una palabra griega distinta de *érôs*, y de modo sistemático usarán el término *ágapê*, que bajo forma verbal, *agapaô*, desde los tiempos homéricos (*Od.* XXIII, 214) venía significando <<acoger con amistad>>”.⁴⁰

Acerca de la peculiaridad del *Ágape* como particular concepción cristiana del amor se pronuncia el teólogo sueco Anders Nygren en su obra *Eros y Ágape*, considerado como una de las figuras de primera línea de la teología protestante moderna. Algunas de sus afirmaciones son recogidas por J. Pieper: “*Ágape*, <<concepción original y básica del Cristianismo>>, <<fundamental motivo cristiano sobre todos los demás>>, quiere decir ante todo un amor desinteresado y desprendido casi en su sentido absoluto, el amor que

⁴⁰ P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, p.56. Acerca de estos términos remitimos nuevamente a G. QUELL-E. STAUFFER, *Agapao*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edits.), *Grande Léxico del Nuovo Testamento*, Vol. I, Paideia, Brescia 1965, cols. 57-146. Ver también G. SCHNEIDER, *Ágape, Agapao, Agapetós*, en H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 24-36. Para un estudio comparativo de estos términos ver F. MARÍN HEREDIA, *Amor(Ágape, Éros, Philía)*, en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp.76-77

se da, en lugar de imponerse, y que no quiere ganar la vida, sino que se arriesga a perderla. <<Ágape no tiene nada que ver con el deseo y la pasión o ansia de poseer>>, <<excluye por principio todo lo que sea amor propio>>”.⁴¹

Bajo el epígrafe “<<*Eros*>> y <<*ágape*>>, *diferencia y unidad*” el actual Papa, Benedicto XVI, estudia en su primera carta Encíclica *Deus Caritas est*⁴² la relación entre estas distintas acepciones del amor y la peculiaridad de la ágape cristiana:

“Los antiguos griegos dieron el nombre de *eros* al amor entre hombre y mujer, que no nace del pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se impone al ser humano. Digamos de antemano que el Antiguo Testamento griego usa sólo dos veces la palabra *eros*, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea: de los tres términos griegos relativos al amor -*eros*, *philia* (amor de amistad) y *ágape*-, los escritos neotestamentarios prefieren éste último, que en el lenguaje griego estaba dejado de lado. El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el Evangelio de Juan para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos. Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *ágape*, denota sin duda algo

⁴¹ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2001, p. 481

⁴² BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, o.c., nn. 3-8.

esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor”.⁴³

Profundizando en el tema, Benedicto XVI, dialoga con Friedrich Nietzsche, para quien el cristianismo habría dado de beber al *eros* un veneno que, aunque no lo llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio⁴⁴. Y se pregunta entonces si esto es así, si el cristianismo ha destruido verdaderamente el *eros*.

Recordando el mundo precristiano observamos cómo los griegos, análogamente a otras culturas, consideraban el *eros* como un auténtico arrebató, una especie de <<locura divina>> que prevalece sobre la razón y arranca al hombre de la limitación de su existencia haciéndole experimentar la dicha más alta.

“De este modo, todas las demás potencias entre cielo y tierra parecen de segunda importancia: <<*Omnia vincit amor*>>, dice Virgilio en las *Bucólicas* (X, 69) -el amor todo lo vence-, y añade: <<*et nos cedamus amori*>>, rindámonos también nosotros al amor. En el campo de las religiones, esta actitud se ha plasmado en los cultos de la fertilidad, entre los que se encuentra la prostitución <<sagrada>> que se daba en muchos templos. El *eros* se celebraba, pues, como fuerza divina, como comunión con la divinidad”⁴⁵.

⁴³ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas*, o.c., n. 3.

⁴⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, o.c., n. 3: el papa cita *Jenseits von Gula und Böse*, IV, 168.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, o.c., n.4.

Esta forma de religión que contrasta con la fe monoteísta del Antiguo Testamento es combatida desde éste como perversión de la religiosidad. No se rechaza al *eros* como tal, sino su desviación destructora, ya que la falsa divinización que de él se hace en estos casos le priva de su dignidad divina y lo deshumaniza. Efectivamente, las prostitutas que debían proporcionar en el templo el arrobamiento de lo divino, no son tratadas para nada como seres humanos y personas, sino sólo como simples instrumentos para suscitar la <<locura divina>>. En realidad no son diosas sino personas humanas de las que se abusa. “Por eso, el *eros* ebrio e indisciplinado no es elevación, <<éxtasis>> hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser”⁴⁶.

En estas consideraciones sobre el concepto de *eros* en la historia y en la actualidad -sigue afirmando el papa Ratzinger- sobresaldrían dos aspectos destacados: en primer lugar, que existe claramente una estrecha relación entre el amor y lo divino, porque el amor promete infinitud, eternidad, una realidad siempre más grande y completamente distinta de la nuestra cotidiana. Pero, en segundo lugar,

⁴⁶ Idem.

se constataría que el camino para conseguir esa meta no estaría precisamente en el instinto. Haría falta, ciertamente, una purificación y maduración que incluirían también la renuncia. Esto no sería rechazar el *eros* ni tampoco <<envenenarlo>>, sino sanearlo para que alcance su auténtica grandeza⁴⁷.

Esto depende, ciertamente, de la propia constitución del ser humano. El hombre es realmente él mismo cuando su corporalidad y su espíritu -“cuerpo” y “alma”- forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. Si el hombre pretendiera sólo subrayar su espíritu y rechazara su carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si por el contrario, repudia su espíritu considerando el cuerpo -la materia-, como una realidad exclusiva, malograría igualmente su grandeza. Porque no es la carne o el espíritu los que por sí solos y separadamente aman, es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria. Y sólo cuando ambos se funden en una armónica unidad, el hombre es plenamente él mismo y solamente de este modo el amor -el *eros*- puede madurar hasta su auténtica grandeza⁴⁸.

“Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado haber sido adversario de la corporeidad y, de hecho, siempre se han

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, n. 5.

⁴⁸ *Ibidem*.

dados tendencias de este tipo. Pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El *eros*, degradado a puro <<sexo>>, se convierte en mercancía, en simple <<objeto>> que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía. En realidad, éste no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo. Por el contrario, de este modo considera el cuerpo y la sexualidad solamente como la parte material de su ser, para emplearla y explotarla de modo calculador. Una parte, además, que no aprecia como ámbito de su libertad, sino como algo que, a su manera, intenta convertir en agradable e inocuo a la vez. En realidad, nos encontramos ante una degradación del cuerpo humano, ya que no está integrado en el conjunto de la libertad de nuestra existencia, ni es expresión viva de la totalidad de nuestro ser, sino que es relegado a lo puramente biológico. La aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporalidad. La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza. Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos <<en éxtasis>> hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”⁴⁹.

⁴⁹ Ibidem, n. 5.

Y ¿en qué consistirá precisamente este camino de elevación y purificación? ¿Cómo vivir el amor para que se realice plenamente en él su promesa humana y divina? Una primera pista nos la facilita un libro del Antiguo Testamento bien conocido por los místicos: el *Cantar de los Cantares*. Según la exégesis hoy predominante, las poesías en él contenidas son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal. En este contexto, resulta iluminador que a lo largo del libro se encuentren dos términos diferentes para indicar el amor. En primer lugar la palabra <<dodim>>, un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término <<ahabá>>, que la traducción griega del Antiguo Testamento denomina, con un vocablo de fonética similar, <<ágape>>, que como ya vimos, se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor. En oposición a un amor todavía indeterminado y en búsqueda, este vocablo expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser descubrimiento del otro, superando todo el egoísmo que predominaba en la etapa anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca tanto a sí mismo, sumiéndose en la embriaguez de la propia felicidad, sino que anhela más bien la

felicidad y el bien del amado: se convierte así en renuncia, llegando a estar dispuesto hasta el propio sacrificio en bien del otro⁵⁰.

“El desarrollo del amor hacia sus más altas cotas y su más íntima pureza conlleva el que ahora aspire a lo definitivo, y esto en un doble sentido: en cuanto implica exclusividad -sólo esta persona-, y en el sentido del <<para siempre>>. El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es <<éxtasis>>, pero no en el sentido de arrebato momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: <<El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará>> (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cfr. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25). Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que cae en tierra y muere, dando así fruto abundante. Describe también, partiendo de su sacrificio

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, n. 6.

personal y del amor que en éste llega a su plenitud, la esencia del amor y de la existencia humana en general”⁵¹.

Como vemos, estas reflexiones sobre la esencia del amor, inicialmente bastante filosóficas, nos han ido llevando hasta la fe bíblica. Ya desde el comienzo se planteaba la cuestión de si, bajo los significados de la palabra amor, diferentes e incluso opuestos, subyacía alguna profunda unidad o, por el contrario, debían permanecer separados, uno paralelo al otro. Pero sobre todo, ha surgido la cuestión de si el mensaje sobre el amor que nos ha transmitido la Biblia y la Tradición cristiana tienen algo que ver con la común experiencia humana del amor, o más bien se opone a ella. A este respecto, nos hemos encontrado en nuestra reflexión con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor <<mundano>> y *ágape* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Es frecuente ver estos términos como contrapuestos: uno como amor <<ascendente>>, y el otro como amor <<descendente>>. Otra clasificación afín los presenta como amor posesivo y amor oblativo (*amor concupiscentiae-amor benevolentiae*), al que también se añade en ocasiones el amor que tiende al propio provecho.

⁵¹ Ibidem.

A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: de esta forma, lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, al que denominamos, precisamente *ágape*; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el que hemos denominado como *eros*. Si se llevara hasta el extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero totalmente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad *eros* y *ágape* -amor ascendente y amor descendente- nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la auténtica esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente -fascinación por la gran promesa de felicidad-, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará <<ser para>> el otro. Así, el momento del *ágape* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor

oblato, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don⁵².

Concluye el papa Benedicto haciendo la siguiente reflexión:

“Hemos encontrado, pues, una primera respuesta, todavía más bien genérica, a las dos preguntas formuladas antes: en el fondo, el <<amor>> es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor. También hemos visto sintéticamente que la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones. Esta novedad de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos que merecen ser subrayados: la imagen de Dios y la imagen del hombre”⁵³.

Esta novedosa visión cristiana afecta de lleno a los tres principales órdenes de la realidad: Dios, el mundo y el hombre. Frente a la teología helenística el cristianismo presenta un Dios cuya realidad es espiritual, trascendente al mundo visible, personal, omnipotente,

⁵² Cfr. *Ibidem*, n. 7.

⁵³ *Ibidem*, n. 8.

que crea al mundo desde la nada, y que se encarna por amor, a través de una de sus tres personas, para salvar a los hombres.

Con respecto a la idea de mundo: frente a la concepción griega de la naturaleza, los cristianos afirman que el mundo ha sido creado por Dios *ex nihilo* en el origen de los tiempos, y que se encamina a un fin en el que resultará transfigurado en un modo de ser inédito e imperecedero.

En cuanto al ser humano se refiere, el hombre es para el cristiano la única criatura que resulta creada a imagen y semejanza de Dios; de aquí que su realidad sea en alguna medida, supramundana, espiritual, inmortal, creadora e infinita. Además de pertenecer a la naturaleza cósmica, el hombre se halla dotado de inteligencia, intimidad y libertad propias; es persona además de ser naturaleza.

Pero lo que a nosotros nos interesa aquí es ver la radical novedad del amor cristiano y de la amistad como un modo del mismo. Caridad y amistad aparecen en el Nuevo Testamento y en la tradición bíblica como un continuo, como un eje vertebrador⁵⁴ de esa Buena Noticia que es perenne novedad y anuncio cierto para todos los seres

⁵⁴ Cfr. R. SANZ VALDIVIESO, *Amistad*, en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp. 70-72. Ver también el ya citado F. MARÍN HEREDIA, *Amor (Ágape, Éros, Philia)*, en *Ibidem*, o.c., pp.76-77. Para una profundización bíblica de estas realidades puede verse S. A. PANIMOLLE, *Amor*, en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Eds. Paulinas, Madrid 1990, pp. 60-63 ("La amistad" aparece en las páginas 64-68). También puede consultarse X. LEÓN-DUFOUR, *Amigo*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder, Barcelona 1990, pp.74-75; *La voz Amor* en *Ibidem*, pp. 75-82.

humanos de todos los tiempos. Esta novedad con respecto a la concepción del mundo clásico la podemos apreciar al estudiar la estructura real de dicho amor, considerando la realidad del amante, el objeto formal del amor y la realidad del amado en contraste a como la entiende la doctrina griega.

En primer lugar, la realidad del amante: para la doctrina griega el amante es aquel que da algo de sí; el amante es, ante todo, una naturaleza individual que *da de sí* al amado algo de lo que su naturaleza le permite dar: utilidad, placer o amistad verdadera. Una concepción así entendida de la donación amorosa se ve necesariamente sometida a las forzosas limitaciones que a través de la *physis* individual imponga la *Physis* universal. Como amante, yo no puedo dar sino lo que por mi naturaleza soy capaz de dar.

La esencial novedad cristiana consiste en que el amante es, ante todo, *persona* que se da a sí misma a través de su naturaleza y por medio de ella: es decir, da su propia persona, se entrega a sí mismo a cualquier ser humano, amigo o no, para quien esa entrega suponga un bien. De otra parte, la naturaleza individual no supone límite alguno a la donación amorosa en cuanto que el individuo humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, posee una realidad trascendente al orden cósmico e incluso a la misma muerte. Además, la donación amorosa para el cristiano tiene el carácter de supererogatoria, pues va más allá

de los términos de *lo debido* y posee un valor verdaderamente ilimitado, *infinito*. Dentro del pensamiento cristiano podemos decir que, el amante es, en suma, un *quién* que gratuitamente se da a sí mismo al amado.

En cuanto al objeto formal del acto amoroso nos podemos preguntar: ¿Qué es lo que ama el amante cuando ama al amado? La respuesta es inmediata: ama el bien de éste. La respuesta griega nos dice que el bien que persigue el acto amoroso es a un mismo tiempo la perfección de la naturaleza del otro y de la naturaleza de uno mismo. El amante ideal es el *phílautos*, el que rectamente se ama a sí mismo; el que ama su individual naturaleza, y en ella la naturaleza universal. Así entendido, el amor humano es *érôs*: impulso hacia la perfección, movimiento anhelante desde la deficiencia hacia la plenitud.

Sin embargo, muy distinto es el bien al que aspira el acto amoroso del cristiano, pues éste persigue en primer término la plenitud de la persona de aquel a quien ama juntamente con la suya propia, desde su estar implantado en Dios, desde quien se quiere derramar libre, creadora y efusivamente hacia la necesidad del amado, en actos personales de benevolencia y beneficencia.

Podríamos afirmar que, en la estructura del amor cristiano se articulan y aúnan dos tipos de movimiento: uno que podemos llamar ascendente o de aspiración, una especie de *érôs* sobrenaturalmente

trascendido, porque el acto de amor aspira a la plenitud de las dos personas en Dios; y otro descendente o de efusión, más específicamente cristiano o *ágapê*, porque el acto amoroso del cristiano es y tiene que ser donación efusiva de la persona del amante hacia la realidad personal del amado.

Por eso no convienen nunca los extremos: “Scheler y Nygren, -en decir de P. Laín Entralgo⁵⁵- contrapusieron con excesivo esquematismo la idea griega del amor (el amor como *érôs*) y su concepción cristiana (el amor como *agápê*). Pero la investigación escriturística posterior (Warnach, Spicq, etc.) y una visión más fina del problema (Zubiri) han puesto en evidencia que la *agápê* cristiana lleva en su seno ambos movimientos del espíritu. La *agápê* del Nuevo Testamento asume, depura, trasciende y completa el *érôs* helénico”. Esta *asunción* del característico amor griego por el amor cristiano nos da pie para subrayar una de nuestras tesis fundamentales: que junto con la radical novedad cristiana existe un sustrato común al amor y al amor de amistad como realidad existencialmente vivida con independencia de concepciones y escuelas filosóficas y religiosas; es decir, hay una continuidad de esa realidad constatada existencialmente por los seres humanos de todos los tiempos.

⁵⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, p.62.

En tercer lugar abordamos la cuestión del ser amado: ¿A quién se ama, cuando se ama a otro? Para un griego se amaría una naturaleza individual susceptible de perfección; no lo que el otro es, sino lo que físicamente pueda llegar a ser. Habría una reducción del quién a un qué. Para un griego, el lisiado incurable, el feo por naturaleza no podrían ser objeto de amor. El griego amaba la belleza y la bondad realizadas en la naturaleza del amado y no en su persona. Para el cristiano, sin embargo, éste ama en el otro su quién, su persona, antes que su qué, que sus dotes naturales; y por ello ama lo que el otro es aunque no puede dejar de serlo; ama también lo que el otro puede físicamente llegar a ser, es decir, la perfección de la naturaleza que puede llegar a alcanzar; ama igualmente su realidad actual de persona por ser él quien es y de manera análoga lo que éste en cuanto persona puede llegar a ser como sujeto de perfectibilidad humana.⁵⁶

Vista esta especificidad de lo cristiano podríamos quizás hablar de una estructura de la amistad cristiana. Pero ¿en qué consistiría dicha estructura? O con otras palabras: ¿qué relación habría dentro de la vida cristiana, entre la realidad y la idea de amistad y la realidad y la idea del amor, entre la *philia* cristiana y la *agápe*? Dos conceptos del amor interhumano se entretajan aquí: el amor de proximidad o de caridad, la *agápe*, y el amor de amistad o de dilección, la *philia*. A

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 63.

quien siente y ejercita el primero, los Setenta le denomina *plêsios*, “prójimo”; a los segundos denomina como *phílos*, “amigo”. El primero tiene como término una persona en cuanto necesitada, la segunda, en cambio, se dirige a la singularísima persona del amigo. La amistad cristiana vendría pues, constituída por la armoniosa articulación e íntima fusión entre el amor cristiano al otro y el particular amor a la persona del mismo: o también, por la recta y mutua integración de la benevolencia, la beneficencia y la confianza, cuando estas tienen como término una persona singular. Así nos lo mostrará la progresiva elaboración histórica de la teoría cristiana de la amistad cuyas cimas bien podemos personalizar: una de corte ciceroniana, materializada en el tratado *De spiritali amicitia*, de Elredo de Rieval; y otra, de corte aristotélica que vendría personalizada por Santo Tomás de Aquino, y que se encuentra de forma dispersa a lo largo de su extensa obra.

El hecho de presentar a estos dos autores cristianos y no otros, es precisamente para mostrar estos exponentes de lo que sostengo: que existe un substrato común, ontológico-existencial, antropológico-relacional en todos los seres humanos que los capacita para vivir en la comunión, en el amor de amistad, independientemente de las convicciones humanas políticas o religiosas que sostengan. Elredo de Rieval y Tomás de Aquino, al asumir la veta clásica del amor de

amistad y “cristianizarla”, no hacen otra cosa sino reforzar precisamente esta idea, esta tesis de la común mesa ontológico-existencial y antropológico-relacional que caracteriza la estructura profunda y el ser personal que es y en que consiste el singular ser humano. Pero antes, adentrémonos en la experiencia amistosa que nos presenta la Biblia y de la que bebieron estos dos señalados autores cristianos.

1.3.1. La amistad en la Biblia.

No pretendemos en este apartado un estudio pormenorizado y sistemático de la amistad como concepto bíblico, sino más bien una aproximación a la experiencia amistosa tal y como ésta aparece en algunos pasajes de la Biblia.⁵⁷

⁵⁷ Un estudio sistemático del amor y la amistad en la Biblia puede encontrarse en los Diccionarios bíblicos ya mencionados: G. QUELL-E. STAUFFER, *Agapao*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edits.), *Grande Léxico del Nuovo Testamento*, Vol. I, Paideia, Brescia 1965, cols. 57-146. Ver también G. SCHNEIDER, *Ágape, Agapao, Agapetós*, en H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 24-36; G. STÄHLIN, *Phileo, Kataphileo, Philema, Phílos, Phile, Philía*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edits.), *Grande Léxico del Nuovo Testamento*, Vol. XIV, Paideia, Brescia 1984, cols. 1115-1264; W. FENEBERG, *Phileo*, en H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 1955-1957. H. HÜBNER, *Timao*, en AA.VV., H. BALS-G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, cols. 1751-1752. S. A. PANIMOLLE, *Amor*, en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Eds. Paulinas, Madrid 1990, pp. 60-63 (“La amistad” aparece en las páginas 64-68). También puede consultarse X. LEÓN-DUFOUR, *Amigo*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder, Barcelona 1990, pp. 74-75; La voz *Amor* en *Ibidem*, pp. 75-82. Para un estudio comparativo de estos términos ver F. MARÍN HEREDIA, *Amor (Ágape, Éros, Philía)*, en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp. 76-77.

1.3.1.1. La amistad de David y Jonatán.

Nace la amistad

Más que con muchas sentencias y grandes discursos, Dios nos anuncia en la Escritura su mensaje sobre la amistad con hechos. Realza la amistad en el Antiguo Testamento, proponiendo amistades modélicas, como la de Elías y Eliseo, ejemplo clásico de amistad entre maestro y discípulo (1Re 19, 19-21; 2Re 2, 1-13). Pero tiene especial relieve la amistad que unió a David con Jonatán.

En el hijo de Saúl se patentiza la prevalencia de los lazos de la amistad sobre los lazos de la carne. Amistad que es una auténtica aventura envuelta toda ella en la presencia de Dios.

David ha realizado la gesta de vencer al gigante Goliat. El rey Saúl manda llamar al joven pastor y le interroga. Jonatán está presente y escucha: “En acabando de hablar David a Saúl, el alma de Jonatán se apegó al alma de David y le amó Jonatán como a sí mismo. Le retuvo Saúl aquel día y no le permitió regresar a casa de su padre. Hizo Jonatán alianza con David, pues le amaba como a sí mismo. Se quitó Jonatán el manto que llevaba y se lo dio a David, su vestido y también su espada, su arco y su cinturón” (1Sam 18, 1-4).

En el poco tiempo de diálogo con el rey Saúl, la grandeza, la magnanimidad, la rústica sinceridad del gallardo pastor se

transparentaron en la firmeza de sus palabras, en la limpieza de su mirada. Y por eso encontraron eco y simpatía inmediata en otra alma grande. Repentinamente se sintieron religados en lo más profundo de sí mismos. “Le amó Jonatán como a sí mismo”. Y como símbolo de la total entrega de sí mismo fueron los símbolos militares. La prueba autentificará pronto su amistad.

El relato bíblico continúa con sublimidad sencilla y al mismo tiempo con densidad épica: “Dijo Jonatán a David: dime lo que deseas y te lo haré. Dijo David a Jonatán: mira, mañana es el novilunio; yo tendría que sentarme con el rey a comer, pero tú me dejarás marchar y me esconderé en el campo hasta la tarde. Si tu padre nota mi ausencia, dirás: David me ha pedido con insistencia que le deje hacer una escapada a Belén, su ciudad, porque se celebra el sacrificio anual de toda la familia. Si tu padre dice: Está bien, tu siervo está a salvo; pero si se enfurece, sabrás que por su parte está decretada la ruina. Haz este favor a tu siervo, ya que hiciste que tu siervo estableciera contigo alianza en Yavéh” (1Sam 20, 4-8).

Jonatán juró a su amigo que sondearía las intenciones de su padre y que vendría él mismo a darle noticias simulando que iba a cazar por el paraje en que se encontraba escondido, después del convite.

El rey deja pasar el primer día de la fiesta sin darle importancia a la ausencia de David. Pero al segundo día, al ver el asiento vacío, el rey pregunta a Jonatán: “¿Por qué no ha venido a comer ni ayer ni hoy el hijo de Jesé?”. Su hijo le repite la explicación que le había sugerido David. El rey comprende lo sucedido y enciende su cólera contra Jonatán y le dice: “Hijo de una perdida ¿acaso no sé que prefieres al hijo de Jesé, para vergüenza tuya y vergüenza de la desnudez de tu madre? Pues mientras viva sobre el suelo el hijo de Jesé no estarás a salvo ni tú ni tu realeza; así que manda buscarlo y tráemelo, porque es reo de muerte”. Responde Jonatán a Saúl, su padre, y le dice “¿Por qué ha de morir? ¿Qué ha hecho?” Blande Saúl su lanza contra él para herirle y comprende Jonatán que por parte de su padre la muerte de David era cosa decidida. Se levanta Jonatán de la mesa de su padre ardiendo en ira y no come el segundo día de novilunio, pues está afligido por David, porque su padre le había injuriado (1Sam 20, 27-34).

Al día siguiente, Jonatán va a hacerse el encontradizo con David y le comunica las intenciones de su padre. “Se abrazan los dos y lloran copiosamente”. Dijo Jonatán a David: “Ve en paz, ya que nos hemos jurado en nombre de Yavéh: que Yavéh esté entre tú y yo, entre mi descendencia y la tuya” (1Sam 20, 42).

Y David tiene que empezar una vida errante, aventurera, perseguido por todos los rincones por Saúl. Se le junta un puñado de descontentos contra el rey, que querían que él reinase en Israel.

El amigo antes que el padre y el trono

La segunda vez que se encuentran será a escondidas. David está huyendo de Saúl, que empapado de envidia por la popularidad del joven guerrero le quiere matar. Está escondido en una zona desértica cerca de la ciudad de Jorsa. Se entera Jonatán y le va a visitar. Una pesada tristeza se extiende sobre ambos amigos (1Sam 20, 41-42; 21,2). Jonatán “le dio ánimo en Dios y le dijo: No temas, porque la mano de Saúl, mi padre, no te alcanzará; y tú reinarás sobre Israel, y yo seré tu segundo. Hasta mi padre Saúl lo sabe. Hicieron ambos una alianza ante Yavéh; David se quedó en Jorsa, y Jonatán se volvió a su casa” (1Sam 23, 17-18).

En la prueba crece el misterio de la amistad. Dios une la amistad. Lloran juntos. De esta manera afirman su amistad en la compasión ante la faz de Dios.

La amistad lleva a Jonatán a una profunda congratulación con David. Este se ha convertido en guerrero y su elección aparece cada vez más patente. Su tercer encuentro en estas circunstancias es de una sencilla sublimidad. Jonatán, hijo del rey, está decidido a quedar en

segundo lugar. Sólo quiere ser ya siempre el “segundo”. La humildad de la amistad irrumpe aquí con un valor simbólico.

Llanto por el amigo

David no se fía de la versatilidad de Saúl y por eso prefiere establecerse, con el permiso de su rey, en tierra de los filisteos, para sentirse allí del todo seguro.

No mucho tiempo después estalla de nuevo la guerra entre israelitas y filisteos. La batalla en los montes de Gelboé es una auténtica masacre del pueblo israelita.

En esta hecatombe mueren Saúl y Jonatán. David no guarda rencor al rey muerto y entona una elegía por él y por su hijo en donde llora la muerte de un amigo como mutilación propia:

“Tu gloria, Israel, ha sucumbido en tus montañas. ¡Cómo han caído los héroes! No lo anunciéis en Gat, no lo divulgéis por las calles de Escalón. Que no se regocijen las hijas de los filisteos; no salten de gozo las hijas de los incircuncisos.

Montañas de Gelboé: ni lluvia ni rocío sobre vosotras, campos de perfidia; porque allí fue deshonrado el escudo de los héroes...Saúl y Jonatán, amados y amables, ni en vida ni en muerte separados...; más fuertes que leones.

¡Cómo cayeron los héroes en medio del combate! ¡Jonatán! Por tu muerte estoy herido, por ti lleno de angustias, Jonatán, hermano mío, en extemo querido... ¡Cómo cayeron los héroes, cómo perecieron las armas del combate!” (2Sam 1, 19-21. 23. 25-27).

Más allá de la muerte

Pero la fidelidad de David a su amigo no termina en el dolor desgarrado de su muerte. “Tenía Jonatán, el hijo de Saúl, un hijo tullido de pies. Tenía cinco años cuando llegó a Yizreel la noticia de lo de Saúl y Jonatán; su nodriza le tomó y huyó, pero con la prisa de la fuga, cayó y se quedó cojo. Se llamaba Meribaal” (2Sam 4, 4).

David de ninguna manera olvida a su amigo. Quiere serle fiel en su descendencia. David preguntó: “¿Queda todavía algún hijo de Saúl? Quiero favorecerle por amor a Jonatán. Tenía la familia de Saúl un siervo llamado Sibá. Le llama David y el rey le dice: ¿Eres tú Sibá? Responde: tu siervo soy. Le dice el rey: ¿Queda todavía alguien de la casa de Saúl para que yo tenga con él una misericordia sin medida?. Sibá le contesta al rey: Está en casa de Maquir, hijo de Amiel de Lodabar.

Llega Meribaal, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, a donde David, y cayendo sobre su rostro se postra. David le dice: ¡Meribaal!. Y responde: Aquí tienes a tu siervo. David le dice: No temas. Quiero

favorecerte por tu padre Saúl y comerás siempre a mi mesa. Él se postra y dice: ¿Qué es tu siervo, para que te fijes en un perro muerto como yo?...

Meribaal comía a la mesa de David como uno de los hijos del rey. Tenía Meribaal un hijo pequeño, llamado Micá. Todos los que vivían en casa de Sibá eran siervos de Meribaal. Pero Meribaal vivía en Jerusalén, porque comía siempre a la mesa del rey. Estaba tullido de pies” (2Sam 9, 1-8. 11-13).

David y Jonatán, una amistad cabal, sin sombra que la oscurezca. Una amistad a toda prueba. Jonatán lo arriesga todo por fidelidad a David, incluso su propia vida. Antepone el amigo al trono del que era heredero: “Tú reinarás sobre Israel y yo seré tu segundo” (1Sam 23, 17). Saúl, su padre, azuza su ambición, pero todo es inútil. Lo primero es el amigo. Sabe que él tiene mejores dotes para gobernar.

En la defensa del amigo casi cae atravesado por la lanza de su propio padre en un acceso de cólera. Antepone su amigo a su propio padre (cfr. 1Sam 20, 30). Amaba a David apasionadamente, “como a sí mismo” (1Sam 18, 1).

David respeta a Saúl por amor a Jonatán, comparte su amor por él, le perdona varias veces la vida. Y cuando muere en Gelboé le llora con el dolor de un hijo. Se preocupa vivamente por los posibles

descendientes y, cuando encuentra al hijo de su amigo, le mimó cuidadosamente.

Se aman cálida, tierna, afectuosamente: “Se abrazaron los dos y lloraron copiosamente” (1Sam 20, 41), cuando Jonatán le revela la decidida voluntad de su padre de eliminarle y tiene que despedirse porque David debe huir. La muerte de su amigo significó para David una puñalada profunda en su corazón: “¡Jonatán! Por tu muerte estoy herido, lleno de angustia. Jonatán, hermano mío, en extremo querido, más delicioso tu amor que el amor de las mujeres” (2Sam 1, 25-26).

Su amistad tiene una dimensión religiosa: la viven ante Dios: “En cuanto a las palabras que hemos hablado tú y yo, he aquí que Yavéh está entre los dos” (1Sam 20, 23). A la hora de la despedida para la fuga de David repiten el juramento de fidelidad ante Dios (cfr. 1Sam 20, 41-42).

He aquí cómo dos hombres, sinceros, abiertos, cordiales, magnánimos, primigenios, nos definen vivencialmente lo que es un amigo y de un modo más especial, quizás para los creyentes.

Aquí queda patente toda la grandeza psicológica del amigo leal hasta el martirio.

1.3.1.2.- Dios amigo del hombre.

Los escritores inspirados expresan la relación que Dios tiene con su pueblo y con cada uno de sus miembros utilizando símbolos de

las relaciones humanas más entrañables: el amor materno (Jeremías), los desposorios (Oseas y Cantar de los cantares), el amor de los novios (Isaías), la relación del pastor con su rebaño; y también la relación de los amigos (Abrahán, Moisés).

Pero hay que decir que “amigo” no es sólo el término sustantivo, sino que ha de ser término calificativo con respecto a las personas de nuestro entorno a las que nos unen los lazos de la sangre. La amistad ha de ser un componente necesario de todas las demás formas de amor, una experiencia básica que se diversifica según sean los sujetos de la relación. Cuando decimos que Dios se presenta como madre, padre, esposo, novio, pastor, no excluye, sino que presupone, la relación de amistad. Y de esta forma es “Padre-amigo”, “Esposo-amigo”, “Pastor-amigo”, “Novio-amigo”. De poco serviría que Dios fuera Padre si no fuera al mismo tiempo “amigo”, si fuera un padre autoritario e intimidante. Lo mismo habría que decir de los demás títulos. Jesús se identifica en una de sus alegorías como pastor de su pueblo, pero un pastor-amigo, un pastor muy especial que conoce a cada una de sus ovejas y a quien sus ovejas le conocen, que está dispuesto a dar la vida por ellas, y que vive para ellas (cfr. Jn 10, 1ss).

La imagen ingenua que nos brinda a Dios paseando y dialogando, mano sobre el hombro de Adán y Eva en el jardín, tiene una sorprendente hondura. Dios, amigo del hombre. Frente a la

concepción aristotélica de la imposibilidad de la amistad entre seres superiores e inferiores, entre dioses y hombres, Dios se autodenomina “el amigo del hombre”.

Abrahán es el primer amigo que Dios elige entre los hombres: “Tú Israel, siervo mío; Jacob, mi elegido; estirpe de Abrahán, mi amigo” (Is 41, 8; cfr. Gn 18, 17ss). “El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Éx 33, 11). El profeta Amós llama a los profetas “confidentes de Dios”: “Porque el Señor Dios no hace nada sin que se lo manifieste a los profetas” (Am 3, 7).

Elige un pueblo con quien establece vínculos de amistad, se presenta ante él como el amigo fiel. Todo el pueblo es amigo de Dios como descendencia que es de Abrahán, su amigo (Is 41, 8-9).

“La realidad de un Dios a quien Pablo denomina como *amigo del hombre*” (Tit 3,4) -afirma con toda razón L. Boros-, es una de las más atrevidas afirmaciones de su espíritu posesionado por Dios, y al que el hombre puede hablar *como a un amigo*⁵⁸.

Esto es lo indecible y lo desconcertante: Dios nos provoca a la amistad con él. Se hace un <<Tú>> para nosotros. Podemos tutearnos con él. Y ambos, Dios y nosotros, podemos pronunciar un conjunto <<nosotros>>.

⁵⁸ L. BOROS, *El hombre y su Dios*, San Pablo, Madrid 1977, p. 117.

¿Podemos imaginarnos una afirmación y una consagración más grandiosa de la belleza, de la nobleza, de la dignidad de la amistad humana que haciéndola servir para describirnos la relación de las divinas personas y las relaciones de Dios con el hombre?

1.3.1.3.- La amistad del *Maestro*.

<<*Amigos, no siervos*>>

Jesús da a la amistad de Dios con el hombre un rostro de carne, una sensibilidad humana. Él es el sacramento de la amistad divina, que la hace visible y la construye. Jesús es el gran maestro de la amistad por su vivencia fiel.

Los evangelios hablan poco de sus sentimientos, pero en los hechos más simples de la vida se revela la idiosincrasia de su corazón. La parábola del buen pastor (Jn 10, 11-16) es la parábola de Jesús-amigo. En ella se dan los rasgos más fuertes de la amistad: el conocimiento, la relación personal, la preocupación y la disposición a dar la vida por el amigo.

Jesús es un hombre que fascina no simplemente con este o aquel gesto o hecho aislado, sino por todo el contexto de su vida, por su sensibilidad, por la impresionante riqueza de su afecto. Vive pendiente de sus amigos. Se siente plenamente responsable de ellos: “señalándoles a ellos dijo a la muchedumbre: Estos son mi padre, mi

madre y mis hermanos” (Mt 12, 49). Antepone el parentesco de la amistad al parentesco de la carne y la sangre.

Su fina sensibilidad se expresa ante todo en el trato con sus discípulos. Su amistad surgió de encuentros sencillos. Dos discípulos de Juan el Bautista se le acercan y le preguntan: “Maestro, ¿dónde vives?”. Y quedaron con él, en diálogo, hasta muy entrada la noche (cfr. Jn 1, 35-39). Pedro y Andrés lo abandonaron todo a una palabra de invitación suya (cfr. Mt 4, 21-22).

Llama a los doce y les invita a convivir con él como una familia (cfr. Mc 3, 14). Desde entonces comparten totalmente la vida y los bienes (cfr. Jn 12, 6). Forman una comunidad de amigos. Juntos pasan pobreza y hambre, juntos pasan las noches al sereno durmiendo bajo los árboles, juntos se hospedan en la casa de los amigos comunes, juntos participan en las bodas y fiestas populares (cfr. Jn 2, 2).

En el pequeño grupo va creándose una atmósfera de intimidad. Jesús abre su corazón: “Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su señor; yo os manifesté todas las cosas que oí de mi Padre” (Jn 15, 15). Los discípulos saben por sus vivencias en la soledad, de las tentaciones, por ejemplo, del desierto, o de las conversaciones que ha entablado con personas como Nicodemo (cfr. Jn 3, 1-21).

Jesús es paciente con las torpezas de sus amigos (cfr. Lc 18, 34). Comprensivamente va ensanchando sus mentes y sus corazones

rudos hasta llevarles a compartir sus propios sentimientos y actitudes. Las circunstancias más insignificantes -por ejemplo, la presencia de un niño- le bastan para hacerles reflexionar sobre el núcleo de su mensaje. Les enseña a orar (cfr. Mt 6, 9-13).

El amor de Jesús es decididamente universal, pero con los doce comparte su vida en totalidad; es más, aun dentro del grupo de los doce tiene tres con quienes le vincula una especial amistad, con quienes más confianza tiene: Pedro, Santiago y Juan. Y aun dentro de estos tres tiene una especial debilidad por Juan (cfr. Jn 13, 23), que en la Última Cena reclinará su cabeza tiernamente sobre el pecho de Jesús. A los tres predilectos los tiene siempre más cerca de sí en los momentos más importantes.

Es atento con sus amigos, se preocupa por su fatiga, prepara su descanso cuando vuelven de una misión. Reunidos alrededor de Jesús para contarle lo que han hecho y enseñado, Jesús les ve fatigados y les dice: “Venid aparte, a un lugar desierto, y descansad un poco” (Mc 6, 31). Les defiende de las acusaciones farisaicas por arrancar en día de sábado espigas para comer.

Su amor es comprensivo e indulgente con sus impertinencias y traiciones, hasta con Judas. También con Pedro: una mirada en la noche de las traiciones, el centelleo de sus ojos al resplandor de las

antorchas basta para hacerle estallar en llanto de contrición (cfr. Mt 26,75).

Pero sus lágrimas al recapacitar en su traición, sus reiteradas promesas de morir con Jesús si fuera preciso, su intento de agresión a los que le apresan, su triple protesta de amor ante la insistente pregunta del Maestro: “Tú sabes bien, Maestro, que te amo” (Jn 21, 15), dejan entrever hasta dónde ha calado su simpatía por Jesús y hasta dónde les une y estrecha la amistad.

Bajo la amenaza de una muerte terrible, en la Última Cena que Jesús había deseado ardientemente celebrar con los suyos (cfr. Lc 22, 15), irrumpe su amor con una fuerza arrolladora de palabra y de obra. Jesús sabe que se sienta por última vez a la mesa con sus discípulos. Quiere demostrarles una vez más su amor (cfr. Jn 13, 1). Hace con ellos menesteres de criado: les lava los pies, obligando a Pedro a aceptar su servicio si quiere cenar con él; no quiere en forma alguna que le consideren “señor”, sino simplemente amigo llano. “Ya no os llamo siervos (no os trato como siervos), sino amigos” (Jn 15, 15). Sus palabras en la Última Cena gotean una gran ternura. Juan, el discípulo más joven, el “preferido”, reposa su cabeza sobre su pecho. Muchos años después Juan todavía tiene recuerdos muy vivos de aquella noche ardiente: “No se turbe vuestro corazón...” (Jn 14, 1). Recuerda, sobre todo, las reiteradas veces que el Maestro les insistía en su consigna:

“Esta es mi consigna: que os améis unos a otros como yo os he amado. En esto conocerán que sois mis discípulos” (Jn 13, 34).

Como olvidado de su propio y trágico destino, cuida de prevenirles contra la confusión, de aliviar sus corazones embargados por la tristeza de unos oscuros presagios (cfr. Jn 16, 6) y de mostrarles su amor en pequeños detalles.

Su muerte constituye el gesto supremo de fidelidad a los amigos. Podía haber huido de los enfrentamientos. Pero él es fiel como el buen pastor que no consiente que los lobos desgarran a las ovejas (cfr. Jn 10, 18). Se da perfecta cuenta de que si no se enfrenta proféticamente con los amos de aquella sociedad, los opresores jerarcas, sus amigos seguirán aplastados sin poder levantar cabeza. Él afronta conscientemente las consecuencias de su audacia profética. Da la prueba suprema de amor a los amigos, “porque no hay mayor prueba de amor que dar la vida por los amigos” (Jn 15, 13). “Habiendo amado a los suyos -certifica el discípulo querido-, les amó hasta el extremo” (Jn 13, 1-2).

Hasta a Judas está dispuesto a perdonarle y a recomenzar con él la amistad: “Amigo, ¿a qué has venido?” (Mt 26, 50).

Ya está acorralado, ha repetido resueltamente que él es Jesús Nazareno, a quien buscan, pero pide que no toquen a sus amigos y que les dejen marchar (cfr. Jn 18, 8). Le pide a Pedro que no se meta en

líos, ni se metan en pelea por él (cfr. Mt 26, 52). Protege apasionadamente a sus amigos.

Pero su amistad no se agota en el reducido círculo de los doce: algunas mujeres han entrado en el círculo de sus relaciones amistosas. Jesús las quiere de verdad como amigas. No le importa que los santones, escribas y fariseos, le reprochen por admitir mujeres en su discipulado, algo enteramente escandaloso.

Ofrece su amistad a un publicano, un proscrito de la sociedad: autoinvitarse a hospedarse y comer en su casa era tanto como ofrecerle su amistad, precisamente en aquel tiempo en que compartir la mesa era signo y expresión de estrecha amistad (cfr. Lc 19, 5).

¿Y qué decir de su amistad con los de Betania: Marta, María y Lázaro? Es, quizá, donde se manifiestan más plenamente el afecto y la ternura de Jesús. La casa de los amigos de Betania es el lugar de sosiego para el rabí de Nazaret después de las correrías por los contornos; y la amistad y las confidencias con Lázaro, Marta y María, un descanso reconfortador.

Lázaro, el amigo, está enfermo. Sus hermanas le envían un mensajero con un recado: “Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo” (Jn 11, 3). Ellas saben de sobra cómo es Jesús con sus amigos. Al llegar junto a ellas y sentir la ausencia de su amigo y el llanto de las amigas, Jesús “llora” y se siente profundamente

conmovido. Los acompañantes comentan: “Mirad cómo le amaba” (Jn 11, 1-44). Estas palabras escuetas valen por todo un tratado sobre el misterio de la encarnación. ¿Puede, por otra parte, decirse algo más sublime sobre la vivencia de la amistad de Jesús? No cabe duda: los evangelios son el libro de texto de la amistad de Dios con los hombres materializado en la persona y la vida de Jesús.

1.3.2. La amistad en Elredo de Rieval.⁵⁹

A la manera ciceroniana, el tratado *De spiritali amicitia* es en su estructura un diálogo dividido en un prólogo y tres partes o libros: el primero expone qué es la amistad y cuál es su origen; el segundo muestra sus ventajas y excelencias; y el tercero enseña cómo y entre quiénes puede conservarse intacta para toda la vida.

Como no podía ser de otra manera, la única amistad verdadera es la que nace, se desarrolla y se perfecciona en Jesucristo (I,n.10)⁶⁰. La definición de amistad de la que parte es precisamente la que le sirve el mismo Cicerón y que consiste en “tener un mismo sentir, con

⁵⁹ Elredo (1110-1167) fue monje y abad cisterciense de Rieval, en Inglaterra. Inspirado en la obra *Laelius de Amicitia*, de Cicerón, intenta cristianizarla guiándose por la Biblia y la doctrina de san Agustín, además de su propia experiencia.

⁶⁰ Las citas entre paréntesis corresponden a la numeración por párrafos que presenta la obra de ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual. Oración pastoral*, Biblioteca Cisterciense 4, Monte Carmelo, Burgos 2002.

benevolencia y caridad, sobre las cosas divinas y humanas” (I,n.11).⁶¹ Para Elredo, *amigo* viene de *amor*, y amistad de amigo. “El amor es un afecto del alma racional, por el cual busca algo con ardor y lo apetece para disfrutarlo; goza con él con una íntima suavidad, y una vez alcanzado lo abraza y conserva” (I,n.19). Sigue diciendo el abad de Rieval que, el amigo vendría a ser como el *guardián del alma*, “porque mi amigo debe cuidar del amor mutuo, o de mi propia alma, para guardar con un silencio fiel todos sus secretos, corregir en lo posible y tolerar todo lo vicioso, gozar con el que se alegra y sufrir con el que sufre, y hacer suyo todo lo del amigo” (I,n.20). Y la amistad tiene rango de virtud “que une las almas con el vínculo de ese amor y dulzura, y hace *de varios uno solo*” (I,n.21).

Distingue Elredo caridad de amistad. La caridad exige amar a todos los hombres, mientras que la amistad pide que sean unos pocos aquellos a quienes confiamos los secretos de nuestro corazón: “Por la ley de la caridad no sólo estamos obligados a acoger a los amigos en el seno del amor, sino también a los enemigos. Pero sólo damos el nombre de amigos a quienes no tememos abrir de par en par nuestro corazón con todos sus secretos; y ellos por su parte se nos unen estrechamente, siguiendo la misma ley y seguridad de la fidelidad” (I,n.32).

⁶¹ M. T. CICERON, *De amicitia*, 20, Gredos, Madrid 1983. (En delante *De amicitia*).

Tres especies de amistad distingue nuestro autor: la amistad carnal (cfr.I, nn. 38-41) que procede de la afección y prostituye a la persona esclavizándola en busca de un placer pasajero; la amistad mundanal (cfr. I, nn.41-44), orientada hacia la común utilidad de los que entre sí son amigos; y, por último, la amistad espiritual (cfr.I, nn. 45-50), la única que de verdad merece el nombre de amistad, que surge “de la dignidad de la propia naturaleza y del sentimiento del corazón humano. Y así su fruto y su premio sea ella misma” (I,n.45). Es ella misma la que nace entre los hombres de bien semejantes en sus aficiones y la que, en fin, se ajusta a las cuatro virtudes cardinales y cumple a la vez el mandato evangélico -“que os améis unos a otros”(Jn. 15,17)- y la definición ciceroniana. No pueden llamarse y ser en verdad “amigos” quienes están en el vicio.

En los números 51-61 de este primer libro, se plantea el origen de la amistad, que se quiere buscar en la naturaleza, la experiencia y la ley. Fundada sobre la naturaleza, la amistad es robustecida por la experiencia y el uso y queda al fin ordenada por la ley. Por designio de Dios hay una tendencia innata en todos los seres a la unidad: de hecho, en el paraíso terrenal se daba la fusión entre caridad y amistad. Sólo el pecado trajo la separación de ambas y redujo la amistad a ser un vínculo solo existente entre los hombres buenos necesitados de cierta defensa frente a los que no lo eran. Pero incluso en quienes la

impiedad ha borrado todo sentido de la virtud, perdura la inteligencia, y con ella una propensión del alma a la amistad y a las relaciones sociales.

En suma: la amistad, la virtud y la sabiduría (cfr.I,nn.62-71) pertenecen a la naturaleza misma del hombre, aunque algunos abusen de esta última. ¿Cabría entonces decir, con el osado Ivo, que “Dios es amistad”(I,n.69), como el Nuevo Testamento nos dice que “es amor” (1ªJn. 4,16)? Elredo no se atreverá a tanto, pero sí afirmará, también con san Juan, que “quien permanece en la amistad permanece en Dios, y Dios en él”(I,n.70).

En el libro segundo, Elredo canta las excelencias (cfr.II,nn.8-14), los frutos y los límites de la amistad. Además de lo que ésta es en sí misma, la amistad nos ayuda para ascender hacia un más alto grado del amor, porque nos prepara y ayuda para lo que más debe importarnos, nuestra amistad con Dios: “la amistad es un escalón próximo a la perfección, consistente en el conocimiento y amor a Dios. El hombre, amigo de otro hombre, se hace amigo de Dios, según aquello del Salvador en el Evangelio: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos*” (II,n.14). Tal sería el sentido profundo del beso a que aspira la Esposa del *Cantar de los Cantares*. Distingue Elredo tres clases de besos (cfr. II,n.24): un “beso carnal”, el de los labios del cuerpo, y un “beso espiritual”(II,n.26), la unión de las almas por obra

de la amistad verdadera; y hay también, un “beso intelectual”(II,n.27), que es el beso de Cristo, la unión mística. La amistad no sería otra cosa que una identidad entre dos voluntades, un querer y un no querer las mismas cosas (cfr.II, n.28).

Se establecen los límites de la amistad (cfr.II,n.30-31): para algunos todo podría exigirse al amigo, hasta la complicidad en el mal; para otros, se excluyen las exigencias debidas al honor, los altos intereses del Estado y el derecho de un tercero; y otros, en fin, no ven el deber de la amistad sino en el activo reconocimiento de los favores recibidos. Sin embargo, es Cristo mismo quien nos señala la meta (II, n.33): “...*Nadie tiene mayor amor, que quien da la vida por sus amigos*. Hasta ahí debe llegar el amor entre amigos: hasta estar dispuestos a morir el uno por el otro. ¿No os parece bastante?”.

En el libro tercero establece cómo el amor es la fuente de la amistad verdadera (cfr.III, nn.2-5), estableciendo en el número ocho, los cuatro escalones por donde se sube a la perfección de la amistad: la elección, la admisión, la prueba y, el cuarto, “el perfecto acuerdo en las cosas divinas y humanas con amor y benevolencia”.

Haciendo un intento de síntesis del pensamiento y vivencia de nuestro cisterciense, habría que decir que para Elredo de Rieval la amistad es una virtud del mismo orden que la sabiduría y la caridad, aunque no sea de la misma importancia que ellas y que en su tratado

sobre la amistad, la relación amistosa es consecuentemente referida a la naturaleza humana. La doctrina griega y naturalista de la *oikeiôsis* apresuradamente cristianizada perdura en el seno mismo del pensamiento de Elredo.

1.3.3. Tomás de Aquino y la amistad.⁶²

Para un intento de síntesis de la concepción tomista de la amistad seguimos el siguiente iter: idea tomista del amor humano, el paso del amor *in genere* a la amistad, los modos y la expresión de la amistad y la relación entre ella y la virtud teologal de la caridad.

Santo Tomás ve el amor como una propiedad universal y fundamental de la realidad, por tanto, ontológica y, psicológica, en el caso de los seres humanos. Desde este punto de vista se podría considerar la metafísica tomista como un “*carmen intellectuale de amore*, un ingente cántico intelectual de la realidad, en el que el amor es tema principal”.⁶³ El ser se realizaría de forma analógica según

⁶² Ciertamente el Doctor Angélico no necesita presentación. Un estudio monográfico sobre la concepción del amor y su naturaleza en Tomás de Aquino ver: RAFAEL TOMÁS CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, en <<Cuadernos de Anuario Filosófico>>, Universidad de Navarra, Pamplona 1999. También la siguiente bibliografía: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Libros octavo y noveno, Eunsa, Pamplona 2000, pp.311-383. Ver también *Suma Teológica*, I^a-II^{ae}, q.25 a.2; q.26 aa.1-4; q.27 aa.1-4; q.28 aa.1-6. También II^a-II^{ae}, q.23 a.1; qq. 24-27., Tomos II-III; IV; VII. B.A.C. 41 y 56; 126; 180., Madrid MCMLIX; MCMLIV; MCMLIX. (en adelante *STh*). Igualmente significativo el artículo de S. FERNÁNDEZ BURILLO, *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica*, en <<Studium>>, vol. 35, Madrid (1995), pp. 53-83.

⁶³ P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, p.83. Ver también el citado artículo de S. FERNÁNDEZ BURILLO, *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica, a. c.*, p. 61: “...Se podría afirmar que la Metafísica tomista es, a la vez que Filosofía del ser, una *Filosofía del amor*. La distancia infinita entre criatura y Dios es salvada por el amor de benevolencia que crea y por el

distintos grados entre sí. Habría una escala descendente que iría desde el ser absoluto e infinitamente perfecto de Dios hasta el ser más contingente y transitorio; y en donde el modo primario de la mutua relación entre todos los diversos modos analógicos del ser sería precisamente dicho amor.

La universal relación amorosa que se da entre los seres tiene su razón más profunda en la secreta tendencia hacia la perfección que se opera en la raíz misma de todos ellos. En su nervio ontológico, el amor es el modo en que se expresa la relación de un ser con su perfección específica e individual; es decir, con la posible plenitud de su realidad.

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios experimenta en el amor la fuerza y tendencia misma que le conduce hacia la perfección de su ser: es un amador a través de su particular condición de indigente. Desde esta indigencia suya apetece y ama su propia perfección, y con esta las formas sustanciales y los agentes que de uno u otro modo le ayudan a lograrla: sus semejantes.⁶⁴

Dos son los modos que Tomás distingue cualitativa y estructuralmente distintos entre sí dentro del amor humano: el amor de concupiscencia, según el cual se ama el mismo bien apetecido; el otro,

amor de caridad que une la voluntad de la persona creada a la del Creador, comunicando en el Bien propio del Infinito”.

⁶⁴ Cfr. *STh* I^a-II^{ae}, q. 8 a. 1.

es el amor de benevolencia, en donde lo que se ama es el término en cuyo beneficio es apetecido el bien que constituye el objeto inmediato del amor: para mí, o para otro. En este modo de amor benevolente se funden la complacencia en el bien y el querer el bien para alguien.

Dentro del orden ontológico en que santo Tomás se mueve, la condición necesaria y suficiente del amor de benevolencia a otro es la similitud o semejanza entre el amante y el amado. En cuanto que poseen una y la misma forma sustancial, los semejantes “son de algún modo una sola cosa en esta forma”.⁶⁵ Y es esta misma semejanza la que es causa de lo que llamamos amistad: cuando dos amores de benevolencia recíprocos se encuentran, toman clara conciencia de su respectiva existencia y de su real reciprocidad y la aceptan con voluntad activa, de tal manera que la benevolencia se convierte en beneficencia; entonces se funden entre sí y nace una genuina amistad entre dos personas. La amistad vendría a ser “un amor de benevolencia recíproco fundado sobre una comunicación social y efectivamente realizado en tal comunicación. Con ella alcanzaría su modo efectivo y supremo el amor humano, en tanto que humano”.⁶⁶

Hemos de distinguir, por tanto, tres niveles en la realidad de la vinculación amistosa desde el punto de vista de la *communicatio* -que es el término latino en que Tomás vierte la aristotélica *koinônía*- que

⁶⁵Cfr. *STh* I^a-II^{ae}, q.27 a.3.

⁶⁶P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, p.88.

en ella se establece: uno ontológico que toca a la forma sustancial de los amigos (*communicatio in forma*); otro psicológico, que es aquel en que la amistad verdaderamente se realiza (*communicatio affectiva*); y otro, finalmente, social, referido al medio de que nace la amistad y que de ella resulta (*communicatio socialis*). Tres modos igualmente en la unión amorosa que es la amistad: la unión que procede de la semejanza en la forma sustancial, y por lo tanto en la naturaleza de los amigos (*unio similitudinis*), la engendrada por la fusión afectiva de las almas (*unio affectiva*) y la que establecen las obras en que la benevolencia se realiza (*unio realis seu effectiva*). Este sería en apretado esquema el pensamiento de Santo Tomás acerca de la estructura de la vinculación amistosa.⁶⁷

Al estudiar los modos y la expresión de la amistad constatamos que la relación amistosa adopta distintos modos según el tipo de sociedad que ella constituye y según el objeto al que aspira: de igual forma que el amor, la amistad tiene para Santo Tomás una diversidad analógica; por ejemplo, hay un grado mínimo y elemental de la amistad en la sociedad universal, esa a que Aristóteles se refería cuando decía que los viajes hacen ver cómo el hombre es familiar y amigo para el hombre. Vendría después otro grado más intenso, el que se constituye dentro de la sociedad política: vgr. entre españoles e

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 88.

iberoamericanos. Dentro de las sociedades políticas, los grupos familiares, las agrupaciones que buscan bienes útiles o las que establecen una profesión o situación ocasional. Todo esto da lugar a vinculaciones amistosas firmes y hondas. Pero los grupos humanos real y verdaderamente amistosos son los que tienen su principio constitutivo en la amistad privada o amistad *stricto sensu*, la *societas amicorum*, según la terminología de Santo Tomás. Y dentro de ella, el pequeño mínimo círculo de amistades que llamamos íntimas; mínimo, porque tales amistades, que cuando existen son signo de perfección, no pueden ser sino muy escasas en número. Así lo había enseñado Aristóteles, de quien lo toma expresamente Tomás de Aquino. Sin embargo, en algo tan importante como la mutua relación que existe entre el amor *in genere* y la amistad se va a apartar el filósofo de Aquino del filósofo de Estagira: para Aristóteles, el *érôs* es una *hipérbôle*, una exageración de la *philia*; para Santo Tomás, en cambio, la verdadera amistad (*amicitia*) es el resultado de una intensificación del amor o superabundancia del mismo dirigida hacia un solo hombre o hacia muy pocos.

Además de los modos de amistad dependientes del tipo de *societas* que ella constituye, hay que mencionar los que dependen del objeto -del bien- a cuya posesión aspiran: en primer lugar hablamos de la amistad en que se aspira a la consecución de un bien temporal, es

la *amistad útil*. En ella se ama al amigo con amor de concupiscencia, en cuanto dispensador del bien útil que posee.

Junto a la amistad útil hay que poner la *amistad deleitable*, aquella en la cual es un goce el bien que se trata de conseguir; goce que puede ser sensible o espiritual, o mixto.⁶⁸ Pero el modo más perfecto de amistad es el que Santo Tomás llama *amistad honesta* -la *teleía philía* de Aristóteles- : cuando queremos para el otro la felicidad, la virtud o la ciencia, y cuando hacemos a otros partícipes de nuestra felicidad o saber, mientras más la comunicamos más se intensifica esta amistad.

“La amistad va a realizar ahora lo inaudito, lo que físicamente parecería imposible: convertir dos en uno, hacer *ex duobus unum* (III *Contra Gent.* 158). La <<fuerza unitiva>> que es el amor (*In Div. Nom.* IV, 9) logra entonces su máxima eficacia en el orden de la realidad humana. No se trata, claro está, de una identificación o fusión *quoad substantiam*; pero sin pérdida de la distinción sustancial o personal se produce en tal caso una real unificación *per affectum*, una *communicatio in vita* (II-II, q. 25 a. 3) o íntima compenetración entre las dos vidas. El bien así logrado no es un <<bien común>>, como en el caso de la amistad social, sino un verdadero <<bien único>>; y no es unión

⁶⁸ Cfr. *STh* I^a-II^{ae}, q. 31 a. 6.

lo que entonces se produce, sino -sólo en el orden afectivo del ser humano, lo repito- verdadera unidad”.⁶⁹

En cuanto a la expresión de la amistad, además de la benevolencia y de la beneficencia, habría que decir que, cuando ésta se hace intensa, la comunicación vital de la amistad produce cierto quebranto en el orden natural de la existencia humana: quebranto cuya forma genérica es un extasis, porque pone al amante fuera de sí.⁷⁰ Además, “el amado se mete afectiva y poderosamente en el seno de la realidad del que le ama: <<El amado penetra en el amante, llegando hasta lo que es interior en él; y esta es la razón por la cual se dice que el amor hiere y que traspasa el hígado, *quod transfigit iecur*>> (III *Sent.* d. 27 q. 1 a. 2)”.⁷¹

De todo lo cual resulta la fusión, la unión por el amor: es como si un solo aliento recorriese a los que se aman entre sí, hasta el punto de querer y no querer los amigos las mismas cosas, alegrarse y dolerse con lo mismo.⁷² En esto consiste la auténtica concordia, la cual no es posible sin una cierta liquefacción de ambas personalidades⁷³ y sin cierta *mutua inhaesio*, sin algún paso de la una a la otra.⁷⁴ Podríamos afirmar que, en Tomás, parecen unificarse el amor natural (aquel que

⁶⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, pp.92-93.

⁷⁰ Cfr. *STh* I^a-II^{ae}, q. 28 a. 3.

⁷¹ P. LAÍN ENTRALGO, *o. c.*, p. 93.

⁷² Cfr. *STh* I^a-II^{ae}, q. 28 a. 2.

⁷³ Cfr. *Ibidem*, I^a-II^{ae}, q. 28 a. 5.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, I^a-II^{ae}, q. 28 a. 2.

el amante sigue como uno de los fines que a su propia naturaleza conviene) y el amor extático o místico(aquel en el que el amante sale de algún modo de los límites y fines de su propia naturaleza).

Por último, hemos de decir que este amor de amistad se realiza en obras y se manifiesta como identidad de bienes, porque entre verdaderos amigos no existe lo mío o lo tuyo; y como leal y abierta comunicación de los secretos del corazón: es decir, como confianza.

Queda por tratar la relación entre la amistad y la caridad para el cristiano y teólogo Tomás de Aquino. Esquemáticamente señalaremos en primer lugar que, la amistad no es para él una virtud, como sí lo es *-aretê-* para Aristóteles, según nos dice en su *Ética a Nicómaco*. La amistad sería consecuencia de la virtud, pero no sería ella misma virtud. Tampoco lo sería el *amor in genere*, que sería una inclinación de la naturaleza humana. En segundo lugar, la amistad sí es un *bonum*, un bien en cuya fruición es posible distinguir los dos modos cardinales que ya conocemos: la concupiscencia, en la cual se goza del bien apetecido por causa del bien mismo, y la benevolencia, en la que de ese bien se disfruta como secuela de su recepción por la persona del amigo y de la perfección que a este lleva. En tercer lugar, ¿será la amistad honesta, practicada cristianamente y entre cristianos verdadera caridad, en el sentido teologal del término, y por tanto amor sobrenatural? Santo Tomás lo niega cuando afirma que “la razón de

amar al prójimo con amor de caridad es Dios. El amor al amigo puede tener alguna razón distinta de Dios, pero sólo Dios puede ser la razón del amor al enemigo”.⁷⁵ Si la amistad honesta entre cristianos puede ser un hábito teologal, no lo es, sin duda, del mismo modo que la virtud teologal de la caridad. Pero si la amistad no es caridad, sí es, en cambio, una consecuencia de ella. El alma caritativa no puede no ser alma amistosa.

Hasta aquí este primer capítulo titulado *La amistad en el mundo clásico y medieval*, donde hemos estudiado la concepción de la amistad en Platón y Aristóteles considerados exponentes principales del mundo clásico; también hemos estudiado la visión cristiana del amor -el *ágape*- y la amistad en la Biblia y en dos autores medievales significativos del mundo cristiano: Elredo de Rieval y Tomás de Aquino.

Frente a todo *fundamentalismo* que engendra ruptura de diálogo, violencia y división, hemos propuesto el antídoto de la amistad que se remonta en la Historia de la Humanidad a la presencia del ser humano en la tierra. Hemos estudiado el carácter de *constante antropológica* de la amistad al constatarla en autores de distintas épocas, culturas, credos y filosofías, lo que nos ha llevado a considerarla *mesa común de encuentro* interhumana e interreligiosa.

⁷⁵ *Suma Teológica*, II^a-II^{ae}, q.27 a. 7.

Desde un intento de propuesta cristiana para el diálogo y la convivencia pacífica hemos presentado la concepción bíblica de un Dios amigo, que con Elredo de Rieval hemos precisado en un *Dios Amistad*.

Ahora bien, si en el ser humano es posible esta relación de amistad tal y como la constatamos en su misma historia, desde una cosmovisión antropológica cristiana el ser humano es, como nos recuerda el relato del libro del *Génesis*⁷⁶, imagen de Dios <<*imago Dei*>>. Y esto nos lleva a plantearnos: primero, que en Dios debiera darse una pluralidad de personas y segundo, que entre estas personas se debieran dar unas relaciones de amistad. Por todo esto nos parece central adentrarnos en la “intimidad” de este Dios, y lo hacemos a través de Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff, tal y como lo presentamos en los capítulos siguientes.

⁷⁶ Cfr. Gn 1, 26-27.

CAPÍTULO 2.- LAS RELACIONES DE LAS PERSONAS DIVINAS EN RICARDO DE SAN VÍCTOR.

En este capítulo segundo nos adentramos en el contenido de la doctrina trinitaria de este autor del siglo XII, cuya singularidad está en hacer del amor -*Charitas*- el principio para conocer que Dios es tripersonal. Para lo cual acuña una nueva concepción de la persona -como *eksistentia*- en la que, como veremos, incluye novedosamente el carácter dinámico relacional.

2.1. Contexto histórico de Ricardo de S.Víctor.

2.1.1. El siglo XII y la Escuela de San Víctor.⁷⁷

Con el año 800 comienza Europa a sentirse y querer ser el centro del mundo y se inicia un proceso de unificación y de universalización: unificación de poderes, territorial, eclesial, teológica y litúrgica. A pesar de la existencia de diversos reyes, Europa es una. Hay un lenguaje común y una común cultura. Las cruzadas son el signo de su deseo de expansión. Dentro de este proceso, los monasterios tienen un papel importante; pero cada vez más van a ser sustituidos por nuevos centros de cultura situados en las ciudades.

⁷⁷ Para una visión general de la Escuela de San Víctor: ver FOURIER BONNARD, *Histoire de l'Abbaye royale de l'Ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris*, Javaete, Paris 1904/1908. También J. CHATILLON, *De Guillaume de Champeaux a Thomas Gallus. Cronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de S. Victor*, <<Rev. Moyen Age Latin>> 8 (1952) pp. 139-162 y 247-272.

Ocurre así el florecimiento de las escuelas catedralicias, de los conventos y de las órdenes religiosas. Francia es, sin duda, el centro del pensar teológico. Abelardo muere en 1142, después de haber entusiasmado a la juventud universitaria; Gilberto Porretano produce admiración en unos y crítica en otros; Pedro Lombardo enseña en París una teología equilibrada y sabia; San Bernardo ha realizado una ingente reforma y muere en 1153.

Aunque las fronteras de Europa están bien marcadas con el mundo oriental, aunque el pensamiento occidental se va separando del oriental, Europa no conoce fronteras culturales internas. Un italiano podía ser abad de un monasterio en Normandía y posteriormente, arzobispo de Canterbury; un inglés podía ser obispo de Chartres o prior en San Víctor de París. Los profesores de teología se mueven por toda Europa, yendo de una escuela a otra o creando ellos mismos las escuelas. El trabajo teológico está en fermentación. Avicena, filósofo árabe, muere en 1037; Maimónides, filósofo judío, en 1204. Cuatro son las columnas donde se apoyará esta primera Edad Media: san Agustín (354-430), el pseudo Dionisio Areopagita (siglo V), san Anselmo (1033-1109) y san Gregorio Magno (540-640); quizás hay que contar también como uno de los padres de Occidente a Boecio (480-524). Es cierto que en este siglo XII no habrá grandes figuras como en el siglo XIII. Pero hay una gran multitud de excelentes y

laboriosos teólogos como Ivo de Chartres (+ 1115/1117), Anselmo de Laón (+1117), Bernardo de Clairvaux (+1153), Guillermo de San Thierry (+1148), Roberto de Deutz (+1132), Pedro Abelardo (+1141), Gerhord de Reichesberg (+1169), Juan de Salisbury (+1180), Hugo de San Víctor (+1137), Ricardo de San Víctor (+1173) y tantos otros. Este tiempo conoce ya el comienzo de la dispersión de los saberes, y el distanciamiento de la Teología y la Espiritualidad.

La Escuela de San Víctor fue creada por Guillermo de Champeaux en 1108 en una antigua abandonada abadía, situada a las afueras de París.⁷⁸ Guillermo había abandonado su antigua escuela a causa de las disputas tenidas con un alumno rebelde, Abelardo, que le hacía la vida imposible; pero le habían seguido no pocos de sus alumnos. Se inicia una escuela que no sería catedralicia, pero tampoco, en sentido estricto, monástica. Los canónigos de San Agustín llevan en la Abadía de San Víctor una vida contemplativa, pero de clima propio. No se rehúye el intento de unir el saber dialéctico con la ciencia, la escolástica con la mística; se intenta unir fe y razón, la ciencia con la sabiduría. La Escuela de San Víctor se

⁷⁸ J. PIKAZA, *Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor* en <<Revista de Estudios Trinitarios>>, 6 (1972) pp. 63-101, p.63: "Enclavado en lo mejor del siglo XII, La *Escuela de S. Víctor* nos ofrece un doble valor: Es momento importante en el desarrollo de la teología de Occidente y presenta, al mismo tiempo, soluciones que pueden orientar nuestros estudios sobre Dios y sobre el misterio de la Iglesia. La Escuela de S. Víctor significa en Teología el punto de contacto de la vieja <<gnosis monástica>> y el nuevo surgir de la Escolástica. Sus autores resumen toda la tradición que se mantiene viva desde el siglo V-VI hasta el XII y pueden, según eso, ser contados entre los representantes de esa *patrística medieval* que tanto debe estudiarse todavía".

interesa por la contemplación, pero no se entrega a una fe sin razones. Por otra parte, las razones que busca para la fe y la contemplación han de estar al alcance de los sencillos, piadosos, aunque pueden servir también a los ilustrados.⁷⁹ En este ambiente cultural y situacional se encuentra viviendo y enseñando el profesor contemplativo, cercano y profundamente original que es Ricardo de San Víctor.

2.1.2. Ricardo de San Víctor: vida y obras.

Muy poco se sabe históricamente de la vida de Ricardo. Su firma consta en algunos documentos y crónicas de su abadía; de su muerte nos llegan dos epitafios.⁸⁰ Su vida parece haber sido breve. Es de origen escocés o inglés. Puede haber nacido en 1123. El año 1139 entra en la Abadía de San Víctor, dos años antes de la muerte de Hugo de San Víctor. Puede, por lo tanto, haber sido, durante estos dos años, discípulo de él. En 1159 aparece firmando como subprior; en 1162 como prior. El Abad de este tiempo no fue un ejemplo a imitar, y terminó destituido; pero nada se trasluce en los escritos de Ricardo de estas debilidades de su superior. El 10 de marzo de 1173 muere.

⁷⁹ Cfr. J. HUGONIN, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, en J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina* 196, Bibliothecae Cleri Universae, Turnhout Brepols, 1979. En adelante PL 196.

⁸⁰ Cfr. J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina* 196, col. XI, Bibliothecae Cleri Universae, Turnhout Brepols, 1979, y el ya citado comentario de Hugonin en el mismo tomo (XIII-XVIII). Los epitafios son bastante posteriores a su muerte (1348 y 1531). Excelente resumen en G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris 1952, pp. 165-170.

Lo que no dicen documentos, puede apreciarse por la lectura de sus obras.⁸¹ Nos encontramos con un auténtico maestro espiritual y buen teólogo, que trata de unir ambos saberes.⁸² También trata de unir el saber racional y la vida religiosa. Es un buen pedagogo. Su expresión es sencilla y accesible. Trata de enseñar a discípulos que sabe no siempre están dispuestos a aprender. Es, ciertamente, ordenado, a pesar de ciertas repeticiones. Es exigente con su obra, no se satisface fácilmente. Siente y admira la belleza, la proporcionalidad. Es algo escrupuloso y pesimista, desconfiado de la sensualidad y muy severo con las faltas contra la sexualidad. Conoce la doctrina de los Padres, sobre todo de los occidentales (cita la mayor parte de las veces implícitamente, a san Agustín, san Anselmo, Boecio, Gregorio Magno, Pseudo Dionisio) y conoce y toma postura ante los contemporáneos. Evita las polémicas. Resalta, ante todo, la originalidad de su pensamiento y la independencia de su espíritu. Comprende sus limitaciones, sobre todo en lo que se refiere a expresar la verdad divina; pero está convencido de que su propio punto de partida es novedoso, no lo ha visto en otros, y de que su lógica es estricta y convincente. Escribe y habla para sencillos; pero sabe que le

⁸¹ Cfr. Las acertadas características que le asigna por el examen del texto de sus escritos teológicos J. RIBAILLIER en: *Richard de Saint Victor, Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Vrin, Paris 1979.

⁸² A. M. ETHIER, *Le "De Trinitate" de Richard de Saint Victor*, Vrin, Paris/Ottawa 1939, p.8: "A vrai dire, nous n'avons pas affaire, avec Richard, à un auteur aux physionomies très variées. Ni artiste, ni poète, ni historien, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'une pièce, un théologien de la vie spirituelle".

van a leer también los inteligentes. Tratarle de “joven ingenuo” y de utilizar un “procedimiento infantil”, como lo hace Ethier es injusto.⁸³ Se le podría caracterizar, resumiendo, como un sencillo maestro de espiritualidad, con una clara y original teología, creativo, servicial, lógico, exigente; es decir, un buen profesor. Quizás un estudioso trabajador que, sentado sobre los grandes gigantes de la teología, puede ver más allá de donde aquéllos vieron, y puede, a su vez, promover el crecimiento de gigantes.

Sus obras han sido clasificadas de diversas maneras. En la Patrología Latina se distribuyen en exegeticas, teológicas, epístolas y varios.⁸⁴

Entre los escritos que se refieren a la vida interior se encuentran los llamados “Benjamin mayor” y “Benjamin menor”. El primero trata de la preparación para la contemplación; el segundo, de la misma contemplación. Son libros que han tenido gran influencia en la mística alemana.

Los que se refieren a temas teológicos, unos son estrictamente dogmáticos, y de ellos tres eminentemente trinitarios: “De Trinitate”, “De tribus appropriatis personis in Trinitate” y “Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii”. Trata también el tema dogmático de

⁸³ A. M. ETHIER, *o.c.*, p. 87: “Oui, c’est bien le cas de le dire, Richard jubile comme un enfant d’cole qui vient de résoudre un énorme problème... Naïveté juvénile, bien vite dégonflée au contact d’un maître éminent(...)Le procédé de Richard est souvent des plus enfantins”.

⁸⁴ Cfr. *PL*, 196.

la redención de Cristo y una corta antropología. El resto de los libros tienen un aspecto moral.

Al tercer grupo pertenecen los opúsculos exegéticos, en los que trata de interpretar textos difíciles del Antiguo y del Nuevo Testamento. En estas obras es menos original.

2.2. Contexto trinitario: su Tratado *De Trinitate*.⁸⁵

Bien pudiéramos considerar el *De Trinitate* de Ricardo como el tratado teológico más importante del medievo, o como el mejor fruto de la corriente de las sumas o sentencias del siglo XII, en cualquier caso, sí que debemos afirmar que se trata de la obra más importante de Ricardo y la única en su género. Es alabado por todos los comentadores como de una originalidad grandísima, al distanciarse no sólo de Boecio, sino de Anselmo y Agustín. Le citan los grandes escolásticos como santo Tomás, san Buenaventura, Alejandro de Hales. Nunca se ha dudado de su autoría.

Consta de seis libros, cada uno con veinticinco capítulos, que pueden presentarse en el siguiente esquema:

Libro I: Existencia de una sustancia divina, única y absolutamente perfecta.

Libro II: Los atributos divinos: increado, eterno, inmenso, único, soberano bien.

⁸⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Vrin, Paris 1958.

Libro III: Pluralidad, igualdad y unidad de Personas.

Libro IV: Explicación del concepto de Persona y aplicación a Dios.

Libro V: Las procesiones inmediata y mediata-inmediata.

Libro VI: Nombres de las Personas.

En lo que se refiere a la unidad y continuidad del libro de *De Trinitate* se dan dos pequeños problemas. El libro VI puede haber sido añadido posteriormente, ya que al final del libro V hay unas frases conclusivas. No hay razones ni de crítica interna ni externa para que el libro VI no sea de Ricardo. La hipótesis es que alguien añadió a los cinco primeros este libro, algo menos trabajado, después de la muerte de Ricardo. Por otra parte, algunos historiadores del siglo XIII cuentan con VII libros. La explicación puede ser que se hayan añadido al libro VI las cuestiones dogmáticas, como consta en algunos manuscritos.

La fecha en que fue escrito es incierta. Parece ser una obra de madurez, si se compara con los otros escritos. Lo más probable es que se haya tardado varios años en escribirlo. Se trata, ciertamente, de un curso o de clases dadas en la abadía. Algunas pistas para determinar la fecha de composición nos la adjunta Ribailier en su estudio introductorio al *De Trinitate* en la edición parisina de 1958:⁸⁶

⁸⁶ Cfr. J. RIBAILLIER en RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Vrin, Paris 1958, pp. 11ss.

*En el libro VI, 22 reacciona contra Pedro Lombardo, cuyas “Sentencias” habían aparecido en 1151. Luego tiene que ser posterior.

* En el VI, 15 se cita otra obra suya, “De tribus...”, donde se toma postura frente a la polémica entre Abelardo y San Bernardo. Esta obra es de 1162. Luego, todavía tiene que ser posterior.

* En las rúbricas de los manuscritos se le llama trece veces “magister”, dos veces “canónigo” y tres veces “prior”. Prior es el año 1162.

Teniendo en cuenta que, quizás, no haya terminado él de corregir totalmente el último libro, ya que, como hemos dicho, puede haberse añadido al conjunto después de su muerte, puede colegirse que es una obra de la última mitad de su vida magisterial.

El libro sorprende por sus pocas citas bíblicas (casi todas ellas además en el prólogo y en el libro VI) y patrísticas. Sólo se cita explícitamente a Pseudo Jerónimo (IV,3), Jerónimo (IV,4), san Agustín (IV,20) y Boecio (IV,21). Pocas reminiscencias claras. Bastantes citas de la fe de la Iglesia y de la liturgia.⁸⁷ Pero se manifiestan influencias intelectuales del neoplatonismo, san Agustín,

⁸⁷ Interesante la comparación entre la estructura de los tres primeros libros y el Símbolo Quiquique que hace O. GONZÁLEZ, *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura*, en <<La Ciudad de Dios>> 176 (1963) pp. 567-602.

Pseudo Dionisio,⁸⁸ anselmianas, de Abelardo, san Bernardo, Hugo y Achard de San Víctor.

Acerca de la tradición en la que debemos enmarcar este tratado parece que hoy ya no está tan clara la división en oriental u occidental clásica de De Régnon⁸⁹. En este sentido tenemos que decir que la mayor parte de los investigadores modernos consideran a Ricardo de S. Víctor como representante medieval latino de la sistemática trinitaria griega. Sin embargo, tenemos que afirmar que también se ha intentado ver a Ricardo partiendo de las categorías -del modo de entender- que se aplica a la Trinidad latina. Estos estudios han podido hacer decir a O. González que nos hallamos ante un giro copernicano: “La manera de ver a Ricardo de S. Víctor comienza a estar cambiando. Aceptamos esta afirmación en el sentido de que muchos de los tópicos acerca de las llamadas <<Trinidad Griega y Latina>> están siendo revisados; sin embargo, creemos que gran parte de la teología de Ricardo no se puede entender si no se la pone al transfondo de la postura neoplatónica de los Padres Griegos”.⁹⁰

Las posturas que hacen de Ricardo un puro latino o un griego exclusivo son unilaterales. Siendo *latino*, profundamente enraizado en

⁸⁸ Pero la afirmación de O. GONZÁLEZ de que el influjo del Pseudo Dionisio sea inexistente es insostenible si se mira incluso algunas expresiones de Ricardo. Puede que no sea un influjo directo, pero sí ya ambiental. Cfr. *Ibidem*, pp. 578-589.

⁸⁹ Cfr. TH. DE RÉGNON, *Etudes de Theologie positive sur la Sainte Trinité*, T. II, Retaux, Paris 1892, p. 240.

⁹⁰ O. GONZÁLEZ, “Sobre las fuentes...”, a.c., pp. 570ss.

la tradición agustiniana, conserva y da valor sistemático a elementos que se remontan a la más vieja escuela platónica. La Alta Edad Media no es un mundo cerrado; forma un marco en que se confluyen diversas influencias, centradas siempre en un transfondo de difuso platonismo.

Al mismo tiempo que su profunda inspiración cristiana, que engloba y unifica lo griego y lo latino, hay que tener en cuenta el genio original de Ricardo de San Víctor, porque éste significa para la Teología uno de los más audaces esfuerzos de reflexión cristiana ante el misterio de la Trinidad. En cualquier caso puede considerársele como perteneciente a la tradición occidental, agustiniana, boeciana, anselmiana; pero enriqueciéndola con una corriente personalista que se basa en el concepto del amor.

En la actualidad se posee la edición crítica del *De Trinitate* hecha por J. Ribailier, ya citada, edición muy bien cuidada, que se basa sobre el manuscrito más antiguo, pero que ha tenido en cuenta todas las demás familias.⁹¹ En la colección Sources Chrétiennes aparece el texto de Migne, pero mejorado, con la traducción francesa, realizadas ambas, las mejoras y la traducción, por G. Salet.⁹² En la Patrología Latina se encuentra también este texto, con muchas faltas,

⁹¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Vrin, Paris 1958. (En adelante *De Trinitate*) Es la edición que seguimos para nuestro estudio.

⁹² RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. Texte, Introduction, traduction et notes de Gaston Salet, en *Sources Chrétiennes*, 63, Du Cerf, Paris 1959.

sobre todo de puntuación.⁹³ Seguiremos la edición de Ribailier para nuestro estudio.

2.2.1. Cuestiones de Método.

2.2.1.1. *La fe está al principio.*

El prólogo del libro *De Trinitate* de San Víctor es una introducción al estudio de un tema difícil. A este estudio sólo se puede entrar por la puerta de la fe. La fe es el origen y el fundamento de todo bien. La adhesión que se hace a las verdades conocidas por la fe es la más firme; más firme que la que se hace a las verdades adquiridas por la inteligencia. Dudar de la fe es casi como una locura. Pero el creyente está llamado a contemplar las verdades que cree cara a cara. Entre estos dos términos se da un intermedio, la fe que recibe y el conocimiento que el creyente debe adquirir con esfuerzo. Ricardo es aquí agustiniano y anselmiano:

“Nos debe parecer poco creer lo que es verdadero y recto de Dios; trabajemos, como se ha dicho, para entender lo que creemos. Empleémonos siempre, en cuanto puede ser lícito y posible, por comprender con la razón lo que tenemos por la fe”.⁹⁴

Se resalta el aspecto cognoscitivo de la fe; pero también su certeza, su seguridad, la adhesión. La fe es principio de la caridad y de la esperanza. Pero no es el punto final en el proceso del conocer. Es el

⁹³ RICHARDI A SANCTO VICTORE. *Opera Omnia*, PL 196, col. 887-992, Turnhout Brepols, 1979.

⁹⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, o.c., Prologus 40: “Parum ergo nobis debet esse que recta et vera sunt de Deo credere; sed satagamus, ut dictum est, que credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide”.

umbral de entrada, en el que no se debe quedar el invitado. Pero es a donde se debe recurrir en todo momento, es el suelo permanente donde crece la inteligencia de las verdades:

“<<No entiendo>>, dices, <<no comprendo>>!. Pero lo que no puedes comprender por la inteligencia, puedes creer por la devoción de la fe”.⁹⁵

Cuando Ricardo se encuentra con una tarea difícil para la inteligencia, vuelve los ojos a las expresiones de fe. Su recurso a la “fides catholica”, a las confesiones que se leen, oyen o cantan en la liturgia (I,5; IV,1;VI,22), a los “fidei nostra documenta” (III,1), a los prefacios de la Misa (III,8), a “lo que canta la Iglesia por toda la tierra” (IV,20) es constante. Y lo que es aún más significativo: al final de su trabajo la razón no supera lo que dice la fe. “Constat itaque, quod credimus”, dice Ricardo ya al final del libro I, concluyendo toda su obra y habiendo convencido (a los lectores o a los alumnos) de que Dios no puede ser sino uno y trino, conviniendo la unidad de sustancia con la trinidad de Personas.⁹⁶

⁹⁵ *De Trinitate*, VI, 22, 53: “<<Non capio>>, inquis, <<non intelligo!>> Sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes”.

⁹⁶ *De Trinitate*, VI, 25, 63ss.: “...ex bonitatis plenitudine, quod sit personaliter trinus; ex plenitudine vero sapientie liquido colligitur quomodo conveniat unitas substantie cum personarum pluralitate”.

La fe tiene, además, una labor importantísima: evitar que la inteligencia se pierda en fantasías:

“Así pues debemos echar de nuestros corazones esta clase de fantasías (es decir, la desigualdad de las personas, porque una da y otra recibe) y creer todavía más firmemente lo que aún no logramos comprender por la inteligencia”.⁹⁷

Si bien es cierto que aquí Ricardo no piensa el carácter salvífico de la fe y se centra en su dimensión cognoscitiva, no se le puede acusar de utilizar la fe como un trampolín.⁹⁸

2.2.1.2. La inteligencia de la fe.

Si bien la fe está al comienzo, acompaña la confesión de la fe, de tal manera que al término la comprensión no deja a la fe atrás, es necesario avanzar constantemente en la inteligencia de la fe. En esta inteligencia está la alegría suprema, las mayores riquezas, la delectación infinita. Aquí se descubre el místico que es a la vez teólogo. En la inteligencia de la fe está la perfecta realización de lo humano:

“En la inteligencia y el pleno conocimiento de estas verdades está la vida eterna. En esta adquisición está la suma

⁹⁷ *De Trinitate*, V, 24, 42ss.: “Debemus itaque hujusmodi fantasias de cordibus nostris abicere, et omnino firmiter credere que necdum possumus per intelligentiam capere”.

⁹⁸ Cfr. J. RIBAILLIER, *o.c.*, p. 20.

utilidad, en su contemplación la suma alegría. Estas son las más grandes riquezas y las delicias eternas; en gustarlas se encuentra la íntima dulzura, y en su fruición la infinita delectación”.⁹⁹

Esta inteligencia de la fe es una fe inteligente; tiende a apoyar la misma fe, ya que se va a ver como algo que no va contra la razón. De aquí surge la universalidad de la fe. La fe no es la herencia de unos pocos, sino algo que está de acuerdo con la común razón. Si la inteligencia no es capaz de explicar todo en la fe, no es ninguna cosa extraña; tampoco puede explicar todas las verdades que acepta el hombre sin dificultad.¹⁰⁰ Si el hombre es inteligente y creyente no se ve por qué sobre ciertas verdades necesarias no ha de tener un conocimiento de fe y razón. La fe y la inteligencia de la fe deben coincidir, aunque por diferentes caminos: el de la fe es la autoridad; el de la inteligencia de la fe, la razón.¹⁰¹

2.2.1.3. Las razones necesarias.

De aquí la expresión de “razones necesarias” que emplea continuamente Ricardo en su tratado. Evidentemente piensa que

⁹⁹ *De Trinitate*, I, 3, 9ss.: “In horum plena notitia et perfecta intelligentia, vita optinetur eterna. In hac sane acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jocunditas. He sunt summe divitie, he sempiternae deliciae; in horum gustu intima dulcedo, in eorum fruitione infinita delectatio”.

¹⁰⁰ Cfr. *De Trinitate*, IV, 2.

¹⁰¹ Nos damos cuenta de que en este tiempo la razón no se ha independizado, separado de la fe; ambas pueden vivir concordes.

existen argumentos que prueban con certeza la existencia y el mismo ser divino. Lo que existe necesariamente, como Dios uno y trino, ha de tener razones necesarias para existir; y el hombre las puede encontrar y exponer. Ricardo es uno de estos hombres. Encuentra razones, puntos de partida, argumentos que demuestran que Dios es tripersonal. No se basa para ello en los testimonios de la Escritura. Para argumentar la existencia del ser divino parte de la lógica o de la experiencia; para argumentar sobre la tripersonalidad parte de la experiencia, de la felicidad, de la gloria que supone el amor. Es bien cierto, por otra parte, que sin el transfondo cristiano de su vida y de su historia no podría llegar al resultado que llega. Todavía no se ha realizado culturalmente la separación de fe y razón; todavía no se ha determinado teológicamente que hay verdades que sólo son descubiertas por la fe. Ricardo está muy lejos de ser un racionalista, o un semirracionalista.¹⁰² Tiene enorme sentido para el misterio.¹⁰³ Está convencido de que no hay una doble verdad, y de que la única verdad puede ser creída y comprendida, sin que la fe ni la razón desaparezcan. Hoy concebiríamos estas “razones necesarias” como “una concatenación lógica de proposiciones, que nos da una expresión

¹⁰² Cfr. J. IBÁÑEZ-F. DE MENDOZA, *Dios Trino en Personas*, Palabra, Madrid 1988, p. 58.

¹⁰³ A Dios le denomina “illa supereminente incomprehensibilitate” (II, 21). El espíritu apofático del Pseudo Dionisio está en Ricardo bien presente.

coherente de las verdades que la fe nos presenta como necesarias”.¹⁰⁴

Las “razones necesarias” serían algo más que argumentos o ejercicios lógicos que realiza el creyente y que le llevarían a percibir la no contradicción de los misterios de la fe con las exigencias de la razón;¹⁰⁵ algo más que la sola “pretensión de llegar a una convicción, metodológicamente adquirida, de su objetividad existencial”.¹⁰⁶ Ricardo está convencido de que el que tiene una razón sana se ha de encontrar con la verdad divina que ha sido revelada en Jesucristo.

Podríamos decir que las “razones necesarias” tendrían estos aspectos: 1) Muestran que la fe es verdadera y, por lo tanto, coinciden con ella; 2) lo realizan por un método racional, que supone esfuerzo y no está abierto a todos; 3) hay un punto de partida que es evidente, de experiencia directa; 4) se da una lógica clara a lo largo de la demostración; 5) tienen en sí una cierta belleza, proporcionalidad; 6) causan fruición, alegría, dulzura cuando se encuentran.

2.2.1.4. El método.

El método que emplea Ricardo de San Víctor en este tratado es sencillo y está utilizado con mucha regularidad. Se puede exponer en los siguientes pasos:

¹⁰⁴ G. SALET, *o.c.*, pp. 43 y 468.

¹⁰⁵ Cfr. J. RIBAILLIER, *o.c.*, p. 20.

¹⁰⁶ A. M. ETHIER, *o.c.*, p. 69.

1. El punto de partida es la fe de la Iglesia, que se reza, canta, medita, se anuncia por el mundo. La fe es cierta, segura. El contenido es claro, y se adhiere a él con un inconfundible acento íntimo y tierno (*mi Dios*):

“Leí de mi Dios que es uno y trino, uno sustancialmente pero personalmente tres: todo esto lo leí...”¹⁰⁷

2. Se trata ahora de avanzar desde la fe, de probar lo que se conoce por la fe. Por eso continúa diciendo:

“Pero donde todo esto se pruebe, no recuerdo haberlo leído”.¹⁰⁸

“No recuerdo haber jamás leído donde todo esto se pruebe”, repite, y acentúa: “abundan las autoridades pero no de igual manera las argumentaciones, los ejercicios faltan (*experimenta desunt*), los argumentos son raros”.¹⁰⁹ La propuesta es, pues, dar argumentaciones, experimentos, argumentos, para mostrar la verdad de lo que ha leído, pero por otros caminos. Estos caminos mediante los que da argumentaciones no los ha visto en los padres anteriores; son propios de él.

¹⁰⁷ *De Trinitate*, I, 5, 6ss.: “Legi de Deo meo quod sit trinus et unus, unus substantialiter sed personaliter trinus: haec omnia legi...”.

¹⁰⁸ Idem: “...sed unde haec omnia probentur, me legisse non memini”.

¹⁰⁹ *De Trinitate*, I, 5, 23ss.: “abundant in his omnibus auctoritates, sed non eque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt”.

3. El punto de partida es siempre una verdad que no puede ser puesta en duda. Cada vez que empieza con el ejercicio aparecen expresiones semejantes, que se repiten a lo largo del proceso y en la conclusión alcanzada: “comencemos desde donde nadie pueda dudar” (I,6; I,7); “partamos de lo que es absolutamente cierto para mostrar lo que nadie pueda dudar” (II,2); “está fuera de duda” (II,4; II,9); “indudablemente podemos resumir” (II,6); “es imposible que” (II,7); “tenemos por cierto” (II,8); “entre cada uno en sí mismo y sin duda reconocerá” (III,3); “tenemos la certeza de que” (III,11)...

Estas verdades de las que se parte pueden ser reducidas a las siguientes categorías:

a) Una verdad lógica, es decir, una verdad que se acepta como evidente:

- “Todo lo que existe o puede existir es eterno o creado” (I,6).
- “El ser que existe eternamente es increado” (II,2).
- “El ser que no tiene principio ni fin es infinito” (II,4).
- “No existen ni pueden existir dos seres infinitos” (II,6).
- “Lo que recibe el ser de la creación alguna vez no existió” (II,8).
- “La perfección total no puede no tener todas las perfecciones” (III,2).

b) Una verdad de experiencia, es decir, una afirmación que es fácilmente inteligible y aceptable por todos los que le escuchan o leen.

- “Que cada uno se introduzca en sí mismo y encontrará sin duda ni contradicción que nada hay mejor que la caridad, nada más delectable que la caridad” (III,3).

- “Así, pues, digamos en primer lugar lo que sabemos todos por una especie de instinto natural y que se confirma por la vida corriente y las experiencias cotidianas: es manifiesto que muchas personas están tanto más unidas cuanto más cercano es su parentesco, y tantas más felices son cuanto más unidas están” (V,2).

c) Una verdad de conformidad o belleza. Es decir, lo que es más bello y proporcionado se adecua más a la verdad que lo que es desproporcionado.

- “Te pregunto, ¿cuál es para ti la pluralidad más bella, cuál es para ti la pluralidad más conveniente: aquella cuya distinción le viene de la ordenadísima variedad de las propiedades y en la que se realiza la unión por relaciones proporcionales admirablemente dispuestas...? No pienso que nadie estimará que pueda faltar a la belleza soberana lo que es más bello y pueda realizarse en ella lo que es menos bello” (V,2).

d) Una verdad que se deriva de un principio de semejanza. Se trata de la analogía, es decir, de la aplicación a Dios de lo que se da en la naturaleza creada de manera análoga.

- “Leemos en la naturaleza creada lo que debemos pensar o estimar de la naturaleza increada” (I,9).

- “Que nadie se turbe, nadie se indigne si, para una comprensión más evidente de la verdad, hablamos de las cosas divinas y supramundanas a modo humano. Este modo de hablar que viene en ayuda de nuestra indigencia con tanta más seguridad cuanto más lo encontramos usado continuamente en la Sagrada Escritura” (III,18).

4. Se trata de pensar conforme a estos principios con un pensamiento lógico, recto, claro, llevando a sus últimas consecuencias los principios, sin que se contradigan, sino complementándose unos con otros. De esta manera va a deducir que la persona no se puede definir únicamente por la sustancia, sino por el origen. De otra forma se daría una contradicción. Mediante la aplicación de otros principios se va a determinar que tiene que haber varias personas en Dios, pero que no puede haber más de tres personas, porque iría entonces contra el principio de la proporcionalidad o belleza.

5. El punto de llegada es la confirmación de la fe, pero con un argumento de fruición y habiendo realizado un esfuerzo, habiendo

cumplido con el ardor que quema el alma por la búsqueda del rostro de Dios.

2.2.2. Los Contenidos del *De Trinitate*.

2.2.2.1. La existencia de Dios (Libro I).

En su primer libro propone Ricardo las “razones necesarias” que hagan al hombre, incluso al que está algo dormido, adherir racionalmente a Dios. Es una adhesión que se logrará después de un trabajo laborioso, accesible a algunos solamente, y que conduce a la contemplación. Que estas razones han de darse es evidente, pues “parece totalmente imposible que todo lo que es necesario, carezca de razones necesarias”.¹¹⁰ Pero Dios, su existencia, su modo de ser, el que sea Trinidad, no son verdades “libres”, sino necesarias. No tratará, pues, de hechos históricos, que ocurren libremente.

Demuestra la existencia de Dios a partir de una verdad “de la cual nadie pueda dudar”. Es una verdad lógica y de experiencia: “todo lo que existe o puede existir es eterno o temporal”. La existencia de lo temporal es evidente por sí misma, por eso es necesario (“ratiocinando colligitur” (I,8)) que exista un ser eterno. De otra manera no tiene explicación la existencia del ser temporal. En este ser eterno no se

¹¹⁰ *De Trinitate*, I, 4.

excluye, en principio, una doble forma de existir: eterno de sí mismo y eterno de otro. La lógica no contradice los datos de la fe. La existencia en el ser eterno de una producción no se puede negar “a priori”, pues si se da en el temporal, ¿por qué no en el eterno? Este ser eterno tiene que ser “quo nihil majus, nihil melius”. Dado que hay grados de ser en los seres, el ser eterno tiene que ser el mayor y el mejor. Por otra parte, los seres temporales pueden ser o no ser, han pasado del poder ser al ser de hecho. Este pasar del poder ser al ser de hecho, esta “potentia essendi”, no la tienen en sí mismos; luego la han recibido de quien la tiene.

Con Ricardo parece darse un cambio fundamental en la historia de las demostraciones de la existencia de Dios, porque parte “a posteriori”, es decir, de la experiencia de la realidad. Desde luego, la diferencia con san Anselmo salta a la vista. Pero salta a la vista también la diferencia con santo Tomás. Como el primero, parte de una verdad lógica, pero se distingue en que no se hace tanto hincapié en el pensamiento. Como el segundo, parte de una experiencia; pero no alcanza su dimensión metafísica. Quizá se puede ver un pensamiento que se sitúa entre san Anselmo y santo Tomás. Lo que no parece convincente es ver tres pruebas de la existencia de Dios, basadas en el ser contingente, en la suma perfección y en el acto puro. Es, más bien, un solo argumento complementado. El ser existente eterno tiene que

ser el más perfecto y es el que tiene en sí el poder existir. Al menos las tres pruebas no están individualizadas.

Posteriormente pasa a determinar que este ser eterno, perfecto y que posee el poder ser sólo puede ser uno: el que tiene en sí la divinidad. La divinidad no es comunicable a otras sustancias; no pueden existir dos sustancias divinas. En esta única divinidad se identifican sustancia, potencia y sabiduría. Ahora bien, es difícil comprender esta divinidad, pero es necesario atribuirle, como todos lo hacen, la inmutabilidad, la plena sabiduría y plena potencia, la sustancia suma y la unicidad.

2.2.2.2. Los atributos de Dios (Libro II).

De una manera lógica exigente se propone demostrar cuáles son los atributos absolutos de la naturaleza divina. Algunos son aceptados universalmente; otros, como el de la unicidad divina, son más difíciles de aceptar. Sin embargo, la lógica aplicada racionalmente conduce a demostrar todos los atributos a partir de la eternidad y del ser de sí mismo. Esta sustancia divina, este Dios, que es eterno y de sí mismo, es increado, sempiterno, inmutable, inmenso, infinito, todopoderoso. Estas propiedades sólo puede tenerlas Dios. Son incomunicables a otras sustancias. Dios es, además, el soberano bien, simple, único

Señor. De tal manera que esta sustancia única y sobre la razón se puede llamar “*essentia supersubstantialis*” (II,22).

Dos aspectos saltan a la vista. Existe continuamente, desde el libro primero ya, la tendencia a no distinguir entre la Persona del padre y la naturaleza divina. Lo que le va a llevar a la necesidad de distinguir entre naturaleza ingénita y engendrada, sin que desee que se comprenda como dos naturalezas distintas.¹¹¹ Por otra parte se manifiesta lo limitada que es la razón humana para comprender el misterio divino.

2.2.2.3. El amor en Dios requiere pluralidad (Libro III).

Ricardo se da cuenta de que en este libro va a dar una explicación muy personal. Le ha costado llegar a ella. No la ha visto en otros. La va a exponer. Si no ha llegado a la meta que querría, al menos le habrá servido haber trabajado.

a) La argumentación.

En Dios se tiene que dar la bondad suprema, la felicidad suprema, la suprema plenitud de la gloria. Pero, entonces, no puede faltar la

¹¹¹ Cfr. A. M. ETHIER, *o.c.*, p. 22: “Après une lecture attentive des deux premières livres de son *De Trinitate*, il reste également possible de démontrer que Richard vise Dieu le Père, à la façon des grecs, ou la substance divine *per se subsistens*, indépendamment des existences personnelles”.

caridad. Todos están de acuerdo en ello. No hay duda ni contradicción:

“Nada mejor que la caridad, nada más perfecto que la caridad...es la más grande y la más perfecta (III,2) ...nada mejor que la caridad, nada más gozoso que la caridad (III,3) ...nada más dulce que la caridad, nada más gozoso; la vida racional no experimenta nada más dulce que las delicias de la caridad, nunca deleite alguno es más delectable (III,4)”.¹¹²

De acuerdo a esto se va argumentando:

- Dios es perfecto y no puede faltarle ninguna perfección.
- La caridad, el amar y ser amado, es una perfección.
- En Dios tiene que darse la caridad de manera suprema.
- No es suficiente para expresar todo su amor una persona a la que no se pueda amar con todo el amor divino, a alguien creado.
- El amor es, además, lo que hace más feliz.
- Dios, que es la plenitud de la felicidad, tiene que recibir la plenitud de amor.
- La felicidad implica el que el amante sea amado por el amado en una plenitud total. Tiene que existir un amor recíproco.

¹¹² *De Trinitate*, “Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius...caritas summa et summe perfecta (III,2)... nihil caritate melius, ... nihil caritate jucundius (III,3)... nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla unquam delectatione delectabilius fruitur (III,4)”.

- Luego tiene que haber amor, al menos, entre dos personas.
- Si Dios no comunicase la grandeza de su plenitud, sería: o porque no quiere, y sería egoísta; o porque no sabe, y no sería sabio; o porque no puede, y entonces no sería todopoderoso.

Pero Dios tiene que gloriarse de dar a otro lo mejor que tiene y tiene que gloriarse de recibir de otro lo mejor que puede dar.

En esta entrega del amor a otro hay que mantener el orden. El otro no puede ser menos, porque no podría recibir toda la caridad y no podría darla de vuelta. No haría plenamente feliz al que la da. Por eso mismo, y ya que en los libros anteriores se probó que no podían existir dos dioses, tienen que existir dos personas. Pero ¿sólo dos? ¿No tiene que existir una tercera persona? Pero esta demostración es más difícil de realizar. En este tercer libro se dan sólo algunos argumentos. Se deja para el libro V la prueba mayor.

La existencia de un tercer amado viene exigida por la misma esencia de la caridad. Tiene que ser perfecta bajo todo punto de vista. La caridad incluye el que se quiera amar a otro como a uno mismo. La prueba de la caridad consumada es que se desee amar a otro, que se quiera comunicar el amor con que uno es amado. No

admitir a otro en la comunión de amor es signo de debilidad, que no se puede dar en Dios. El amor entre dos tiene que proyectarse más allá. De aquí que surgen todavía tres razones:

Cuando hay amor total, se quiere que el que es amado pueda, a su vez, amar a otro; de aquí que surge un “condilecto” de ambos. Cuando hay amor total, se quiere que el amado tenga también la alegría de ser amado. La plenitud de la gloria reclama también que se comunique a un tercero.

Ricardo ha llegado a su meta. Y se repite. Cree haber hallado el argumento¹¹³ para mostrar que han de ser Tres, pero no queda satisfecho. Ha encontrado el lugar donde debe buscar: la caridad.

b) *Las características de la caridad.*

Hagamos una enumeración de las características que asigna a la caridad a lo largo de este libro:

*Es lo mejor que existe, lo más perfecto.

*Para que exista amor es necesario que existan tres.

*La caridad tiene que ser ordenada, es decir, requiere un igual, un ser de la misma categoría. Las criaturas no pueden ser amadas con el mismo amor con que se aman las Personas divinas.

¹¹³ Con razón se puede llamar a este argumento “el argumento ontológico trinitario”. Cfr. O. GONZÁLEZ, *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en San Buenaventura*, en <<La Ciudad de Dios>> 176 (1963), pp. 567-602, p.567.

*La caridad perfecta está en dar y recibir. Tiene que existir respuesta para que la caridad sea perfecta.

*La caridad es lo más dulce, gozoso y delicioso para toda clase de seres racionales, hombres, ángeles, Dios.

*La caridad pide un tercer asociado, que reciba el amor de los dos.

*La caridad desea la felicidad y la gloria del que se ama.

*La caridad no admite defectos en el otro.

*En la suma caridad se encuentra la suma concordia, el sumo intercambio y la suma alegría.

c) Algunas preguntas.

Teniendo en cuenta la originalidad de Ricardo de San Víctor, teniendo en cuenta de que es el primero que proyecta la caridad comunitaria en Dios, y sin dejar de aceptar el análisis tan fino y rico de la caridad personal, podrían plantearse, sin embargo, algunas preguntas. ¿De qué experiencia saca Ricardo que la caridad es lo mejor, lo más valioso? ¿Lo podría decir si no participara de la experiencia del Nuevo Testamento? La caridad, dice, requiere otro igual a quien amar. ¿Es así en el Nuevo Testamento? ¿No es precisamente el amor de Dios divino porque ama más allá de los “límites” divinos que le asigna la razón? En todo caso hay que constatar que Ricardo de San Víctor parte de un concepto de amor muy en consonancia con el mundo greco-filosófico que proyecta en

Dios mismo. Ya que no quiere tratar de los “sacramentos de nuestra redención realizados en el tiempo”, sino de “las verdades eternas” tiene que hacer una diferenciación entre economía y teología. En la historia de la salvación el amor de Dios parece ser de otra manera, parece ser un amor que hace al sujeto salir de sí mismo, un amor que no tiene fronteras. El amor de Dios, manifestado en Jesucristo, es más grande que la medida razonable. Jesús dice que hay que amar a Dios más que a la propia vida (Mt 10,39) y él mismo ama al hombre sin medida. ¿Hay dos amores en Dios? ¿Hay que hacer una distinción entre el amor intratrinitario o el amor de Dios en la historia? ¿Se manifiesta el mismo Dios en la historia, con su amor “desordenado” que el que se describe en la teología de Ricardo, con su amor “ordenado y discreto?”

Sin embargo, donde está menos clara su argumentación es en la necesidad del “condilecto”, de la tercera persona. Pero, incluso, en la necesidad de la segunda para que exista el amor, es dudoso. ¿No piensan los israelitas como los mahometanos que Dios ama? La diferenciación entre amor esencial y amor personal parece estar poco contemplada.

2.2.2.4. La definición de persona (Libro IV).

a) Descripción de “persona”.

Para el Victorino es evidente que ya ha demostrado que solo puede haber un Dios. Y también ha demostrado la necesidad de que haya en Dios tres personas. El que no lo comprenda es que es “mentis inops”, no tiene nada en la cabeza. Nada hay más verdadero que estas proposiciones tomadas cada una por separado. Pero, ¿cómo pueden darse juntas? Para mostrar cómo pueden concordarse se necesita firmeza de fe. En todo caso, para que sea verdad una cosa, no es necesario que el hombre lo vea. Hay muchas cosas que el hombre no puede captar. Por eso se ha caído en errores (nombra a los Arrianos y Sabelianos) y se dan varias explicaciones. Ricardo conoce tres: la de los griegos, la de San Jerónimo y la de Boecio. Ninguna le satisface. Va a buscar una nueva explicación. Todos están de acuerdo en que aquí se da la mayor originalidad del Victorino.¹¹⁴

Desde luego elige el término “persona”, y no el de hipóstasis (porque no es griego) o subsistencia (que le parece oscura), porque no ha sido empleada sin inspiración ni magisterio del Espíritu Santo, que se manifestó en la necesidad que tuvieron los “primeros” de responder a la pregunta que se les hacía sobre quién eran esos tres¹¹⁵ y porque la

¹¹⁴ Cfr. A. M. ETHIER, *o.c.*, p. 94. Ver también J. RIBAILLIER, *o.c.*, p. 24.

¹¹⁵ Ricardo se refiere a san Agustín: “Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para

entienden incluso los simples. Determina lo que significa persona con las siguientes notas:

-Se dice, en primer lugar, según la sustancia; pero entre sustancia y persona hay grandes diferencias.

- Implica la *racionalidad*. El animal no es persona; es sustancia.

- Implica también singularidad. Todavía no se trata de una singularidad determinada, sino general. Se dicen de muchos, pero no determinadamente. De esta manera se dice de muchos.

-Implica ser una propiedad individual, *singular, incomunicable*. Aquí se alcanza ya la singularidad individualizada. Sólo se dice de uno.

-La persona se significa por el “quis”, “quién es”; responde a la pregunta “quién”. No se significa con la pregunta “quid”, “qué es”.

-La persona designa siempre uno solo, distinto de todos los otros por *una propiedad personal*.

-No se opone a otras personas, ni a la sustancia en el sentido de que pueden darse una persona en dos sustancias y tres personas en una sustancia.

-La pluralidad de sustancias no afecta a la unidad de la persona; la diferencia de personas no afecta a la unidad de la sustancia.

no guardar silencio, no para decir que es la Trinidad”. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 9, *Obras Completas*, vol. V, B.A.C., Madrid 1985.

-Para distinguir la persona de la sustancia se debe preguntar no ¿qué es?, sino ¿de dónde es? Es decir, lo que caracteriza a la persona es su *origen, el modo de obtener su ser*.

-La palabra *existentia* es apta para expresar estas dos consideraciones: el de ser alguien determinado *-sistere-* ; y el de dónde tiene el ser *-ex*.

-La existencia, la obtención del ser puede ser de tres modos diferentes: algunos se diferencian por la obtención de una naturaleza diferente (ángeles); otros por una naturaleza y un origen diferente (hombre); otros por el solo origen (Dios).

Pues bien, esta realidad se puede decir de Dios mismo. Así como la definición de Boecio no se podía decir de Dios y del hombre, la definición de Ricardo se puede decir de Dios y del hombre. En vez de ser persona “la sustancia individual de naturaleza racional”, sería “*la existencia individual de naturaleza racional*”¹¹⁶ o “el existente por sí solo que existe según un modo singular, propio, de racional existencia”¹¹⁷, o, incluso, “*existencia incommunicable*”.¹¹⁸ Esta definición vale también para Dios. De esta manera la persona divina puede definirse como: “*divinae naturae incommunicabilis existentia*”,

¹¹⁶ *De Trinitate*, IV,22: “*rationalis naturae individua existentia*”.

¹¹⁷ *De Trinitate*, IV,24: “*Exsistens per se solum, juxta singularem quendam rationalis existentiae modum*”. Donde “*per se solum*” quiere decir su singularidad.

¹¹⁸ *De Trinitate*, IV,17: “*Incommunicabilis existentia*”.

la existencia incomunicable de naturaleza divina,¹¹⁹ o existencia incomunicable en la divinidad.¹²⁰

b) *¿Qué es “exsistentia”?*

Preguntémonos más de cerca lo que significa para Ricardo la palabra “exsistentia”, puesto que parece ser la central en su definición. En IV,21 rechaza la definición de Boecio porque podría aplicarse a toda la Trinidad, como “sustancia individual” que es. Pero esto no es posible. La definición de Boecio “rationalis naturae individua substantia” sirve sólo para las personas creadas (IV,23). La definición del mismo Ricardo que abarcaría a Dios, ángel y hombre sería: “rationalis naturae individua exsistentia” (IV,23). En ella se habría sustituido una palabra: “substantia” por “exsistentia”.

Cuando se aplica a Dios la definición toma otra forma: “divinae naturae incommunicabilis exsistentia” (IV,22). Se han sustituido aquí: 1) “rationalis” por “divinae”, queriendo quizás dar a entender que la naturaleza divina es racional, pero de otra forma que las criaturas. La sustitución habría podido ser también por “intelectual”; 2) “individua” por (“exsistentia”) “incommunicabilis”. Rectamente ha comprendido santo Tomás el alcance de este cambio. Se quiere indicar que en la divinidad la persona se define por la incomunicabilidad de la existencia; la esencia o naturaleza divina es individua, única, pero no

¹¹⁹ Ibidem, IV,22.

¹²⁰ Ibidem, IV,17: “Quot igitur in devinitate personae tot incommunicabiles exsistentiae”.

tiene una existencia incommunicable, al menos “ad intra”. Siendo la esencia divina comunicable, no es persona.¹²¹ Todavía nos queda explicar el cambio de “substantia” por “exsistentia”.

¿Qué significa “exsistentia” para Ricardo? De manera un poco artificial, pero no exenta de grandeza, divide la palabra en dos: “ex” y “sistere”. “Exsistentia” quiere decir que es una realidad en el orden de la sustancia, es decir, que no es un accidente. Es un ser en sí, un “sistere”. De la misma manera que el “esse” supone una “essentia”, así la “exsistentia” supone una “sistentia”. Esta realidad no es, ciertamente, un “quid”, sino un “quis”, un alguien; pero no por eso nada, ni accidente. Ahora bien, este “sistere” tiene un origen, tiene un “ex”, un de dónde. Teniendo en cuenta estos elementos, a saber: 1) la naturaleza racional (intelectual o divina); 2) la “incommunicabilidad”; 3) el “ex”, y 4) la “sistentia” esta definición se puede aplicar a Dios, hombre y ángel.

Aplicada a Dios, uno se podría preguntar si la “sistentia” no es, en últimas consecuencias, la misma naturaleza divina, de tal manera que lo importante hubiera sido profundizar todavía más en el sentido del “ex”, del origen. Se trataría, entonces, de determinar los “ex” que tiene este “sistere”. ¿Por qué hay diversos “ex”, diversos orígenes? Se

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, art. 2: “Richards tamen de Sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod *persona in divinis accipitur* dixit: quod *persona est divinae naturae incommunicabilis exsistentia*, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur”.

podría contestar que hay “orígenes” porque hay “caridad”, de tal manera que la caridad divina es, en principio, un hecho sin presupuestos, pero que al darse en Dios tiende a comunicarse. De esta manera las Tres existencias incommunicables divinas se originan por la misma naturaleza divina, que se identifica con la caridad, y no se necesita explicar las procesiones por medio de las acciones intelectiva y volitiva divinas. Parece ser que santo Tomás no tomó en cuenta este aspecto.¹²²

Al final de este libro IV compara todavía Ricardo de San Víctor el concepto de persona que ha propuesto con otras fórmulas en las que a lo que él llama persona se llaman sustancias y subsistencias. En realidad son diferentes nombres para expresar la única verdad. Las palabras se toman en diferentes sentidos, pero se quiere decir lo mismo. La definición de Boecio, sin embargo, se rechaza porque no se puede aplicar a Dios. La suya se aplica a todas las realidades personales, hombre, ángel y Dios.

2.2.2.5. Las Personas Divinas (Libros IV y V).

Teniendo ya una definición que sirve para aplicar a Dios el término de persona, debe ahora determinar aún lo que es característico de cada Persona divina. Pero con ello nos da todavía más características de la persona en general y no sólo de la divina.

¹²² Santo Tomás conoce bien la definición de Ricardo, pero la toma sólo como una recta crítica a Boecio. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *1Sententia.*, d.25, art.1.

a) Ampliación de las características de la persona.

Todavía surgen algunas características generales:

-Alteridad, porque donde no hay alteridad no puede haber pluralidad.

-Familiaridad, es decir, una unión o unidad entre ellas.

-Esta familiaridad o parentesco tiene que ser inmediato, no a través de otras realidades o personas.

-Proporcionalidad. Donde hay relaciones personales tiene que existir una “variedad ordenadísima”, un orden armonioso, unas relaciones admirablemente dispuestas, una belleza soberana.

-Igualdad total.

-Plenitud de felicidad y una gran delectación.

-Donación, aceptación, retorno.

b) Determinación de las propiedades de cada persona.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente realiza ahora en el libro V un argumento de lo más atrayente, para demostrar al mismo tiempo las propiedades personales de las Personas Divinas y la necesidad de que sean solamente tres y nada más. Ya que las Personas se definen por los orígenes, por el modo de obtener su ser, van a diferenciarse los orígenes. Al mismo tiempo se a demostrar que no puede haber en Dios más que tres orígenes. Veamos su modo de argumentar:

Se ha llegado a la conclusión de que en Dios, si hay caridad, debe haber una pluralidad. Pero esta pluralidad se da en la unidad y, por eso, tiene que ser “ordenada”, tiene que haber un “parentesco”. Tiene que existir, necesariamente, una persona que sea la primera y que no proceda de ninguna, que esté al principio. Esta propiedad de existir a partir de ninguno tiene que ser incomunicable. No puede haber dos que no existan de ninguno y estén unidos “familiarmente”. Para que no esté solo, tiene que proceder otra existencia de él. Esta segunda existencia que procede inmediatamente de la primera tiene que ser igual a la primera en todo. Tiene que tener el mismo poder y, por ello, haber recibido de él el ser origen de otra existencia. Por eso procede la tercera existencia de manera mediata-inmediata.¹²³ Si se diera otra cuarta existencia, su existencia sería ya mediata. Pero esto es absurdo. Por otra parte, es evidente que en Dios sólo puede haber tres personas. Es evidente que tiene que haber una primera. Si no se llegaría al infinito. Pero, por lo mismo, tiene que haber una última, porque si no se llegaría también al infinito. Por lo tanto, como no puede haber infinitas personas, y como sólo puede haber dos modos de

¹²³ Cfr. *De Trinitate*, V,6. Para explicar esta posibilidad de una producción mediata-inmediata, Ricardo utiliza el ejemplo siguiente: Adán es el origen inmediato de Eva (aunque no sea hija) y de Set. Pero de Set es inmediato y mediato (inmediato, porque es su hijo; y mediato, porque viene a través de Eva); también el ejemplo en que el padre de una mujer, si tiene un hijo de ella, es el abuelo y el padre del hijo de ambos. Los Padres normalmente no querían usar ejemplos tan carnales para significar las procesiones en Dios.

* Sólo obligado obligado infundido no brota

Todavía tiene que solucionar un problema. ¿No es diferente tener un amor gratuito que tenerlo obligado? ¿No tendrá una superioridad el que es la plenitud del amor gratuito que el que tiene la plenitud del amor obligado? En Dios no hay, ciertamente, ninguna desigualdad. No; porque el que posee todo sin haberlo recibido de nadie, no posee más que el que posee todo porque lo ha recibido. Además cuando se dice que lo ha recibido todo, no se quiere decir que sea una obra de la gracia; es de la naturaleza. Además, en Dios sólo existe un querer y una voluntad. Las personas trinitarias aman lo que es común y comunicable; pero también aman lo que la otra tiene de incommunicable. No hay diferencia posible. Aunque es cierto que con nuestras expresiones no se llegará nunca a exponer los profundos abismos de este misterio. Y aquí antes de hacer un resumen de todo lo que cree haber alcanzado, hace una bellísima confesión:

“Que nadie se admire, que nadie se indigne si, a ejemplo de la Virgen Madre, dando a luz la verdad concebida, la envuelvo en los pañales de mis palabras lo que no soy capaz de

revestir con las sedas de un lenguaje apto; que reconozco no poseo”.¹²⁴

c) *Algunas preguntas.*

¿Ha conseguido Ricardo de San Víctor lo que se proponía? Fundamentalmente sí. Se ha acercado al misterio. Lo ha hecho también cercano. Ha dado explicaciones profundas y sencillas de cómo tiene que ser Dios. No lo ha convertido en matemáticas. Sobre todo ha dejado una cierta “descripción” de lo que es el amor y de lo que significa persona, rica, polifacética, de grandes posibilidades. El que le sigue se alegra. La inteligencia de la verdad revelada se siente.

¿Ha conseguido unir amor y persona en Dios? Parece que no se da una clara unidad entre el amor y la constitución de las personas. Este era el intento fundamental. Da la impresión que el amor supone la existencia de las personas, que se constituyen por el modo de obtener el origen. No hay todavía claridad en la explicación de que el mismo acto de amar incluye la producción de las personas. Esta dificultad permanece a lo largo de su obra. La pregunta de cómo se constituyen las personas y la relación que tiene esta constitución con

¹²⁴ *De Trinitate*, V,22,26.: “Nemo ergo miretur, nemo indignetur si, more Virginis matris, conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui disertis sermonis sericis non valeo quae me non habere cognosco”.

el amor no está totalmente aclarada.¹²⁵ La afirmación de que el amor es trascendente es cierto, pero esta trascendencia no se relaciona directamente con la constitución de las personas. Santo Tomás, posteriormente, hará el intento de unir amor y persona ontológicamente, cuando explique que todo amor produce una especie de impulso o movimiento hacia algo, que se identifica con el amor y con la tercera Persona.¹²⁶

¿Ha superado la dificultad que veía en la definición de Boecio? Sólo en parte. Según Ricardo la definición de Boecio no se podía aplicar a Dios. Porque si persona es “la sustancia individual de naturaleza racional”, Dios Trino o la sustancia divina sería persona. Pero “la Trinidad no es persona, ni puede rectamente ser llamada persona” (IV,21).¹²⁷ Ahora bien, por su parte, nuestro Victorino afirma que la sustancia divina tiene una existencia propia, no es de nadie, e incomunicable a otras sustancias (I,17). ¿No tendría, entonces, que ser persona? Se puede pensar que no es persona porque es comunicable a las tres personas intratrinitariamente; pero, en sí misma es “ad extra” incomunicable y sin origen, luego, de alguna manera, persona. No se puede aquí identificar naturaleza con el Padre tan rápidamente. ¿Se

¹²⁵ Rectamente observa J. CALDUCH ROMERO, *Introducción al estudio de Dios Trino en Ricardo de San Víctor*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1985, p. 267, que “en la explicación por el amor, Ricardo considera a las Personas divinas ya constituidas como tales y con idéntica perfección”. Y en las pp. 270-271 que “con la propiedad de origen lo único que se propone Ricardo de San Víctor es distinguir a las Personas divinas...”.

¹²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I^o, q. 27, a. 4.

¹²⁷ *De Trinitate*, IV,21,23: “Nam Trinitas nec persona est, nec persona recte dici potest”.

puede aplicar su definición de persona en la Cristología? El Verbo es persona, por su existencia incommunicable, y la naturaleza del Verbo, ¿no tiene origen incommunicable también? Si su origen fuera comunicable, podría no ser persona; pero, ¿sería todavía naturaleza humana? Son cuestiones que quizás Ricardo se debía de haber planteado.

¿Cómo se constituye la persona del Padre? En realidad, Ricardo tiene dificultad en distinguir la persona del Padre de la misma sustancia divina.¹²⁸ Pero también en explicar si lo que constituye al Padre es el origen o la donación. ¿Es persona el Padre porque “tiene sin haberlo recibido de nadie” o porque “da sin recibir”? En la primera manera se identificaría con la misma sustancia; en la segunda, la constitución no sería por el origen.

Pero donde Ricardo entra en verdaderas dificultades es al explicar la constitución de la tercera Persona. El recurso que hace al modo de producir mediato-inmediato y al principio de la belleza, del orden, de la armonía dan la impresión de poco enraizado en el mismo ser y en el mismo origen.

Por todo esto que se ha dicho, la misma definición de persona en relación con la existencia queda bastante en el aire. Sin embargo, se

¹²⁸ Cfr. A. M. ETHIER, *o.c.*, p.103.

da una gran posibilidad de seguir profundizando en el concepto del amor, para unir más amor y persona.

2.2.2.6. Los nombres propios de las Personas (Libro VI).

¿Cómo es posible dar a estas Personas divinas intratrinitarias el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo para hacer coincidir la teología con las expresiones históricas? Ya que Ricardo quiere partir desde la especulación tiene que hallar una respuesta. No puede explicar que el nombre de Padre se debe a que lo usó Jesucristo, manifestándose como Hijo, y que el nombre de Espíritu Santo ha sido dado por la Iglesia a esa realidad divina que Cristo le había donado. Ricardo de San Víctor debe explicar por qué el no ser de nadie, sino de sí mismo o el amor gratuito o el dar sin recibir se puede llamar padre; por qué el ser de otro y principio de otro, el recibir y dar amor, el recibir y dar puede ser llamado hijo; y, finalmente, por qué el ser de dos y no ser principio de otro, el recibir amor sin darlo, el recibir sin dar puede ser llamado Espíritu Santo. ¿Son estos nombres propios de cada persona o son pura descripción? Además, ¿cómo justificar otros nombres que se dan a las Personas divinas en la revelación como Imagen del Padre y Verbo al Hijo y Don al Espíritu Santo? ¿Cómo justificar el que se diga del Padre el poder, del Hijo la sabiduría y del Espíritu la bondad? Esta es la tarea fundamental de este último libro. En él no hay grandes novedades, pero sí se da todavía un esfuerzo

especulativo. En este libro es donde Ricardo más depende de la analogía y donde se deja guiar más de cerca por la tradición de la Iglesia.

No le es muy difícil aplicar a las Personas divinas el nombre de Padre e Hijo. Se da una analogía con el género humano.¹²⁹ Ciertamente, en Dios, que es una “supernaturaleza”, tiene que ser aplicada esta producción de la manera más pura, poderosa y eterna que en la naturaleza humana. Pero así como se llama hijo en la naturaleza humana al que procede de un solo padre, se puede llamar Padre al que no tiene origen de nadie y al que es origen de otro. Y se puede llamar Hijo al que es originado y recibe el ser de otro. Sin embargo, para la Tercera Persona es más difícil descubrir “el parentesco” que las une. Desde luego no se puede llamar hijo. ¿Cómo llamarlo? La Escritura emplea el nombre de “Soplo de Dios”, “Dedo de Dios”. Hay que hacer un nuevo esfuerzo. Puesto que procede de dos, hay que encontrar una semejanza. Esta semejanza se da en el suspiro espiritual de los corazones humanos que tienen un mismo propósito, una misma afección, un mismo deseo o sentimiento bueno y santo. La imagen analógica del Espíritu es ese espíritu, ese suspiro que procede de muchos corazones que tienen el mismo sentimiento. Y se da en Dios como amor, suspiro de las dos Personas que están

¹²⁹ Cfr. *De Trinitate*, VI,5.

unidas en el mismo amor, y el mismo sentimiento. Pues, ¿quién puede dudar, a menos de que esté lleno de locura, que se da entre el Padre y el Hijo un mismo espíritu y sentimiento? Este es el amor, común a ambos, que se llama y es el Espíritu Santo. Este es el Espíritu que se infunde en el corazón de los hombres para santificarlos y hacerlos santos.

Todavía tiene que justificar nuestro autor algunos nombres y su aplicación al Hijo o al Espíritu Santo, todavía tiene que explicar por qué algunos nombres son sólo apropiados a una de las Personas divinas, todavía va a comprometerse con la respuesta a una dificultad que le sale al paso con la doctrina de Pedro Lombardo; pero, en realidad, ya está todo dicho. La consideración del poder todopoderoso de Dios nos lleva a reconocer que es uno; su caridad, que es personalmente tres; y la (participación) en la Sabiduría nos muestra claramente el acuerdo entre la unidad substancial y la trinidad personal.

2.3. El concepto existencial-relacional de persona.

Con Ricardo nos adentramos en una novedosa concepción de la persona. Ya hemos aludido antes al rechazo que Ricardo hace de la concepción boeciana de persona. Por eso, quizás, se le ha considerado

“el pensador más original de la edad media”¹³⁰, y de esta originalidad tenemos buena prueba en su oposición al uso de la terminología tradicional griega: “Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo, secundum Hieronymum, veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine graeco taceamus qui graeci non sumus”¹³¹. Su principal argumento contra el uso del término hipóstasis o sustancia como definición de la persona es justamente su imposibilidad de ser aplicado a la Trinidad; ya que, en ella, la sustancia divina es racional e individual pero no es persona¹³². Por eso, el ser persona en la Trinidad ha de consistir en algo que vaya más allá de la individualidad de la “sustancia rationalis naturae”, o dicho con sus palabras: en una “proprietas individualis, singularis, incommunicabilis”¹³³. De esta forma, Ricardo llega a su propia definición de persona: “una persona divina es la existencia inmediata de la naturaleza divina”¹³⁴. Para Zubiri, frente a la terminología clásica, Ricardo de San Víctor

“introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la sustancia *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el *ex*. Y creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo,

¹³⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 19879, p. 459.

¹³¹ *De Trinitate*, IV, 4.

¹³² Cfr. *De Trinitate*, IV, 21. Según él, ella “no es persona ni puede denominarse de ese modo”.

¹³³ *Ibidem*, IV, 20.

¹³⁴ *Ibidem*, IV, 22.

sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este *ex* expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. (...) Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que puede compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres. (...) La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *ágape* que nos lleva a Dios y a los demás hombres”¹³⁵.

Ahondando en la particular importancia que reviste en Ricardo la utilización del concepto de existencia, hemos de decir que, para él, este concepto comprende en primer lugar la *substantia*. Pero no se designa con ello la substancia universal, la esencia universal, sino más bien la configuración concreta que constituye una cosa, su identidad substancial. En segundo lugar, Ricardo entiende por *existentia* el origen de esa misma identidad concreta. Y él señala esto mediante - como hemos apuntado antes- reflexiones lingüísticas acerca de la palabra *existentia*¹³⁶. Esta palabra de cuño propio se compone de “*ex*” y “*sistere*”. “*Sistere*” indica el *modus essendi*; “*ex*” designa la

¹³⁵ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o.c.*, pp.477-478.

¹³⁶ Cfr. R. DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, IV, 12s.

relación originaria, el de dónde de ese modo de ser. Por eso, *ex sistere* significa tanto como “ser en sí mismo a partir de otro”; de aquí que, en su “ser-quién”, distinto de su “ser-qué” de la una y única substancia divina, las personas divinas están esencialmente constituidas también por el “de-dónde” del ser de cada una de ellas¹³⁷.

“Sin embargo, como comenta con acierto Heribert Mühlen, esto significa que <<la relación de la persona para con las personas que constituyen su origen pertenece también a la determinación de la esencia de la persona>> (Mühlen, *Hl. Geist* 40). Dicho de manera más general, la relacionalidad propia y peculiar de la persona ingresa *esencialmente* en su definición. La persona no ha de definirse, pues, como lo hiciera Boecio, en el horizonte del ser substancial genérico, sino en su ser sujeto relacional específico respectivo, en el cual queda incluido el ser *substancial*. Esto significa que una persona divina posee su ser divino substancial solamente <<desde la perspectiva de una propiedad distintiva>>, y esta propiedad es justamente su diferente relacionalidad.”¹³⁸

Ricardo señala que esta relacionalidad se da en Dios precisamente en las diferentes “propiedades de origen”, pero, sobre todo, en la estructura de la “*summa caritas*” que se realiza en él. Ricardo toma como punto de partida una frase de Gregorio Magno según la cual el amor (*dilectio*) debe tender hacia el otro para poder

¹³⁷ Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una telología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, pp. 135-136.

¹³⁸ G. GRESHAKE, *o.c.*, pp. 136-137.

denominarse *caritas* (cristiana): “Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit”¹³⁹. Ricardo cae en la cuenta de que, si Dios es el amor supremo, necesita a otro ser amado como destinatario de dicho amor que, a su vez, también corresponda al mismo. De no ser así, Dios permanecería sólo y resultaría un ser mezquino. Pero, si por el contrario es coherente con su ser de amor y con la perfección que le pertenece, este amor será *caritas ordinata* y entonces habrá de tener por destinatario a él mismo, una persona divina; sin embargo, tampoco el amor entre esos dos llega a constituirse en la realización suprema del amor. Para esto, el propio amar y ser amado -amor de bi-unidad (*amor mutuus*)- deberá abrirse a su vez hacia un tercero.

“En el amor recíproco, también en el más ardiente, nada es ... más grande que la voluntad de que aquel a quien amas en mayor medida y que te ama en mayor medida ame en igual medida a otro... Así, la comunidad de amor (*communio amoris*) no puede ser realizada por menos de tres personas... Donde dos que se aman recíprocamente se abrazan en supremo anhelo y cada uno de ellos encuentra su máximo embelesamiento en el recíproco amor, allí reside el colmo de la alegría de uno justamente en el amor más íntimo del otro y,

¹³⁹ GREGORIO MAGNO, *Hom. In ev. 17,1*, en *Corpus Christianorum*, Series Latina CXLI, Brepols Publisher, Turnhout 1999, p. 117.

viceversa, el colmo de la alegría del otro en el amor del primero. Pero mientras este sea amado en exclusividad por el otro, es, como se ve, el único poseedor de ese dulce embeleso, y del mismo modo lo es el otro. Mientras ellos no posean uno a quien ambos aman, lo mejor de la alegría de cada uno de ellos no puede compartirse. Para que ambos puedan comulgar en su alegría necesitan de uno a quien ambos amen.”¹⁴⁰

Sólo a partir de este tercero, el “condilectus”, el co-amante y co-amado, se mostraría propiamente la generosidad y grandeza del amor, cuya dinámica exigiría el traspaso de la dicha común a este tercero, y solamente así se podría alcanzar la perfección propia del amor. Ahora bien, en cuanto este tercero es el Espíritu Santo, nos encontramos con una concepción original en Ricardo y distinta de la que tiene san Agustín. Para éste, el Espíritu es “fruto” del obrar del Padre y del Hijo; en Ricardo, el Espíritu, en cuanto recibe el amor del Padre y del Hijo, es el que se presenta como activo, pues es el que obra la unidad perfecta entre Padre e Hijo.

Hay un texto de Jörg Splett, que retoma la intuición fundamental de Ricardo y la desarrolla en una antropología trinitaria general, que puede mostrar la trascendencia del descubrimiento de Ricardo:

¹⁴⁰ *De Trinitate*, III, 11, 14, 15.

“El yo y el tú experimentan su unidad en este estar-ahí para él (el tercero) y se alegran de ello, así como también de su bi-unidad como doble amor hacia él. Sin embargo, no se le hace solamente el don ese doble acercamiento, sino que, al mismo tiempo, se alegra de servir, recibéndolo, a la unidad de ambos. Este proceso se tornará en juego perfecto en cuanto cada uno se relaciona con cada uno de los otros como un par-nosotros respecto del otro como tercero, y en cuanto, al mismo tiempo, cada uno, como tercero, obra en mediación la unidad de los otros dos ... No es, pues, la bi-unidad del yo-tú el elemento fundamental (el “átomo”, por así decirlo) de la inter-personalidad, sino la tri-unidad de un nosotros como este ... En la estructura de relación de la *condilectio* nadie es medio, todos son fin; y, sin embargo, cada uno es al mismo tiempo mediador. En lugar de una dialéctica de la diferencia y la identidad, que vacila entre la alienación y la soledad, hay aquí, en un recíproco otorgamiento, espacio para una viva variedad... Para nada se ha resuelto el asunto con agregar un tercero a los dos previos. Si este es considerado sólo en apariencia como él mismo, si sirve, en verdad, solamente como un rodeo, entonces todo queda en lo irremisible del mero yo-tú en el que ambos o bien se disuelven o destruyen mutuamente, o bien, tras un embriagador encuentro, despiertan nuevamente en su vieja extrañeza. Por otra parte, si el tercero es querido seriamente como él mismo, pero por cada uno de los otros sólo para sí, nos hallamos entonces ante una competencia destructiva... En cambio, de lo que se trata es de que

cada uno, junto al otro, sea bueno para con el tercero: que cada uno se deje entregar su “tú” por él y, del mismo modo, deje que el otro se lo entregue (como tú), para ser finalmente entregado por él al otro como su tú común, en un salir y acceder semejantes.”(J. Splett, “Dialektik des Tuns-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie”, en ThPh 61 (1986) 171, 173).¹⁴¹

En esta fenomenología del amor perfecto tal como la concibe Ricardo, las personas divinas se muestran como realidades con una triple determinación relacional: como *diligens, dilectus y condilectus*. “Mira con qué facilidad nos convence la razón de que, en la verdadera divinidad, no puede faltar una pluralidad de personas”,¹⁴² y “la perfección de una persona reclama la comunidad con otra persona”;¹⁴³ y más aún: “la trinidad de personas”¹⁴⁴

Es de notar cómo Ricardo obtiene su comprensión de la esencia del amor desinteresado que es preciso presuponer en Dios a partir de la experiencia de amor entre los hombres. Por ejemplo, Ricardo hace referencia a las relaciones de parentesco entre los hombres para iluminar las procesiones trinitarias.¹⁴⁵ Pero de aquí no podemos afirmar que Ricardo “deduzca” la Trinidad a partir de un concepto general o una experiencia general de amor, sin tener en cuenta la

¹⁴¹ Cfr. G. GRESHAKE, *o.c.*, p. 138.

¹⁴² *De Trinitate*, III, 2.

¹⁴³ *Ibidem*, III, 6.

¹⁴⁴ *Ibidem*, III, 11.

¹⁴⁵ Cfr. *De Trinitate*, V, 6; VI.

economía salvífica; antes bien, se trata de una reflexión de fe en el más puro sentido anselmiano del *fides quaerens intellectum*, que parte de una realidad dada, del amor, cuya figura específica tiene su origen en la misma fe. De igual modo, tampoco transfiere Ricardo los fenómenos del amor interpersonal humano simplemente a Dios, con el consiguiente peligro de tri-teísmo, sino que, por el contrario y en primer lugar, él pretende establecer a lo largo de los dos primeros libros de su tratado la absoluta unidad de Dios, procurando acentuar la substancia divina una conciliándola con las relaciones personales.

De aquí surge un problema consistente en la armonización entre substancialidad y relacionalidad: de cómo se comporta la substancia divina respecto de la tríada desarrollada a partir de la fenomenología del amor. ¿Se aclara, además, el específico carácter de inconfundible que posee la persona ya a partir de una fenomenología del amor recíproco, o es preciso tener en cuenta sus “relaciones de origen”? La pregunta parece estar justificada en la medida que Ricardo parte, por un lado, de la persona del Padre, pero por otra, comenta expresamente que, para encontrar en cada persona la unidad de amor con las otras dos, se puede partir “de cualquiera de las personas”¹⁴⁶. A esto se añade el hecho de que tampoco el “nuevo” concepto relacional trinitario de persona que se basa en el “ex-sistere” se puede aplicar a la persona del

¹⁴⁶ Cfr. *De Trinitate*, III, 20.

Padre, ya que él, y según la doctrina tradicional, no tiene un “de dónde”.

El mismo Ricardo parece haber percibido el problema, por lo que fundamenta la propiedad de las personas a partir de las procesiones, pero comprendiéndolas de alguna forma como “ritmos del amor”: el Padre sería el amor donante, el Hijo sería a un mismo tiempo amor recipiente y amor donante, y el Espíritu sería el amor puramente recipiente; pero de tal forma que los tres son uno y el mismo amor, de alguna manera, en tres ritmos. En esta concepción tiene precedencia el primer ritmo, el Padre en cuanto *persona innascibilis*, por lo cual la tiene también la unidad de la esencia divina realizada en él.

A raíz de lo anteriormente dicho se nos plantean dos problemas: de una parte, cómo sería la relación entre la inter-personalidad del amor mutuo y las procesiones que deben comprenderse en el marco de la substancia divina una. De otra parte, se cuestionaría la reciprocidad del amor, al destacar al Padre que quiere comunicarse, y con cuya comunicación transmitiría la esencia divina al Hijo y al Espíritu.

En Agustín y Ricardo nos encontramos con dos polos de pensamiento trinitario, en los que, cada uno a su manera, se pretende la armonización entre unidad y trinidad, entre identidad y diferencia.

Si Agustín (y con él la mayor parte de la teología occidental) acentúa la unidad, que él procura pensar dirigiéndola hacia la trinidad, Ricardo coloca el acento en la trinidad (comprendida de manera interpersonal), que él procura pensar en dirección hacia la unidad. H.U. von Balthasar nos dice al respecto que “no se puede superar la convergencia de dos imágenes trinitarias mundanamente irreconciliables, que juntas remiten más allá de sí mismas. El modelo interpersonal no puede alcanzar la unidad substancial de Dios; el modelo intrapersonal no puede representar la real y permanente reciprocidad de las hipóstasis en Dios”¹⁴⁷.

Para concluir con la visión relacional existencial de Ricardo de San Víctor habría que decir que, con su definición de persona como “incommunicabilis existentia” sobre el transfondo de una fenomenología del amor se hacen notables correcciones al concepto substancialista de persona de Boecio: en primer lugar, la “persona” se retira del ámbito de lo puramente esencial, quedando claro que ella no es un caso individual de la esencia; por el contrario, “persona” es un modo de ser y un acto de ser especiales, una “*proprietas, quae non convenit nisi uni soli*”. En segundo lugar, la persona queda esencialmente constituida por la relacionalidad.¹⁴⁸ La persona sería la

¹⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol. 2, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p.41s.

¹⁴⁸ Cfr. G. GRESHAKE, *o.c.*, p. 143, (nota 314) comenta en referencia a la relacionalidad del concepto de persona profundizado por Ricardo, que existe una sorprendente relación con

relación de amor, no solamente entre dos, sino abierta al tercero com- amado.

Podríamos decir que el modelo de Ricardo vendría a mostrarse como un auténtico modelo de comunidad de comunicación abierta, arquetipo y meta de toda comunidad de comunicación humana; en el ser-en-común de las personas divinas se encontraría prefigurada la “communio” de toda comunidad humano-cristiana-eclesial, abriéndose a una pluralidad de perspectivas cristiano-teológicas.

Sin embargo, y a pesar de lo hasta ahora dicho sobre el subrayado de la concepción relacional de la persona en Ricardo de San Víctor, para algunos autores se daría en él una cierta pervivencia del pensamiento substancialista¹⁴⁹. Aunque Ricardo insiste en que hay que tratar a las personas divinas no como substancias sino como existencias, y a la naturaleza de Dios no como substancia, sino como sistencia, él suele utilizar esta terminología en ambos sentidos¹⁵⁰.

Esto, bien podría tener su fundamento en su propia definición de la

Abelardo, aún cuando éste tiene una concepción doctrinal trinitaria diferente. Se pregunta G. Greshake si esta semejanza será casual, o tal vez exista alguna vinculación a través de Guillermo de Champeaux, que fue maestro de Abelardo y posterior fundador de Saint-Víctor en París. Sigue diciendo Greshake que “en su comentario a la Carta a los Romanos, teniendo en cuenta sobre todo Rom 12, 5, con su afirmación del cuerpo único con los muchos miembros <<secundum diversitatem personarum>>, Abelardo subraya de diversas maneras que la condición de persona <<es relación a otros, servicio a la comunidad, antítesis de la orgullosa “dignitas vel excellentia” de las personas prominentes>>. De esta manera, Abelardo concibe la persona <<no ya como substancia individual que reposa en sí misma..., sino como parte de relaciones dinámicas, tanto en la Trinidad divina cuanto en la sociedad humana>>: Borst, *Findung* 643s. Con todo, este planteamiento de lo personal tiene como contrapartida el hecho de que, en mayor o menor medida, las diferencias relacionales de las personas se identifican con la relación entre atributos esenciales (poder, sabiduría, bondad).”

¹⁴⁹ Cfr. A. GONZÁLEZ, *o.c.*, pp. 175-177.

¹⁵⁰ Cfr. *De Trinitate*, IV, 24.

persona como existencia incomunicable¹⁵¹. Si el término existencia subraya la relación de origen respecto a la naturaleza divina, la incomunicabilidad sería algo que la filosofía clásica solamente podía pensar a partir de las sustancias individuales. Esto que no es problemático aplicado a los seres humanos sí lo es si lo queremos aplicar a las personas divinas, ya que en éstas lo incomunicable solamente puede ser pensado en función de la relación de origen, de su “ex” respecto a la sistencia, es decir, a la naturaleza divina única. Ésta es la única incomunicable, y no tanto cada una de las personas divinas respecto a las otras, pues de lo contrario habría pluralidad de sustancias en Dios. Pero entonces nos encontramos con que la respectividad fundamental en la comunidad de amor intratrinitario no está primariamente constituida por las otras personas, sino por la naturaleza divina misma. Respecto a ésta desde la que son, existen realmente las personas, y no unas respecto a las otras. La naturaleza no deja de ser entonces el fundamento o substrato común que constituye la realidad de las personas.

El problema de esta concepción estaría en que las personas, al ser concebidas en función de una naturaleza común, la presuponen, por mucho que se la haya querido concebir como *summum bonum* o de *charitas*.

¹⁵¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 120.

“No se parte así de las relaciones entre las personas tal como éstas se manifiestan en la historia de la salvación (misiones), para después interpretar estas relaciones, dada la veracidad de la revelación, como el aspecto económico de las procesiones, sino que las procesiones, en cuanto relaciones de origen se entienden a partir de una naturaleza o sistencia previa. Estas relaciones no son pues primariamente relaciones interpersonales, sino relaciones de comunidad en cuanto participación en una naturaleza común. Por ello, son necesariamente distintas de las misiones pues éstas últimas aparecen en la economía trinitaria como verdaderas relaciones interpersonales. En este sentido, bien se puede decir que toda concepción de la naturaleza divina como substancia, también en el caso de Ricardo, es incapaz de integrar en sí misma el axioma de la identidad entre Trinidad económica e inmanente (...). Es pues menester hallar un concepto de persona que permita salvaguardar esta identidad, es decir, que permita entender la comunidad de las personas divinas no desde la referencia a una naturaleza, substancia o espíritu común, sino justamente *desde las relaciones intepersonales.*”¹⁵²

¹⁵² A. GONZÁLEZ, *o.c.*, pp. 176-177.

CAPÍTULO 3.- LA AMISTAD ENTRE LAS PERSONAS DIVINAS SEGÚN LEONARDO BOFF.¹⁵³

En este capítulo damos un paso más en la profundización y comprensión del Misterio trinitario entendido como comunión entre las Personas Divinas. El concepto de perijóresis, central en la teología trinitaria, constituye el núcleo del dinamismo trinitario por el que es posible la Comunión entre las Personas Divinas y la presencia mutua de la una en las otras en un movimiento que nos lleva a afirmar ciertamente la amistad entre ellas. ¿Será posible, desde aquí, iluminar las relaciones humanas, la comprensión misma de persona y la misma amistad humana? Lo iremos desentrañando de la mano de Boff para quien la Comunión trinitaria se erige en crítica e inspiración de la sociedad humana y eclesial.

Hemos de recordar y subrayar que nos movemos en el terreno de la analogía, y que nos remontamos desde la experiencia del amor de amistad humano, por vía de eminencia, al amor divino de amistad trinitario.

¹⁵³ No pretendemos, ciertamente con el presente capítulo esbozar una síntesis de la doctrina trinitaria, ni de su génesis y evolución histórica del dogma, ni de sus fundamentos bíblicos, ni de sus corrientes actuales. El lector interesado en ello puede encontrar sobradamente lo que busca en la siguiente bibliografía: J. WERBICK, *El Dios trinitario como la plenitud de la vida*, en Th. Schneider (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, pp. 1120-1217; G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*. Una teología de la Trinidad, Herder, Barcelona 2001; P. CODA, *Dios Uno y Trino*. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos, Secretariado trinitario, Ágape 8, Salamanca 1993; J.R. GARCÍA-MURGA, *El Dios del amor y de la paz*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Serie III: textos 12, Madrid 1991.

El dato trinitario no es invención de la Iglesia, ni tampoco una elucubración de la razón humana, sino que nos es dado como Fuente de Revelación a través del dato bíblico para ser progresivamente desentrañado. Por esto es necesario remitir a las Sagradas Escrituras y a los estudios bíblicos pertinentes ya citados.

Hemos de decir que en la revelación cristiana (en la “Economía”) lo primero que se manifiestan son las Personas. En las Personas descubrimos la realidad divina. La concepción latina ha propendido a partir de la “Esencia” divina común para llegar a la diversidad de “Personas”. En cambio, la concepción griega parte de las Personas y en ellas descubre la condición divina. Esta segunda forma es más cercana a la presentación que aparece en la Biblia. No hay más “substancia divina” que la *perijóresis*, es decir, las relaciones; dicho de otro modo, la realidad trinitaria es la comunicación en el amor de amistad. El único significado del *Ágape* divino es, a un mismo tiempo, *kénosis* (vaciamiento) y *donación* (entrega).

Afirmar que Dios es persona es decir que una Realidad absolutamente absoluta es una realidad que se posee a sí misma de modo plenario: es lo que Zubiri ha llamado “analogía del absoluto”. Según este concepto de analogía, los caracteres que se predicán de la realidad divina no se obtienen inductivamente por una ampliación de

propiedades de la realidad humana, sino más bien deductivamente de la afirmación de una realidad absolutamente absoluta.¹⁵⁴

Por esto, decir que Dios es persona no significa predicar de la realidad de Dios todos los caracteres físicos, biológicos, psicológicos, etc., que se predicán de la realidad humana, sino solamente decir que la Realidad absoluta no puede menos de poseerse a sí misma. Esta autoposición presupone solamente que Dios es una realidad absoluta y dinámica.

3.1.- Contexto histórico de Leonardo Boff.¹⁵⁵

Leonardo Boff nació en Concórdia, Santa Catarina (Brasil), el 14 de diciembre de 1938. Es nieto de emigrantes italianos venidos del Veneto a Rio Grande do Sul a finales del siglo XIX. Hizo sus estudios primarios y secundarios en Concórdia-SC, Rio Negro-PR y Agudos-SP. Estudió Filosofía en Curitiba-PR y Teología en Petrópolis-RJ. En 1970 se doctoró en Teología y Filosofía en la Universidad de Munich-Alemania. Ingresó en la Orden de los Frailes Menores, franciscanos, en 1959.

¹⁵⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c. pp. 171-172

¹⁵⁵ Cfr. B. FORCANO, *Leonardo Boff: semblanza, teología de la liberación, textos básicos*, Nueva utopía, Madrid 1997. Ver también: J. J. TAMAYO ACOSTA, *Leonardo Boff, ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

Durante veintidós años fue profesor de Teología Sistemática y Ecuménica en el Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, profesor de Teología y Espiritualidad en varios centros de estudio y universidades de Brasil y del exterior, y profesor visitante en las universidades de Lisboa (Portugal), Salamanca (España), Harvard (EUA), Basilea (Suiza) y Heidelberg (Alemania).

Estuvo presente en el comienzo de la reflexión que busca articular el discurso indignado ante la miseria y la marginación con el discurso de la fe cristiana, que generó la conocida Teología de la Liberación. Siempre ha sido un ardiente defensor de la causa de los Derechos Humanos, habiendo ayudado a formular una nueva perspectiva de los Derechos Humanos a partir de América Latina, con los “Derechos a la Vida y a los medios para mantenerla con dignidad”.

Es doctor Honoris Causa en Política por la Universidad de Turín (Italia) y en Teología por la Universidad de Lund (Suiza), y ha sido galardonado con varios premios en Brasil y en el exterior por su lucha a favor de los débiles, oprimidos y marginados, y de los Derechos Humanos. El 8 de diciembre del 2001 le fue otorgado en Estocolmo el Right Livelihood Award, conocido también como el Nóbel Alternativo.

Entre 1975 y 1985 participó del consejo editorial de la Editorial Vozes. En este periodo formó parte de la coordinación de la colección

“Teología y Liberación” y de la edición de las obras completas de C. G. Jung. Ha sido redactor de la Revista Eclesiástica Brasileira (1970-1984), de la Revista de Cultura Vozes (1984-1992) y de la Revista Internacional Concilium (1970-1995).

En 1984, en razón de sus tesis ligadas a la Teología de la Liberación expuestas en su libro *Iglesia: Carisma y Poder*, fue sometido a un proceso por parte de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe en el Vaticano. En 1985 fue condenado a un año de “silencio obsequioso” y depuesto de todas sus funciones editoriales y académicas en el campo religioso. Dada la presión mundial sobre el Vaticano le fue levantada la pena en 1986, pudiendo retomar algunas de sus actividades.

En 1992, habiendo sido amenazado de nuevo con una segunda punición por las autoridades de Roma, renunció a sus actividades sacerdotales y se autopromovió al estado laico. “Cambio de trinchera para continuar en la lucha”: sigue como teólogo de la liberación, escritor, profesor y conferencista en los más variados auditorios de Brasil y del extranjero, asesor de movimientos sociales de cuño popular liberador, como el Movimiento de los Sin-Tierra y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), entre otros.

En 1993 presentó concurso, y fue aprobado, como Profesor de Ética, Filosofía de la Religión y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ).

Actualmente vive en el Jardim Araras, región campestre ecológica del municipio de Petrópolis-RJ y comparte vida y sueños con la educadora/luchadora por los derechos a partir de un nuevo paradigma ecológico, Marcia Maria Monteiro de Miranda, convirtiéndose así en 'padre por afinidad' de una hija y cinco hijos, participando de las alegrías y dolores de la maternidad/paternidad responsable. Vive, acompaña y re-crea el despuntar a la vida de los 'nietos' Marina, Eduardo y Maira.

Es autor de más de 60 libros en las áreas de Teología, Espiritualidad, Filosofía, Antropología y Mística. La mayor parte de su obra ha sido traducida a los principales idiomas modernos.

3.2.- La obra trinitaria de Boff.

Leonardo Boff es el primer autor de la Teología de la Liberación que haya dedicado específicamente un volumen al misterio trinitario con su obra *La Trinidad, la sociedad y la liberación*¹⁵⁶.

Buena parte de este libro parece presentar en un lenguaje

¹⁵⁶ Madrid, Ediciones Paulinas, 1987. Posteriormente el autor publicó una versión más popular y abreviada del mismo tema con el título: *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Paulinas, Madrid 1990. Sobre la teología trinitaria de Boff cfr. L. A. GALLO, *Il mistero trinitario nella teologia latinoamericana*, en A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, pp. 151-170.

particularmente sencillo y claro los contenidos tradicionales en los manuales de teología trinitaria. Sin embargo, combinados con estos contenidos aparentemente clásicos, el autor introduce elementos verdaderamente originales y renovadores.

Como punto de partida toma Boff, no las formulaciones de la tradición o del magisterio, sino la misma autorevelación de Dios en la historia salvífica: entendiendo que esta historia no es primariamente ámbito de la mera revelación de Dios, sino de la autodonación salvífica y transformante del mismo: “Las tres personas divinas aparecen en su acción en la historia de los hombres. La Trinidad no es un misterio de pura contemplación; es un misterio de transformación de la vida humana, de irrupción de nuevas formas de vida, cada vez más semejantes a aquella vida que se concreta en los divinos tres”¹⁵⁷.

En esta historia salvífica se hace Dios presente y actuante como Padre que nos envía al Hijo para transformarnos con la presencia y el don de su Espíritu. De esta forma Boff asume el enfoque -habitual en la teología trinitaria- de que es la economía divina la que nos permite hablar de la inmanencia de Dios: es en la economía en que se nos presenta Dios como Padre, Hijo y Espíritu, donde se nos da Dios tal como es.

¹⁵⁷ L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987, p.128.

Desde la introducción de su libro analiza Boff los principales enfoques que ha adoptado la reflexión teológica, mostrando sus logros y sus limitaciones. El llamado *enfoque griego*, que asume que el Padre es origen y fuente de la divinidad del Hijo y del Espíritu, aunque salva la unidad de los tres en cuanto afirma su *consustancialidad*, está siempre bajo el riesgo de ceder a un imaginario de *teogonía* que tiende hacia el *subordinacionismo* (Arrio). El *enfoque latino*, que parte de la naturaleza o esencia divina única que los tres participarían por igual, está abierto al imaginario *modalista*, por el que los tres son pensados sólo como distintos modos de manifestación o de captación por nosotros del que es y no puede dejar de ser más que uno. Boff cree poder ofrecer una tercera vía de comprensión: no partir ni de la persona del Padre, ni de una supuesta naturaleza divina que inevitablemente tiende a imaginarse como previa y superior a los tres, sino partir de lo que de hecho hallamos en la revelación, las tres personas coexistentes, correlacionadas y coactuantes simultánea y originalmente. La raíz de la unidad no hay que buscarla ni en uno de los tres, ni en algo como separado y previo a los tres, sino en la común-uni6n (*communio*), que deriva de la vida y del amor ilimitados, que es lo originario y esencial en los tres. He ah3 lo que Boff considera como su aportaci6n m3s propia a la reflexi6n trinitaria. Una aportaci6n que 3l mismo confiesa que no es radicalmente nueva, pero

en la que cree que hay que poner un énfasis nuevo. En realidad, declara Boff, se trata de sacar todas las consecuencias de la doctrina tradicional, bien fundada en la Escritura, de la *perichoresis*.

“El riesgo de triteísmo, presente en esta opción, se evita por la *perijóresis* y por la comunión eterna que originariamente existe entre las personas. No hemos de pensar que existan primero los tres, cada uno por sí mismo, separado de los otros, para entrar luego en comunión...Esta representación sería un error y pondría la unión como resultado posterior, como fruto de la comunión. Las personas están intrínsecamente y desde toda la eternidad y sin principio entrelazadas unas con las otras. Coexistieron siempre...”¹⁵⁸.

Esta comunión esencial y originaria se abre hacia fuera: <<Que todos sean uno...>>. De ahí que “para los que tienen fe...la unión entre los tres en el amor y en la interpretación vital les puede servir de fuente de inspiración y de utopía, engendrando modelos cada vez más integradores de las diferencias”¹⁵⁹. Ahí radica la fuerza liberadora de la confesión trinitaria, de alguna manera expresada ya en aquel eslogan de los esclavófilos, por el que Boff muestra simpatía: “La Trinidad es nuestro programa social”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987, p. 12.

¹⁵⁹ L. BOFF, *o.c.*, p. 13.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

El monoteísmo fundamental en la tradición judía, no puede abandonarse; pero ha de enriquecerse con la experiencia de la salvación cristiana. De hecho el monoteísmo siguió siendo la idea matriz a partir de la cual se elaboró la doctrina trinitaria: la exposición teológica, sobre todo en occidente, se hacía a partir del Dios uno para llegar luego de alguna manera al Dios trino. Pero la experiencia específicamente cristiana confiesa simplemente que el único Dios que salva es el que se presenta indisolublemente como Padre, Hijo y Espíritu Santo¹⁶¹.

Igualmente perturbante ha sido la influencia de la racionalidad helénica, que anhela siempre reducir la multiplicidad a la unidad, remontándose de las múltiples causas a una causa última, y de los múltiples entes al Uno Supremo y Absoluto. La experiencia cristiana obliga a superar este postulado -que de diversas maneras se mantendrá hasta el idealismo-, no sólo, como sugiere Boff¹⁶², porque la jerarquía de los seres no es de hecho tan unitaria y armónica, como la racionalidad postula, sino porque en la revelación la última razón de los seres no es la derivación lineal de los mismos a partir de un Uno, sino un acto de amor y de libertad que puede dar mejor razón tanto de la unidad como de la diferencia.

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

¹⁶² Cfr. *Ibidem*, p. 30.

Boff considera indispensable romper la servidumbre de las categorías estáticas (substancia, naturaleza, persona...) en las que se intentó expresar, bajo los condicionamientos indicados, el misterio de la vida de Dios. Evidentemente siempre se había reconocido que ninguna categoría estática podía expresar adecuadamente el dinamismo y la vida de la divinidad; pero no se conseguía sacudir el peso de aquellas categorías, consideradas indispensables, sino que a lo más, se las complementaba con la categoría más dinámica de <<relación>>, que inevitablemente tendía a ser pensada como algo secundario y como sobreañadido a las categorías sustanciales. La realidad de los divinos tres en que el Dios único se nos entrega según la revelación ha de ser iluminada a partir de tres conceptos clave: el de vida, el de comunión y el de *perijóresis*¹⁶³. Los mismos textos bíblicos sustentan la posibilidad de hablar de Dios como autorrealización vital eterna, el vivir absoluto que intuyeron los místicos. Según la revelación cristiana, “la realidad primera no es vida eterna indiferenciada, sino la vida eterna brotando como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Son tres vivientes. Porque son vivientes, en la plenitud del vivir eterno, cada uno brota en dirección hacia el otro, se auto-entrega al otro sin reservas, excepto en el hecho indestructible de ser cada uno un existente distinto del otro. No basta con afirmar la

¹⁶³ Ibidem, p. 154.

trinidad y la distinción de las divinas personas. La característica esencial de cada persona consiste en ser *para* la otra, *por* la otra, *con* la otra y *en* la otra...La diversidad-en-comunión forma la realidad-fuente en Dios...La unidad divina resulta del proceso de comunión de una persona en las otras, de la participación de un viviente en la vida de los otros”¹⁶⁴.

Esta comunión eterna de vida es lo que se designó en la tradición como *perijóresis*. Pero mientras que esta categoría tenía en la tradición una consideración más bien lateral, Boff propone situarla en el centro del misterio trinitario: “son las relaciones eternas, realizando la interpretación y cohabitación de los divinos tres, lo que constituye propiamente la trinidad y la unidad de Dios”¹⁶⁵. En este planteamiento, la unidad no puede pensarse ni como anterior ni como posterior a las personas, sino que es siempre simultánea con ellas en la autoimplicación de las mismas. Los problemas lógicos de algunos planteamientos trinitarios venían de que sólo se era capaz de pensar la unidad como negación de las diferencias, cuando en realidad en Dios hay que pensarla como plena interpenetración y comunión en las mismas diferencias.

Desde esta perspectiva, la Trinidad puede operar como “crítica e inspiración de la sociedad humana”. En nuestra sociedad -y aún en

¹⁶⁴ Ibidem, pp. 158-159.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 159.

ciertas definiciones de la teología clásica- se entiende la persona a partir de lo individual y contrapuesto a los demás; y la modernidad ha impuesto la ideología de la subjetividad y del valor supremo de la libertad, entendida sin referencia a los otros. En cambio, comprender la persona humana como imagen de la Trinidad implica medirla siempre por su relación a los demás. La incomunicabilidad de cada persona solamente existe para permitir la comunión con otros diferentes. Se trata de reconocer que sólo se alcanza la personalización por la comunión¹⁶⁶. Es aquí donde Boff ve la fuerza liberadora para una sociedad que puede surgir bajo la inspiración del modelo trinitario:

“En la Trinidad no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. Son diferentes, pero ninguno es mayor o menor, antes o después del otro. Por eso una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (económico, sexual o ideológico) que someta o margine a los demás diferentes”¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 187.

3.3.- Trinidad como Comunión.

Una de las corrientes más actuales del pensamiento teológico, quizás por su novedad, es la Teología de la Liberación¹⁶⁸, -de la que es, como queda apuntado, autor destacado, Leonardo Boff-. Ésta pretende llevar hasta el final el pensamiento de la unidad de la Trinidad solamente a partir de las relaciones “perijoréticas” entre las personas¹⁶⁹. Y para que esto sea posible esboza una nueva concepción de persona que prescinde de la idea de sujeto, e incluye expresamente los procesos históricos de formación de identidad y también la acción de la misma. De esta manera se hace posible integrar plenamente en las personas divinas, sus relaciones mutuas; esbozando además, un concepto de unidad mucho más radical que el de campo, en donde la unidad no se distingue de los elementos que la constituyen.

La teología de la liberación pretende llevar a cabo el proyecto original de Ricardo de San Víctor¹⁷⁰ de concebir a las personas divinas prescindiendo del concepto de substancia, e intentando alcanzar un concepto radical de su unidad en el amor. De esta manera, la identidad

¹⁶⁸ Una selecta bibliografía sobre la Teología de la Liberación se puede encontrar en la obra del Profesor A. M^o. CALERO, *La Iglesia, Misterio, Comunión y Misión*, CCS, Madrid 2001, p. 395. Igualmente recoge en las páginas 395-400 una síntesis sobre el origen, sentido último, metodología, validez y legitimidad eclesial de dicha teología, afirmando que la Teología de la Liberación “representa el esfuerzo intelectual y operativo de buscar en el hoy del mundo, nuevos caminos para que la Iglesia siga siendo y actuando como verdadero sacramento de salvación”, pp. 399-400. Asumimos las observaciones magisteriales realizadas sobre este tema y recogidas en Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis nuntius*, Roma 6 agosto 1984, y la Instrucción *Libertatis conscientiae*, 22 marzo 1986, en IDEM, *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación*, BAC Documentos, Madrid 1986.

¹⁶⁹ Cfr. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987, pp. 153; 166.

¹⁷⁰ Cfr. L. BOFF *o.c.*, p. 166.

de las relaciones económicas con las inmanentes, salvada la trascendencia de las últimas, se podría garantizar más plenamente. Para esto hay que prescindir de toda concepción apriorística de la unidad de la Trinidad como una naturaleza, asumiendo el intento de Pannenberg de pensar la unidad desde las relaciones interpersonales, pero superando tanto el concepto de sujeto como el de campo.

En su obra sobre la Trinidad, Boff sostiene que:

“no debemos imaginar las tres divinas personas como tres individuos que, posteriormente, se relacionan en comunión y se unen. Tal representación no evitaría el triteísmo. Debemos decir que las personas no solamente establecen relaciones entre sí, sino que ellas se constituyen como personas justamente por la entrega mutua de vida y de amor. Entonces, ellas son distintas para unirse y se unen, no para confundirse, sino para contener la una a la otra. La unidad, más que unidad de la misma sustancia o unidad del mismo origen (el Padre), sería una unión de las personas en virtud de la comunión recíproca entre ellas”.¹⁷¹

De esta forma, la unidad se entiende como fundada sola y exclusivamente en la comunión y no en ninguna substancia ni “campo dinámico” que la asegure. Tal es el programa de la teología de la liberación a la hora de pensar las personas y su unidad en la Trinidad.

¹⁷¹ L. BOFF, *o.c.*, p. 107.

La afirmación decidida de la unidad de la Trinidad es el horizonte último de la esperanza en la comunión última y definitiva de la humanidad.

La “divinidad” de las personas divinas es algo que éstas reciben de su relación con las demás. Esto es algo que Pannenberg, siguiendo a Atanasio, ha subrayado con especial insistencia.¹⁷² Las relaciones entre las personas divinas, tal como se nos muestran en su economía¹⁷³, no son relaciones impersonales, sino relaciones de comunión personal. En la terminología de Alejandro de Hales, menos diferenciada de la que estamos utilizando, habría que decir que tanto lo biológico como lo impersonal pertenecen al ámbito del *eros*, mientras que solamente la comunión personal es *ágape*, y por tanto sólo ella es predicable de las personas divinas.¹⁷⁴

Esta comunión personal como versión a las demás personas en cuanto que personas no tiene necesariamente la estructura de un diálogo, por mucho que éste puede jugar un papel central en la comunicación humana. El lenguaje tiene unos presupuestos sociales, que están en la interpenetración de las personas, ya sea en la forma de

¹⁷² Cfr. W. PANENBERG, *Teología Sistemática*, Vol. I, UPCO., Madrid 1992, pp. 348ss.

¹⁷³ Cuando empleamos el término “económico” referido a la Trinidad, o hablamos de *Trinidad económica* queremos aludir a cómo ha actuado Dios en su proyecto de salvación saliendo al encuentro de la humanidad. Por el contrario, cuando hablamos de *Trinidad inmanente*, aludimos a cómo es Dios en sí mismo, en sus relaciones intratrinitarias. A este respecto suscribimos la afirmación de que “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa” de K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado “de Trinitate”*, en IDEM, *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, pp. 105-136.

¹⁷⁴ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, L. I., pars I, inq. 2., tract un, quaest. 3, cap 5, sol (sic), citado por D. GRACIA GUILLÉN, a.c., p. 83.

la impersonalidad, ya sea como comunión personal. Aplicado a la realidad divina, hay que decir que esta primaria interpenetración de las personas en comunión personal es lo que ha de constituir la comunicación intratrinitaria. A diferencia de las teologías modernas que insisten más en el diálogo de las personas o en el “nosotros” interpersonal, la teología de la liberación se interesa más bien por la comunión que hace posible todo “yo”, “tú” y “nosotros”, en un nivel previo y radical.¹⁷⁵ La aplicación de estos pronombres personales a las personas divinas es algo que acontece en función de la afirmación de éstas en la historia de la salvación, pero no es lo que las define formalmente. Lo que es necesario entonces es explicar en qué consiste esa comunión o interpenetración previa entre las personas, propia ya de la “Trinidad inmanente”.

En primer lugar habría que señalar que la comunión personal es algo libre. Por libertad no entendemos aquí el libre albedrío como cualidad de la voluntad, sino el carácter mismo de la autoposición en que la realidad personal consiste. Libertad no significa la existencia de individuos autárquicos, que después de ser individuos entran en relación, como piensa la modernidad. La libertad es más bien un carácter de una relación de comunión en la cual las personas se

¹⁷⁵ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, pp. 153 ss.

constituyen como tales. Pero ¿qué significa esto más concretamente en el caso de las personas divinas?

El Nuevo Testamento nos describe las relaciones entre las personas divinas como relaciones de amor. Por una parte, Cristo es el “Hijo querido” del Padre (Mc 1, 11) en quien éste se complace. Por otra parte, el Hijo ama al Padre al cumplir su misión en el mundo (Jn 14, 31). En este sentido, el amor no es solamente una relación que une a las personas ya constituida como tales, sino que solamente en virtud del amor el Padre es Padre del Hijo y el Hijo es Hijo del Padre. Pero, recíprocamente, solamente entre las personas puede haber una relación de amor, solamente las personas existen unas con las otras y pueden ser unas en función de las otras.¹⁷⁶ No hay una anterioridad del amor sobre las personas ni de las personas sobre el amor, sino solamente una *respectividad* mutua: sin el amor del Padre el Hijo nunca llegaría a autoposeerse como Hijo. Sin el amor del Hijo, el Padre nunca llegaría a autoposeerse como Padre del Hijo. Esto mismo puede decirse sobre la revelación histórica del Espíritu Santo en relación con las otras personas.¹⁷⁷ La teología trinitaria de Boff ha intentado subrayar ambos aspectos apelando al concepto de “comunidad perijorética”, la cual “no es resultado de las personas. Ella

¹⁷⁶ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, p. 12.

¹⁷⁷ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, pp. 170-172.

es simultánea y originaria con las personas. Ellas son lo que son por su esencial e intrínseca comunión”.¹⁷⁸

3.4.- La *perijóresis* como común-uniión de las personas.¹⁷⁹

Nos preguntamos ahora: ¿qué significa *perijóresis*? Prescindiendo de un estudio detallado de la historia del concepto, que se remonta a los capadocios y sobre todo a san Juan Damasceno¹⁸⁰, podemos decir que se trata fundamentalmente de un proceso de interpenetración de las divinas personas, en virtud del cual “el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo; ninguno precede a otro en eternidad o lo excede en grandeza o lo sobrepuja en potestad”, tal y como afirma el concilio de Florencia en el *Decreto para los jacobitas*.¹⁸¹ Esta *perijóresis* no es primariamente una mera presencia pasiva en el sentido de la *circuminsessio*, sino verdadera interpenetración activa, *circumincessio*, como bien formuló el primer traductor de san Juan

¹⁷⁸ Ibidem, p. 181.

¹⁷⁹ Para una profundización de este término ver: J. M^a. MARTINEZ DE ILARDUIA, *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad*, Ed. Frontera Hegian, Vitoria/Gasteiz 2000, especialmente las páginas 43-56.

¹⁸⁰ Cfr. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1977, pp. 281-297.

¹⁸¹ E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1997, p. 206.

Damasceno, el juez de Pisa Burgundio a mediados del siglo XII¹⁸²: el *sedere* de unas personas en otras es resultado de un primario *cedere* activo, que traduce correctamente el griego *yoréo*.¹⁸³ En este sentido bien se puede decir que la “comuni3n perijor3tica” de la que nos habla Boff no es otra cosa que el amor. Naturalmente, esto supone una concepci3n activa del amor, no como mera fruici3n contemplativa en el amado, sino como verdadera interpenetraci3n activa en apertura esencial y en autoentrega permanente.¹⁸⁴ ¿C3mo entender esto?

El amor no puede entenderse como una simple relaci3n categorial, en la cual los dos relatos se presuponen como tales y no quedan afectados por tal relaci3n m3s que accidentalmente¹⁸⁵, de tal modo que en el amor solamente habr3a un cambio en las cualidades accidentales del amado. Pero tampoco puede concebirse el amor al modo de una causalidad eficiente de una sustancia sobre otra. Ambos modelos parten de una concepci3n de la realidad como sustancia en funci3n del cual se cree que todo devenir tiene el car3cter de un cambio en funci3n de la actuaci3n de las potencias de una cosa sobre la realidad de otra.¹⁸⁶ Sin embargo, esto no es siempre as3: junto con la causalidad eficiente hay que introducir otros modos de causalidad,

¹⁸² Cfr. L. BOFF, *o.c.*, p. 169.

¹⁸³ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o.c.*, p. 486.

¹⁸⁴ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, pp. 34; 10-11.

¹⁸⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, en IDEM, *Realitas III-IV (Trabajos 1976-1979)*, Ed. Labor, Madrid 1979, pp. 15ss.

¹⁸⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura din3mica de la realidad, o. c.*, pp. 16-50.

como son la causalidad moral y la “causalidad personal”.¹⁸⁷ El amor es justamente un modo de causalidad personal, en virtud del cual una realidad no deviene en sí misma, sino que deviene *en otro*. “ Y si precisamente se ha dicho, y con razón, en la metafísica medieval, que el amor va disparado no a las cualidades del amado, sino a la realidad física de éste, es precisamente por eso, porque el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva de otro. Es algo que no podría acontecer si el devenir fuese formalmente un cambio”.¹⁸⁸ El amor es entonces un acto personal, es poseerse en otro. Esta entrega al otro como devenir en él es lo que expresa san Juan como un estar activo del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo.¹⁸⁹

Así entendido, el amor no es consecuencia de una imperfección, como el *éros* aristotélico, sino expresión de la plenitud de la realidad personal en la entrega total de sí misma.¹⁹⁰ De lo contrario se trataría de una unidad de naturaleza, de necesidad natural. Pero si se trata de una unidad de ágape podemos rebatir un argumento ya usado por san Juan Damasceno para pensar la unidad de las personas a partir de una sustancia común, y que a nuestro modo de ver está a la base de la tendencia de muchos teólogos clásicos a fundar la unidad de la Trinidad en una sustancia común. Según la concepción helénica de la

¹⁸⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, pp. 201-208.

¹⁸⁸ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad, o.c.*, pp. 62-63.

¹⁸⁹ Cfr. Jn. 14, 11; 17, 21.

¹⁹⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad, o.c.*, p. 188.

perfección, ésta consiste en no necesitar nada. De las personas divinas sólo se puede decir que son perfectas. Ahora bien, una unión de hipóstasis perfectas no tiene entonces sentido, porque éstas no se necesitan mutuamente. Por lo tanto, no se puede pensar la unidad de Dios *desde* las hipóstasis, sino una unidad *en* hipóstasis. Ha de haber entonces, dice el Damasceno, una substancia o naturaleza común que se realiza a sí misma en las hipóstasis, pues no es pensable que las hipóstasis y sólo éstas, por sí mismas, constituyan la unidad.¹⁹¹ Esta argumentación, claro está, pierde su fuerza desde el momento en que se afirma la posibilidad de una unidad de amor, en virtud de la cual cada persona deviene en la otra no por una insuficiencia intrínseca, sino más bien por la plenitud efusiva de su propia perfección. Desde esta perspectiva, la unidad no es consecuencia de una necesidad y para su garantía no se necesita entonces una comunidad de substancia.

Si hasta aquí hemos venido hablando de “unidad” y de “relación” entre las personas, es preciso ahora afinar la índole propia de las mismas. No se trata de una dependencia constitutiva de una realidad respecto a otras.¹⁹² La relación propia del ágape, a diferencia del éros, no es prosecución del otro para alcanzar la perfección propia, sino de donación al otro.¹⁹³ En el ágape hay como en el éros un

¹⁹¹ Cfr. J. DAMASCENO, *Expositio fidei* I, 8, Ciudad Nueva, Madrid 2003, pp. 46-61.

¹⁹² Cfr. X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real, o.c.*, pp. 16-22.

¹⁹³ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o.c.*, pp. 478-479.

verdadero devenir, un verdadero ser afectado de las realidades personales que se aman, sin haber en cambio dependencia ni imperfección. Evidentemente, en las realidades humanas el éros y el ágape no sólo se complementan, sino que forman incluso un mismo dinamismo. Pero en las personas divinas no se puede hablar de una necesidad del otro para alcanzar la perfección propia, sino más bien de efusión de la propia perfección en la entrega de la propia realidad a la realidad del otro.¹⁹⁴

3.5.- Trinidad y amor perijorético.

En este sentido es posible pensar la unidad sin recurrir a sustancias que la aseguren. Este es el interés fundamental de la teología de la liberación, pues de este modo los procesos históricos de unificación se fundan en sentido estricto en la dimensión económica del dinamismo inmanente de comunión trinitaria, y no sólo en “misiones” derivadas de una unidad ya natural, sustancial o campalmente asegurada. Por eso hay que decir con Boff que la unidad se constituye en la *perijóresis*,¹⁹⁵ y que ésta última no presupone una unidad anterior, como quería Pannenberg. “El fundamento de la

¹⁹⁴ Esto es algo ya entrevisto por san Buenaventura, a pesar de que éste mantiene la idea de una unión de naturaleza y por tanto solamente se nos habla de una prioridad ontológica del momento de personalidad sobre el momento de naturaleza, cfr. D. GRACIA GUILLÉN, *Persona y comunidad...*, a.c., p.86. Ver también la allí citada nota a pie n° 74.

¹⁹⁵ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, pp. 107, 172, 179.

perijóresis -dice Boff al formular lo que podemos considerar la tesis más importante de su libro- era visto tradicionalmente en la unidad de naturaleza divina apropiada por cada una de las personas o en la reciprocidad de las relaciones de origen respecto al Padre. Más allá de esto nosotros sustentamos aquí otro fundamento: la *perijóresis* de las tres divinas personas, originalmente simultáneas y coeternas, en infinita comunión recíproca, de suerte que ellas, sin confusión, se unifican (...) y son un solo Dios”.¹⁹⁶ Es decir, no hay otro fundamento de la *perijóresis* que la *perijóresis* misma. Si se quisiera seguir hablando de naturaleza habría que decir que la naturaleza de Dios no es otra que la *perijóresis* o, mejor, que la *ousía* o *esencia* de Dios es la *perijóresis*.

Esto presupone una concepción estructural y no sustancial de la unidad de lo real. Si la unidad se piensa en términos subjetuales, no queda más remedio que partir de una sustancia común y de ahí diferenciar las personas, como los latinos; o partir de la sustancia del Padre y desde ella pensar las otras dos personas, como los griegos, o convertir al Espíritu en la esencia de la divinidad que une al Padre y al Hijo, como Pannenberg. La *perijóresis* es justamente el “de” constitutivo en virtud del cual unas personas se vinculan a otras y constituyen una sola realidad: la realidad absolutamente absoluta de la divinidad. La *perijóresis*, entendida así, es un carácter constitutivo de

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 179.

la Trinidad, con lo cual pierde todo sentido la dualidad entre un orden de la constitución y un orden de las relaciones tal como proponía Moltmann¹⁹⁷: solamente hay un orden, el orden de la *perijóresis*, y este orden y no otro es el que, por la misericordia divina se nos ha manifestado en la historia de la salvación.

Profundicemos un poco más en esta unidad de amor recíproca en la que consiste la común-uniión perijorética. Como ya hemos apuntado, en un sistema o estructura cada nota está vertida a las demás *ab intrinseco*, de modo que la índole física de cada nota en cuanto constitutivamente respectiva es ser *nota-de*; o constitutivamente “nota-de” las demás.¹⁹⁸ “Esto es, todas las notas tienen un carácter físico constructo. De donde se sigue que lo único que tiene carácter absoluto es el sistema mismo. (...) En su virtud, cada nota no es nota del sistema a título de mera “parte” suya, sino a título de “momento” de su unidad. El sistema y sólo el sistema mismo es aquello “de” quien son todas y cada una de las notas”.¹⁹⁹ Por esto, las notas son lo que son en su realidad tan sólo en la unidad coherencial del sistema. Y por esto se puede decir, en este sentido, que la unidad es anterior a las notas, no como un concepto o una forma aristotélica, sino como la

¹⁹⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983 p. 167.

¹⁹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia, o.c.*, pp. 287-289.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 292.

primariedad del “de” constitutivo de cada una de ellas.²⁰⁰ Esto es algo que se puede decir de toda realidad. Pero, aplicado a la unidad de la realidad divina, esto significa que ninguna de las tres personas es de por sí un sistema sustantivo, sino que este sistema sustantivo lo forman ellas solamente por su unidad de comunión.

Todo esto implica una diferencia radical respecto a las realidades humanas: en éstas, la comunión personal funda ciertamente estructuras nuevas, forma comunidad, familia, iglesia, etc. Pero no por ello cada una de las personas pierde su individualidad física, ni siquiera en caso del amor sexual que une hasta formar “una sola carne” (Gn 2. 24). Aquí nos encontramos con algo de todo punto diferente: la *perijóresis*, tal como la concibe Boff, es lo que constituye a las personas como tales, no porque para ser persona en general se necesite estar en *perijóresis*, sino porque por el libre amor de unas personas divinas a otras éstas solamente son lo que son (personas divinas) siendo para las demás, deviniendo totalmente en las otras y siendo afectadas por ellas. Cada una de las personas se autoposee libremente en las demás, de tal modo que su ser persona divina, esto es, su auto-poseerse, es por su entrega total inseparable de las otras. Y esto es así hasta el punto de que sin el amor no habría personas divinas. La unidad perijorética es en este sentido anterior a las

²⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 322s.

personas, aunque recíprocamente no hay unidad sin ellas. Dios aparece así como un comulgar infinito.²⁰¹ El misterio de la Trinidad es, entre otras muchas cosas, el misterio de un amor tan libre y a la vez tan radical que une a las personas hasta convertirlas libremente en *una sola cosa* (Jn 10, 30).

3.6.- Respectividad y relacionalidad.

Ya hemos dicho que las personas en la Trinidad no son en modo alguno sustancias, sino justamente “personas-para” las demás. El “de” de toda estructura es en Dios un “para” de entrega en libertad. Por esto, podríamos decir que, más allá del concepto de relación, en el cual permanece siempre la alteridad, proponemos con Boff el concepto de *entrega*, que presupone sí una alteridad personal, pero que apunta dinámicamente a su superación. Es lo que san Gregorio Nacianceno expresó bellamente diciendo que las tres personas “marchan hacia el uno (*prós hen*)”.²⁰² El amor de entrega entre las personas es tan radical que en virtud de este amor y no en virtud de una naturaleza o sustancia, las personas divinas solamente son personas divinas en la unidad, y esta unidad es tan radical que no es la unidad de un sistema de notas, sino que es una unidad absolutamente simple. Por la entrega de amor llegamos a una esencia que no es “sino

²⁰¹ Cfr. L. BOFF, *o.c.*, pp. 160-167.

²⁰² Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o.c.*, p. 491.

una sola “nota” (*sit venia verbo*). No sería una unicidad de pobreza (...) sino una unidad de eminente riqueza: serlo todo en una sola nota”.²⁰³ El amor humano con su tendencia hacia la unidad puede ayudar a entrever la unidad del amor divino, pero éste permanece como misterio. Por eso no es necesario reducir las personas a puras relaciones de una única sustancia o de un único sujeto consigo mismo, pues en Dios no hay ningún sujeto más allá de las tres auto-posesiones y por tanto hay, estrictamente hablando, tres personas y sólo tres. La unidad no es otra cosa que aquél “devenir en otro” que por su radicalidad llega a superar toda alteridad. Es el misterio de un amor absoluto.

Si precisamos filosóficamente la entrega en ágape, habría que decir que ésta no consiste últimamente en una relación, sino más bien en una forma de “respectividad”. Entre las personas divinas no hay dependencia como en el amor de éros: las personas divinas no se aman para buscar su perfección, sino que en su perfección se aman con total gratuidad. La idea de respectividad supone solamente la mera apertura de una cosa real a la realidad, para lo cual no necesita ni siquiera de la existencia de otra cosa.²⁰⁴ Toda cosa real por ser real está abierta a su propia realidad sin que por eso haya en la cosa una dualidad.²⁰⁵ En el

²⁰³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia, o.c.*, p. 370.

²⁰⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real, o. c.*, p. 39.

²⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 32.

ágape de las personas divinas la entrega es tan radical que la alteridad ya no es dualidad sino que alcanza la plena unicidad. Por eso, más que hablar en términos estáticos y duales de tres relaciones en Dios, sería más adecuado decir, en términos dinámicos y más unitarios, que en la Trinidad hay tres respectividades por haber tres personas que se autoposeen entregándose absolutamente a las otras.

De aquí se pueden sacar consecuencias importantes. Si la *ousía* o esencia de Dios es la *perijóresis*, esto significa que la unidad de la Trinidad no es una unidad de sujeto. No se trata de un sujeto que tenga tres auto-posesiones o tres formas de auto-poseerse, sino estrictamente de tres personas, por mucho que estas tres personas no sean ni substancias ni sujetos, sino justamente eso, realidades que se autoposeen, personas. Por eso no tiene sentido decir que la unidad de las tres personas constituye, a su vez, a Dios como sujeto único de sus acciones en el mundo, como sugiere Pannenberg.²⁰⁶ Por el contrario, hay que afirmar que las acciones aparecen en la historia de la revelación como acciones de cada una de las personas y que, por tanto, no hay “apropiaciones” extrínsecas por parte de las personas, como quiere la teología latina, sino en todo caso “apropiación” por parte de la Trinidad de comunión.²⁰⁷ Pero esto no convierte a la Trinidad en un único sujeto o en una única persona, sino que ésta

²⁰⁶ Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, o. c., pp. 422-423.

²⁰⁷ Cfr. L. BOFF, o. c., p. 15.

permanece siendo una comunidad de tres personas iguales y coeternas, entre las cuales no se da ninguna dualidad ni anterioridad, que nos pueda conducir a alguna forma de subordinacionismo: en la Trinidad no hay anterioridad de unas personas sobre otras, sino sólo una constitutiva respectividad estructural entre los Divinos Tres.

3.7.- Dios como Amistad.

El Nuevo Testamento nos dice que “Dios es amor” (1Jn 4, 8). Dios no es amor por ser un sujeto que ame, sino que el amor es justamente su realidad, como con razón le responde Pannenberg a Jüngel.²⁰⁸ Por esto, la tesis de que “Dios es amor” tampoco significa que en Dios hay tres sujetos del acto de amar. El amor en que Dios consiste no es un acto de un sujeto ni “una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad”.²⁰⁹ La *ágape* de san Juan no designa una mera actividad de un sujeto, sino una estructura “ontológica” de la realidad, de tal modo que no solamente nos habla de lo que Dios hace o de las cualidades de su ser, sino que nos dice que su realidad es “amor”.

Sin embargo, esto no significa que la realidad de Dios consista en ser una “naturaleza”, una “sustancia” o un “ser” que luego se

²⁰⁸ Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática, o. c.*, pp. 461-463.

²⁰⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o. c.*, p. 464.

concreto como un “ser en amor”, como pretende A. Kelly.²¹⁰ Tampoco es Dios un “campo de amor” que después se hipostasie en la persona del “Espíritu de amor”, como quiere Pannenberg. Y esto es así por la simple razón de que el amor no es ni una naturaleza, ni una sustancia, ni un ser, ni tampoco un campo. El amor es una actividad, un dinamismo. Por eso, el amor no es un acto o una cualificación ulterior de un sujeto o de una naturaleza previa, sino la realidad misma en la que Dios consiste. Esto ya lo entrevieron los padres griegos, quienes se plantearon el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza (la deidad) o una operación, y no dudaron en decidirse por lo segundo.²¹¹

La realidad de Dios no es sino un constitutivo dinamismo, una actividad pura. La filosofía y la teología clásicas han repetido una y otra vez que en Dios no hay potencias (*dynámeis*), sino que Dios es acto (*enérgeia*) puro y, por tanto, inmóvil. Según la línea de interpretación habitual de la ontología griega, tanto de Platón como de Aristóteles, el movimiento es una imperfección que procede de un estado inicial de sujeto que “está” bajo él y nos lleva a otro estado “final” de realización de las potencias en acto. Según esta concepción, las potencias están adscritas al “no-ser”, y cuanto más

²¹⁰ Cfr. A. KELLY, *The Trinity of Love. A Theology of the Christian God*, Delaware: Michael Glazier, Delaware 1989, p.272.

²¹¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o. c.*, p. 479.

perfecto es un ser más se aproxima a la pura actualidad. El ser viene a ser sinónimo de estabilidad,²¹² y Dios mismo en cuanto “acto puro” sería la perfecta inmutabilidad.

Ahora bien, según Zubiri, en los padres griegos hay otra línea de interpretación de lo que sea el acto, que se basa en el modelo de los seres vivos. En éstos, la estabilidad no es simple ausencia de movimiento, sino pura expresión quiescente del interno movimiento vital. El movimiento no es entonces cambio o mutación, sino interno dinamismo. De esta forma se puede decir que la realidad es *enérgeia*, acto; pero este acto no consiste ahora en el “estar en acto” de unas potencias, sino en constitutiva actividad.²¹³ Así entendido, es preciso sostener que en todo ser vivo hay *dynámeis*, pero éstas no significan imperfección, sino “la expresión analítica de la riqueza del ser vivo, la plenitud de su potencia vital”,²¹⁴ y que por lo tanto se identifican con su *enérgeia*. De este modo, cuanto más perfecta es una realidad, hay en ella menos cambios, pero más actividad.²¹⁵ En este sentido, en Dios hay *dynámeis*, pero éstas no son mero “ser en potencia” y, por tanto, en imperfección, sino la expresión de la plenitud de Dios como actividad pura.²¹⁶ Por ser dinamicidad pura, sus acciones no necesitan explicarse recurriendo a sustratos de las mismas, sino que ser

²¹² Cfr. *Ibidem*, p. 466.

²¹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 466-467.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 469.

²¹⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, o. c., pp. 321-327.

²¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia...*, o. c., p. 479.

actividad pura es más bien lo propio de una realidad absolutamente absoluta. Por eso mismo, Dios es completa auto-posesión y, por ende, una realidad personal y una Vida absoluta,²¹⁷ aunque esta vida sea en Dios no algo primario sino consecutivo a su auto-posesión en amor.

Que Dios sea amor y no simplemente sujeto o una naturaleza caracterizados por el amor es algo, decimos, que solamente se puede entender correctamente si se concibe la realidad divina como actividad pura. Ahora bien, recíprocamente hay que sostener que el hecho de que esta actividad pura consista justamente en amar es algo que solamente se puede decir trinitariamente. “La fe cristiana profesa que la realidad primera no es la Vida eterna indiferenciada, sino la vida eterna manando como Padre, Hijo y Espíritu Santo”.²¹⁸ La pura actividad de amar no es concebible sin una Trinidad de personas, pero estas personas no son los sujetos o los sustratos de esta actividad, sino que la realidad de las personas se agota en el amor. El concepto de amor, que se obtiene de la revelación, es justamente el más indicado para expresar el misterio de la unidad de las tres personas divinas. Pues si ser persona es auto-poseerse y en Dios hay tres auto-posesiones distintas, no se trata de que estas auto-posesiones sean en último término atribuibles a un sustrato llamado amor. No, en Dios no

²¹⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o. c., p. 168. Este autoposeerse en constitutiva dinamicidad es lo que L. Boff expresa diciendo que Dios es un vivir eterno (cfr. o. c., pp. 154-159).

²¹⁸ Cfr. L. BOFF, o. c., p.158.

hay sustratos: se trata de tres auto-posesiones perfectamente distintas que no necesitan de ninguna sustancia o sujeto para serlo.

Lo que sucede es que el amor es devenir en otro, y en las personas divinas este amor es una entrega total, de suerte que la realidad de cada persona, es decir, su auto-posesión, se agota en la entrega a la realidad de las otras dos. Cada una de las personas está totalmente en las otras, no al modo como se sobreponen distintas sustancias, sino al modo como se unifican distintas realidades cuando la actividad en que ellas consisten es una misma entrega total a las demás. Por esto se puede decir, como ya dijeron en el siglo IV los capadocios,²¹⁹ que lo que funda la unidad de las distintas personas es la actividad común, sin por esto caer en el peligro del triteísmo: esa actividad, que como vemos ahora no es otra que el amor, es lo que integra a las personas y en lo que éstas consisten. Esto nos permite entender en un sentido no puramente ascético o místico, sino también estrictamente “ontológico” la famosa afirmación de Agustín: “si ves la Trinidad ves el amor”.²²⁰

Se trata, en definitiva, de lo que expresa el concepto de *perijóresis*, tal como la teología de la liberación lo entiende, es decir, como esencia de la divinidad. La unidad de la Trinidad es una unidad

²¹⁹ Cfr. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, A. & C. Black, London, 1960², pp. 266ss. (Existe una versión española *Primitivos credos cristianos*, Secretariado trinitario, Salamanca 1980).

²²⁰ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 5, 7; también VIII, 8, 12.

de amor, sin ser el amor otra cosa que la pura actividad vital y personal en la que Dios tripersonalmente consiste. Por eso no es adecuado interpretar la realidad de las personas como tres “ex” que surgen de una única naturaleza o *sistencia*, aunque se identifique esta naturaleza con el amor, tal como hacía Ricardo de San Víctor, a quien Zubiri parece seguir en su trabajo de los años cuarenta sobre la Trinidad.²²¹ En la Trinidad no hay, en sentido estricto, relaciones de origen, aunque sí “procesiones”, pues el amor no es una sustancia de la que broten accidentes, sino más bien el dinamismo de versión constitutiva (“procesión”) de unas personas a otras en el interior de la Trinidad. El “ex” no es entonces un “ex” de procedencia sustancial, sino el “ex” de un “in”, de una versión respectiva de las personas entre sí. Es el “ex” de la “ex-estructura” que las personas y sólo las personas por sí mismas constituyen e integran, y no el “ex” de una supuesta naturaleza común poseída de distinto modo por cada persona.²²² Por eso, el amor en que la realidad de Dios consiste no es, en definitiva, una “naturaleza”, sino sola y exclusivamente amor de personas, ágape personal, amor de amistad.

²²¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o. c.*, pp. 477ss.

²²² Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente, o. c.*, p. 205; L. BOFF, *o. c.*, pp. 158-159.

3.8.- La comunión trinitaria: crítica e inspiración de la sociedad humana.

En este momento conviene recordar la postura escéptica de I. Kant ante el “valor práctico” de las verdades de fe cristiana: Trinidad, Encarnación, Resurrección, Ascensión, etc.²²³. Para el filósofo de la Ilustración, “del dogma de la Trinidad, tomado literalmente no cabe forjar absolutamente nada en función de lo práctico, aun cuando uno crea llegar a entenderlo y mucho menos cuando uno se percata de que sobrepasa todos nuestros conceptos. Si hemos de venerar a tres o a diez personas representa una cuestión que el discente aceptará literalmente con igual facilidad tanto en un caso como en el otro, puesto que carece de concepto alguno sobre un Dios multipersonal (hipóstasis), pero sobre todo porque no puede sacar regla alguna para su conducta a partir de semejante multiplicidad”²²⁴. Parecidas apreciaciones hace en relación con los dogmas cristianos de la Encarnación, de la Resurrección y de la Ascensión²²⁵.

Frente a esta postura escéptica ante todo valor práctico del misterio trinitario, Boff señala varias implicaciones de éste para un diálogo con la sociedad secular y la religiosa; considerando la comunión trinitaria como crítica y a la vez como inspiración de la

²²³ Cfr. I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid 1999.

²²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²²⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 20-21.

sociedad humana. Efectivamente, “la consideración de la comunión de los tres diferentes nos lleva a una actitud crítica frente a la persona, la comunidad, la sociedad y la Iglesia. En nuestra cultura dominante ha imperado en el nivel de la persona el predominio del individuo, del descompromiso aislado, de sus derechos comprendidos fuera de la relación con la sociedad. El monoteísmo a-trinitario de las Iglesias, la ideología de la subjetividad, de la unidad/identidad, han acabado reforzando y reflejando además esta distorsión”²²⁶.

¿Cómo entender, entonces, desde este contexto trinitario como instancia de crítica, a la persona? Nos dice Boff: “Comprender a la persona humana como imagen y semejanza de la Trinidad implica medirla siempre por su relación abierta hacia los demás; tan sólo estando en los otros, entendiéndose a partir de los otros y siendo a través de los otros es como construye su identificación. La incomunicabilidad propia de cada persona solamente existe para permitir la comunión con otros diferentes. A la luz de la Trinidad, ser persona a imagen y semejanza de las divinas personas significa mantenerse como un nudo de relaciones en permanente actuación: hacia su origen (hacia atrás y hacia arriba) en el misterio abismal del Padre, hacia sus semejantes (hacia los lados) revelándose a los otros y acogiendo la revelación de los otros en el misterio del Hijo, hacia

²²⁶L. BOFF, *La Trinidad, la Sociedad y la Liberación*, o. c., p. 184.

dentro de sí mismo en su interioridad en el misterio del Espíritu Santo”²²⁷.

El dinamismo de comunión trinitaria que propone Boff purifica la concepción de la persona de extremismos que pueden empobrecerla: “La Trinidad constituye una comunión abierta hacia más allá de las mismas personas, incluyendo a la creación. La persona no puede agazaparse dentro de sus propias relaciones interpersonales, perdiendo el sentido de las relaciones mayores, sociales e históricas, de carácter traspersonal y estructural. La personalización por la comunión no puede desembocar en un personalismo alienado de los conflictos y de los procesos sociales de transformación, sino que ha de buscar el establecimiento de relaciones distintas, más participadas y humanizadoras”²²⁸.

Pero esta crítica no sólo es para la persona, sino que se abre también a la comunidad, en donde quizás, las relaciones son más próximas, nominales e integradoras. Para Boff esta comunidad debe situarse en un todo mayor, porque no constituye un mundo cerrado y reconciliado. Para él, comunitarismo y anarquismo andan muy próximos: “La sociedad moderna, en las dos versiones que ha asumido históricamente en el socialismo y en el capitalismo, presenta grandes desviaciones cuando se ve enfrentada con el ideal de la comunión

²²⁷ L. BOFF, *o. c.*, p. 184.

²²⁸ *Ibidem*, pp. 184-185.

trinitaria. Bajo el régimen liberal-capitalista se vive realmente una dictadura de clase burguesa con sus intereses individualistas y empresariales, resguardados siempre a partir del control del aparato de Estado. Este régimen ha introducido las divisiones más radicales que se conocen históricamente entre ricos y pobres, entre razas y entre sexos. Gran parte de la desgracia de los pobres del mundo, particularmente en el Tercer Mundo, es una consecuencia del hambre incontrolada de acumular individualísticamente (la persona o la empresa), promovida por el sistema del capital, hoy con dimensiones mundiales.

Junto a la empresa económica -sigue diciendo L. Boff-, que hace cada vez más homogéneos los mercados, se lleva a cabo simultáneamente la imposición del mismo modelo político, basado en la elitización del poder y en la marginación de la gran mayoría del pueblo, más bien invitado a adherirse mediante el voto que estimulado a ser creativo y a encontrar formas sociales más adecuadas de promoción de la vida de todos. Al mismo paso camina la empresa ideológica masificante, indiferenciadora de valores, mercantilizadora de las diferencias en interés de élites de poder. En el capitalismo se lleva a cabo, siguiendo el surco de la profanización, el dominio a partir del uno: se intenta crear un solo capital total, un solo mercado, un solo mundo de consumidores, una sola visión legítima del mundo,

una sola manera de encontrarse con el absoluto. Las diferencias son consideradas como patologías y desviaciones de la única norma; por eso se las arranca de raíz o se las tolera con malos ojos”²²⁹.

Por eso, para Boff, la grandeza de la comunión trinitaria reside precisamente en el hecho de ser la comunión entre los tres que son diferentes. Y es precisamente la diferencia acogida mutuamente en respectiva reciprocidad la que hace de mediación para la unidad plural de los divinos tres. Por eso, las sociedades que se acogen bajo el régimen capitalista contradicen con su práctica y con su teoría las interpelaciones y las invitaciones de la comunión trinitaria. No son mediación ni ayudan en modo alguno a que las personas y los cristianos experimenten la Trinidad en la historia.

Para Boff, las sociedades regidas por el régimen socialista se estructuran, ciertamente, sobre lo que él considera que es un principio verdadero: el de la comunión entre todos, el de la participación de todos en la producción y reproducción de la vida. Parecen haber captado la relevancia fundamental de lo social para la sociedad. Pero, desafortunadamente, este elemento social es comprendido y actuado históricamente de manera colectivista; es decir, no pasa por la mediación indispensable de la acogida de las diferencias personales y de la comunidad de las personas: “Hemos de ver en el socialismo una

²²⁹ *Ibidem*, p. 185.

especie de imposición de lo social de arriba abajo, a partir del partido, que se entiende como vanguardia de la revolución social y como el intérprete del sentido de la historia. Lo social no es realizado en todas las dimensiones, desde abajo, en las relaciones personales, en la constitución de una red de comunidades, a partir de las cuales se organice la sociedad civil con su aparato de articulación y conducción que es el Estado. Lo social burocráticamente impuesto no engendra una sociedad de iguales dentro del respeto a las diferencias, sino la colectivización con rasgos de masificación”²³⁰.

Por todo esto, y a la luz de la comunión trinitaria, podríamos decir que en el socialismo vigente, la comunión anularía a las personas, las personas no serían acogidas como “diferentes-en-relación”, salvaguardada su diferencia, sino que serían subsumidas en un todo homogeneizador e igualitarista.

Ahora bien, la comunión trinitaria no sólo actúa como principio de purificación y de crítica, sino que resulta también ser inspiradora para la praxis social. Particular y especialmente para los cristianos comprometidos en los cambios estructurales de la sociedad con las grandes mayorías pobres, quienes encuentran en la “Tri-unidad” su utopía eterna: “Los tres diferentes afirman la diferencia uno del otro; al afirmar al otro y entregarse totalmente a él, cada uno se constituye

²³⁰ *Ibidem*, p. 186.

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

La sociedad que puede surgir bajo la inspiración del modelo trinitario -sigue afirmando Boff- tiene que ser fraternal, igualitaria, rica por el espacio de expresión que concede a las diferencias personales y grupales. Sólo una sociedad de hermanos y hermanas, cuyo entramado social esté urdido por la participación y la comunión de todos en todo podrá reivindicar la posibilidad de ser una pálida imagen y semejanza de la Trinidad, el fundamento y el bienestar último del universo”²³¹.

En este mismo sentido apunta J. Moltmann cuando escribía que “Solamente respeta al Dios trinitario una comunidad cristiana una, única y unificante, sin dominio ni opresión; y una humanidad una, única y unificante sin dominio de clase y sin opresión dictatorial. Este es el mundo en el que los seres humanos se caracterizan por su relación social, y no por su poder o por lo que tienen. Este es el

²³¹ Ibidem, p. 186-187.

mundo en el que los seres humanos lo tienen todo en común y lo comparten todo, a excepción de sus características personales”²³².

Ciertamente, no es tarea de la teología señalar los modelos sociales que más se acerquen a la utopía trinitaria. Sin embargo, si tomamos la democracia fundamental, como ya lo hicieran los antiguos (Platón, Aristóteles y otros teóricos), no tanto como una formación social definida, sino como un principio inspirador de modelos sociales, entonces habría que decir que los valores implicados en ella constituirían los mejores índices de respeto y acogida de la comunión trinitaria: “La democracia fundamental intenta la mayor igualdad posible entre las personas mediante procesos cada vez más comprensivos de participación en todo lo concerniente a la existencia humana personal y social. Más allá de la igualdad y de la participación, intenta la comunión con los valores trascendentes, aquellos que definen el sentido supremo de la vida y de la historia. Pues bien, cuanto más se concretan tales ideales, mejor se reflejará la comunión divina entre los seres humanos.

Como esta comunión, esta participación y esta igualdad -sigue diciendo Boff- se les niega a las mayorías, que se quedan oprimidas y secularmente marginadas, se hace urgente que, a partir de los propios

²³² J. MOLTSMANN, *La dottrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982, p. 36. Ver también IDEM, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en <<Concilium>> 197 (1985) pp. 67-77.

oprimidos, se inaugure un proceso de liberación. Los que creen, encuentran en el Dios de su fe una inspiración insuperable para la lucha de su liberación. Esta liberación intenta promover la participación y la comunión, realidades que traducen más densamente en la historia el mismo misterio de la comunión trinitaria”²³³.

Pero la vivencia de la comunión trinitaria ayuda también con su dimensión crítica a apreciar la manera concreta como se organiza la Iglesia. Ante todo hemos de reconocer que la Iglesia se inscribe en la dimensión del misterio²³⁴, ya que en su interior se encuentran el Hijo encarnado y el Espíritu Santo como su principio de animación, de santificación y de comunión. Además de misterio, la Iglesia “es el gran sacramento del resucitado y de su Espíritu, enviados ambos por el Padre para que se construya a su alrededor la comunidad mesiánica, anticipadora de la comunidad en el reino de la Trinidad. Sin embargo, esta realidad fundamental y estrictamente teológica se configura en la historia dentro de unos moldes vinculados a determinadas concepciones del mundo y del poder, al lado de otros elementos que, sin duda alguna, provienen de la tradición de los apóstoles y de Jesús de Nazaret”²³⁵.

²³³ L. BOFF, *o. c.*, pp. 187-188.

²³⁴ Cfr. A. M^a. CALERO, *La Iglesia, misterio, comunión y misión, o. c.*, CCS, Madrid 2001, pp. 195-235.

²³⁵ L. BOFF, *o. c.*, p. 188.

De esta manera, la representación de la unidad de la Iglesia en Occidente, se aferra a una visión preponderantemente monoteísta “pre-trinitaria” o “a-trinitaria”. “La estructura monárquica de la Iglesia institucional queda entonces fundamentada de la siguiente manera: un solo cuerpo eclesial, una sola cabeza (el papa), un solo Cristo, un solo Dios. Las raíces de esta comprensión se encuentran ya en el siglo II en san Ignacio de Antioquia (+ 107). La monarquía celestial da su base a la monarquía terrena, es decir, al principio de la concentración de todo el poder en una sola persona, representante único del Dios único. Este poder sagrado se desdobra a continuación a través de jerarquías descendentes, manifestando la desigualdad dentro de la comunidad. En esta visión pre-trinitaria, la autoridad asume una actitud paternalista; queda imbuida de una aureola de buena voluntad y de solicitud, pero deja de reconocer y de valorar la capacidad de inteligencia y de iniciativa de los subordinados. Hace todo lo posible *para* los fieles, para el pueblo de Dios, pero poco o casi nada *con* los fieles de ese pueblo de Dios. Dentro de esta práctica resulta difícil que se pueda hablar, en términos prácticos de Iglesia-comunidad de bautizados y de servicios. En situaciones-límite o de crisis de consenso, la solución va normalmente en favor de la autoridad. A los demás no raras veces les queda sólo el camino del sometimiento o el de la revuelta, con la exclusión o con otras penas canónicas. Con esto

no se quiere poner en cuestión el primado que le corresponde a Pedro; pero es importante situarlo precisamente en donde debe estar, esto es, dentro de la Iglesia-comunidad-de-los-fieles, y no por encima o fuera de ella”²³⁶.

Frente a esta representación monárquica y piramidal de la Iglesia, Boff propone otra concepción de la Iglesia basada precisamente en la comunión perijorética trinitaria: “La comunión perijorética de la Trinidad, misterio solar, ilumina el misterio lunar de la Iglesia. La Iglesia es un misterio derivado (*mysterium derivatum*, como decían los padres de la Iglesia) de otros misterios más fundamentales, especialmente del misterio del amor y de la comunión entre los divinos tres. Lo mismo que hay una *koinonía* trinitaria, también hay una *koinonía* eclesial. La definición primera de la Iglesia es la siguiente: la comunidad de los fieles que están en comunión con el Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu santificador, en comunión entre sí y con sus coordinadores. A los fieles, el Espíritu y el resucitado les conceden múltiples dones y servicios (cfr. 1Cor 12). Pero es uno mismo el Espíritu que los da y es uno mismo el Señor (1Cor 12, 4). La colegialidad episcopal encuentra en la comunión trinitaria su mejor fundamento teológico. Son muchos los obispos, pero forman un solo cuerpo episcopal. Así como los tres únicos son un

²³⁶ Ibidem, pp. 188-189.

solo Dios en comunión, también los doce apóstoles cumplen un solo episcopado colegial. De la misma forma, son muchas las iglesias locales, pero todas ellas juntas forman una sola Iglesia de Dios. La catolicidad de la Iglesia reside en el respeto y en la acogida de los dones y de las particularidades que el Espíritu ha suscitado en cada una de ellas. Todas las iglesias locales se unen entre sí por el resucitado y en el Espíritu. La comunión eclesial expresa la comunión trinitaria: cada persona es distinta, pero reconoce a la otra y se entrega totalmente a ella. El texto de san Juan que hemos citado anteriormente (Jn 17, 20-21) muestra la relación perijorética entre el Padre y el Hijo, que se sitúa como modelo para la comunidad de los discípulos y discípulas de Cristo: <<para que ellos estén en nosotros>> (Jn 17, 20). De la visión trinitaria se deriva un modelo de Iglesia que es más bien comunión que jerarquía, más servicio que poder, más circular que piramidal, más de un gesto de abrazo que de un gesto de inclinación reverente ante la autoridad (*proskýnesis*)²³⁷.

En este modelo perijorético de Iglesia, los servicios eclesiales (episcopado, presbiterado, diaconado, ministerios laicales, etc...) se someten al único primado de la *comunión* y de la *participación* de todos en todo lo que se refiere al bien de todos. De esta manera, la

²³⁷ Ibidem, pp. 189-190.

Iglesia es de hecho “el pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”²³⁸.

3.9. El misterio trinitario, buena noticia para los pobres.

Quisiéramos ahora responder a una cuestión que, como creyentes nos interpela: ¿en qué medida la santísima trinidad es buena noticia, evangelio, para las personas, pero especialmente para los oprimidos? Para muchos cristianos el misterio trinitario parece ser y consistir meramente en un misterio lógico: ¿cómo es posible que el único Dios se realice en tres personas?, ¿cómo puede la trinidad de personas constituir la unidad del Dios único? Verdaderamente, un cristiano que entra por vez primera en contacto con las discusiones trinitarias podrá tener esta impresión.

La fe cristiana se aculturó en el mundo helenista. Los cristianos tuvieron que traducir su doxología de alabanza en una teología adecuada a aquel ambiente para asegurar la verdad de su fe; usaron expresiones que estaban al alcance de la razón crítica de aquel tiempo, como substancia (naturaleza y esencia), persona (hipóstasis, prósopon), relación, perijóresis (circumincesión) y procesión. Fue aquél, ciertamente, un camino atormentado, pero que ha marcado

²³⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 4.

nuestra reflexión hasta hoy, aun cuando el misterio siga desafiando todas las categorías humanas y provocando nuevas aproximaciones, nacidas del encuentro de la revelación bíblica con la cultura ambiental. No hemos de olvidar nunca que el Nuevo Testamento nunca utiliza las expresiones <<trinidad de personas>> y <<unidad de naturaleza>>. Decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo es revelación; decir que Dios es *una substantia et tres personae* es teología, esfuerzo humano por captar la revelación de Dios dentro de las exigencias de la razón. La situación no cambia substancialmente cuando el cristiano considera los pronunciamientos oficiales del magisterio eclesiástico. Allí encontrará formulaciones de gran precisión y coherencia lógica, hasta el punto de haber refrenado históricamente el coraje especulativo de los teólogos. El progreso dogmático se cerró prácticamente con el concilio de Florencia (1439-1445); la producción teórica posterior hasta nuestros días se centra especialmente en comentar los términos definidos y en ahondar en cuestiones históricas o detalles del sistema ya construido.

No es fácil explicar al cristiano, preso en el <<misterio lógico>> de la Trinidad, que el número tres de la Trinidad (*trias* y *trinitas*: expresiones consagradas a finales del siglo II por Teófilo de Antioquia y por Tertuliano) no significa ninguna contabilidad y ninguna operación aritmética de suma o adición. Las Escrituras nunca

cuentan nada en Dios; sólo conocen un número divino, el <<único>>: un único Dios, un único Señor, un único Espíritu. Este único, según L. Boff, “no es ningún número, el primero de una serie. Es más bien la negación de todo número. Es simplemente lo único. El padre es un único, el Hijo es un único y el Espíritu Santo es un único. Los únicos no se suman. Como intentamos explicar anteriormente, es la eterna comunión de los únicos entre sí lo que constituye la unidad divina en la fuerza de la vida y del amor (naturaleza divina). Sin embargo, debido a la comunión y a las relaciones que se nos han revelado entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, existe un orden en los nombres divinos. Aunque cada persona es co-eterna con las otras y no existe por eso ninguna anterioridad de una sobre la otra, hemos de afirmar, sin embargo, que el Padre que engendra tiene una anterioridad lógica sobre el Hijo engendrado, y éste sobre el Espíritu, que es espirado por el Padre junto y a través del Hijo. Así es como hay que entender el orden en los nombres divinos”²³⁹.

En virtud de todo lo anterior, surge la conveniencia humana de hablar de tres <<personas>>²⁴⁰. Aunque la teología nunca llegue a quedar satisfecha con esta expresión de las <<tres personas>>, como lo pondrán de manifiesto las ininterrumpidas discusiones posteriores.

²³⁹ L. BOFF, *o. c.*, p.193.

²⁴⁰ El Nuevo Testamento presenta varios órdenes de los nombres divinos: Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28, 19; Rom 8, 11; 15,16); Espíritu Santo, Hijo, Padre (1Cor 12, 4-6; Ef 4, 4-6); Hijo, Padre y Espíritu Santo (2Cor 13, 13); Espíritu Santo, Padre, Hijo (Hch 20, 28); Padre, Espíritu Santo, Hijo (2Tes 2, 13-14; 1Pe 1, 1-2); Hijo, Espíritu Santo, Padre (Ef 2, 18; 1Cor 6, 11).

Por tanto, hemos de superar la comprensión de la Trinidad como misterio lógico y llegar a la del misterio salvífico: la Trinidad tiene que ver con la vida de cada persona, con su quehacer cotidiano en el esfuerzo de dirigir la existencia en la conciencia recta, en el amor y en la alegría, en el sufrimiento de la pasión del mundo y de las tragedias existenciales; tiene que ver también con la lucha por denunciar las injusticias sociales y por construir una convivencia más humana, más fraterna y más amiga, con todos los sacrificios y martirios que esto muchas veces supone.

Por eso, dice Boff: “Si no conseguimos incluir a la Trinidad en este camino personal y social, no mostraremos el misterio salvífico ni evangelizaremos adecuadamente. Si los oprimidos que creen concientizan el hecho de que sus luchas por la vida y la libertad son también las luchas del Padre y del Hijo y del Espíritu por producir el reino de la gloria y de la vida eterna, entonces tendrán más motivos para luchar y resistir; el significado de su compromiso romperá el mezquino marco histórico y ganará una inscripción eterna en el seno del mismo misterio absoluto.

No estamos condenados a vivir solos y aislados unos de otros; estamos llamados a convivir y a entrar en la comunión trinitaria. La sociedad no está definitivamente perdida en sus relaciones injustas y desiguales, sino llamada a transformarse a la luz de las relaciones

abiertas e igualitarias que vigen en la comunión trinitaria, utopía realizada de todo caminar histórico-social. Si la Trinidad es evangelio, entonces lo es especialmente para los oprimidos y para los condenados a la soledad”²⁴¹.

La teología se ha limitado normalmente a la reflexión formal sobre el misterio de la comunión trinitaria. Se intentaba penetrar racionalmente en ese sol deslumbrante que es la propia esencia del Dios trino. Al final de este esfuerzo llega el silencio respetuoso. Cualquier locución que se atreva a parar las barreras de la percepción del misterio se transforma en galimatías y engendra un sentimiento de profanación de lo sacrosanto. Tal es la situación humana cuando se ve enfrentada con la Trinidad inmanente. Pero si no podemos ni debemos hablar, sí que podemos cantar y alabar. Cese la razón y tome alas la imaginación. Eso es lo que hicieron los místicos, a quienes se les concedió la gracia de intuir la convivencia trinitaria. Son tres distintos, como desembocaduras de tres caudales sin márgenes, que forman un solo océano de vida y amor. Son tres miradas distintas que constituyen una sola visión. La autodonación del uno al otro, el matrimonio de los tres en un solo amor, produce gloria y alegría sin fin. El flujo y el reflujo, la diástole y la sístole de los divinos tres interpenetrándose e inundándose en la fuerza de su perenne comunicación produce el

²⁴¹ L. BOFF, *o. c.*, p.194.

éxtasis del amor. El entrelazado de las divinas personas hace surgir la intimidad, el cariño, la amistad y la expansión de la ternura, propias de la felicidad eterna. Esta felicidad es la propia Trinidad, mostrándose como Trinidad de personas distintas en la unidad de una misma comunión, de un solo amor y de una única vida, comunicada, recibida y devuelta.

CAPÍTULO 4. LA PERSONA EN ZUBIRI: APERTURA EN RESPECTIVIDAD.

Y por último, nos asomamos a una concepción de la persona que liberada de viejos prejuicios sustancialistas nos permiten además poder predicarla tanto del ser humano como de la misma divinidad, en un intento de apertura y vinculación a los demás: es el capítulo cuarto titulado *Apertura de la persona en respectividad. El enfoque zubiriano*. La preocupación por el ser humano nos lleva a preguntarnos si la apertura al otro forma parte de la estructura personal. Después de haberlo visto entre las Personas Divinas nos preguntamos también si es posible constatarlo en la misma estructura personal del ser humano, porque sólo así nos quedará un horizonte de esperanza en una nueva humanidad en donde la amistad sea la forma definitiva de relación y convivencia. Si entre las Personas Divinas tenía un lugar central el concepto de *perijóresis*, ahora, tendrá una relevancia especial el concepto de *respectividad* como estructura constitutiva y dinámica de toda persona vocada a la comunión.

La preocupación antropológica nos lleva a la reflexión acerca de la persona humana como apertura en *respectividad*, en concreto como apertura al otro o, dicho con otras palabras, si la apertura al otro, que de algún modo es evidente, forma parte de la estructura personal.

Para avanzar en dicha investigación es preciso preguntarse qué entiende Zubiri por persona y qué entiende por apertura en respectividad. Pues bien, con estas preguntas planteadas nos interesamos en la filosofía de X. Zubiri, que precisamente se ocupa de estas cuestiones.

Por una parte en muchas de sus reflexiones toca el tema de la apertura: así, al hablar de la respectividad o de la religación, al considerar a la persona como esencia abierta o en sus relaciones con los demás, y no digamos al tratar el tema de lo trascendental.

Por otra parte para Zubiri tenía un valor especial el tema de la persona. En efecto, en 1959 dictó un curso oral titulado Sobre la persona²⁴². Era tal la importancia que en su pensamiento tenía el configurar bien qué es el hombre como realidad personal que, como es sabido, aquel curso le condujo a escribir el libro Sobre la esencia²⁴³, que nació como una nota a pié de página a un tratado de antropología²⁴⁴.

Al profundizar en sus escritos nos hemos preguntado qué relaciones hay entre apertura y libertad o, dicho con otras palabras, de

²⁴² Después de haberlo impartido como conferencias comenzó a redactarlo como libro. De ese propósito nació el artículo "El hombre como realidad personal", publicado en 1963: Cfr. X. ZUBIRI, *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, ed. Usta, Bogotá 1982, pp. 55-57. Posteriormente, buena parte del curso que había quedado sin terminar de escribir, se recogió en dos capítulos del libro *Sobre el hombre*. En concreto el cap. IV: *La persona como forma de realidad: personidad*, y la primera parte del cap. V: *La personalidad humana y su constitución*, en X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 103-152.

²⁴³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985 (primera ed. 1962).

²⁴⁴ Cfr. Introducción al libro *Sobre el hombre, o.c.*, de Ignacio Ellacuría, p. XX.

qué manera la libertad posibilita la apertura y en caso de que esa apertura sea trascendental, y, por tanto, esté en cierto modo antes de sus actos, qué relación hay entre persona y libertad.

Por otro lado, para Zubiri entre los seres del universo sólo al hombre le corresponde de un modo adecuado el concepto de sustantividad. Ahora bien, si el hombre está con otros y los otros en cierto modo forman parte de sí, esa sustantividad no está aislada sino articulada con las demás. Teniendo en cuenta la amplitud de la temática, que abarca casi la obra entera de X. Zubiri, nos ceñiremos solamente a algunos aspectos concretos.

4.1.- La apertura de la sustantividad humana.

“Por donde quiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual” afirmaba Zubiri el 16 de abril de 1959²⁴⁵. El tema lo siguió preocupando a lo largo de su vida. Así escribía en 1984, veinticinco años después:

“Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona. Ha hecho falta- dice- el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia,

²⁴⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Siete ensayos de Antropología, o.c.*, p. 55.

para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura res, de la cosa”²⁴⁶.

Precisamente a ese empeño, de despojar el término de sujeto de su carácter de *subjectum* y de sustancia, dedicó Zubiri mucho trabajo, creando para ello el término de *sustantividad* que acoge sin dificultad la característica de estar *hyper-keímenon*, superestante a sus propiedades, ya que es propio de algunos sujetos determinar por decisión algunas, aunque no todas, de las propiedades que van a tener. Por tanto no están “por debajo de” de esas propiedades, sino justamente al revés “por encima de” ellas. No son *hypo-keímenon*, substantes, sino *hyper-keímenon*, superestantes, por así decir. “En el hombre -afirma- estos dos momentos de substancia y super-stancia se articulan de modo preciso en su sustantividad”²⁴⁷.

Para determinar en qué consiste la sustantividad humana Zubiri compara al hombre, realidad personal, con los animales, que son las realidades cósmicas más cercanas. La diferencia que encuentra ente ellos es que “el animal tiene asegurada en sus propias estructuras la <<conexión>> entre los estímulos y las respuestas. Por ello, aunque la vida del animal sea muy rica, esta vida está siempre constitutivamente <<enclásada>>”²⁴⁸.

²⁴⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 323.

²⁴⁷ X. ZUBIRI, *El hombre realidad personal en Siete ensayos de..., o.c.*, p. 70.

²⁴⁸ X. ZUBIRI, *El hombre realidad personal en o.c.*, p. 66.

Sin embargo el hombre se distingue radicalmente del animal en que “el elenco de respuestas que unos mismos estímulos podrían provocar queda prácticamente indeterminado. Las propias estructuras somáticas (...) no garantizan la respuesta adecuada”²⁴⁹. Es decir, el hombre como puro animal no es viable. Y he aquí el primer rasgo de la apertura humana. La apertura de sus respuestas a los estímulos, que no están determinadas por sus estructuras. La apertura humana está exigida biológicamente. La vida humana no está enclavada. El hombre es “esencia abierta”.

Esta apertura humana está posibilitada por la inteligencia, que consiste fundamentalmente en “hacerse cargo de la situación”²⁵⁰, que es lo mismo que decir que “el hombre aprehende las cosas como realidades”²⁵¹: en esto consiste formalmente la inteligencia. De ahí que “la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada (...) La vida del hombre es una vida constitutivamente abierta”²⁵².

En este sentido inteligencia y libertad se unen casi hasta no poder distinguirse. Ese hacerse cargo de la situación y dejar abierto el camino de la respuesta es justamente la libertad. En palabras de Zubiri “la determinación de un acto por razón de la realidad querida, es

²⁴⁹ Ibidem, p. 66.

²⁵⁰ Ibidem, p. 67.

²⁵¹ Ibidem, p. 67.

²⁵² Ibidem, p. 67.

justamente lo que llamamos libertad (...) la sustantividad humana opera libremente en el mundo”²⁵³.

Ahora bien, aunque es precisamente en el nivel operativo donde se descubre la apertura del hombre, esta apertura operativa se debe a unas características estructurales o entitativas del hombre mismo. En este sentido Zubiri afirma que ser “persona no es un carácter primariamente operativo sino constitutivo”²⁵⁴. Por eso como más adelante veremos hay un aspecto de la inteligencia y también de la libertad que se consideran entitativos, estructurales o constitutivos.

4.2.- Qué es ser persona.

Para examinar en qué consiste radicalmente la realidad personal, Zubiri reconoce que no es suficiente el análisis de los actos humanos como diferentes a los actos animales. “Por mucho que se acentúe la diferencia entre los diversos tipos de actos humanos-afirma-, es imposible mediante este solo análisis salir a flote en el problema de la persona”²⁵⁵. La razón principal que le lleva a sostener esto es porque ser “persona no está en poder ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino en que la inteligencia, la voluntad y la libertad

²⁵³ Ibidem, p. 69.

²⁵⁴ Ibidem, p. 77.

²⁵⁵ X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad: personeadad*, en *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p.106.

sean <<mías>>”²⁵⁶. Otra posible vía para analizar en qué consiste ser persona sería el distinguir entre persona y naturaleza, es decir entre el posidente y lo poseído. Esta apreciación que de un modo global es verdadera, porque hay una diferencia entre el yo y sus facultades, se difumina al tratar de precisar en qué consiste esa diferencia. En efecto el yo, considerado como sujeto al estilo de cómo lo hacía Descartes, pasa a ser algo vacío, o bien tiene que tener alguna estructura intrínseca: en este caso se vuelven a introducir en el yo todas las facultades y desaparece la diferencia entre persona y naturaleza. Por ello afirma Zubiri “la concepción de la persona como sujeto nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza”²⁵⁷. En conclusión, “la persona no se descubre ni en los actos ni en el sujeto”²⁵⁸. La diferencia entre las personas es intrínseca y cualitativa. La distinción entre yo-tú-él no es una mera distinción numérica, porque en tal relación las personas son insustituíbles. En efecto “cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mí. Ser una propiedad sustantiva que es propiedad de sí misma”²⁵⁹.

Por tanto, la primera y principal característica de la persona, según Zubiri, es ser “realidad en propiedad”. La diferencia radical que

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Ibidem, p. 109.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem, p. 111.

separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad²⁶⁰. Y lo peculiar de esta propiedad es que “se trata de una propiedad en sentido constitutivo”²⁶¹. Porque soy una propiedad mía y en la medida en que lo soy tengo capacidad de decidir²⁶². Ser propiedad significa que me pertenezco de un modo plenario. El pertenecerme, el ser en propiedad es algo constitutivo de mi realidad²⁶³, de tal manera que el momento de ser “perteneciente a” forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y por eso soy persona. Ser persona es “ser propiedad mía”²⁶⁴. La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constituida y, además, reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo en propiedad²⁶⁵.

Esa característica de ser propiedad de sí está unida en cierto modo a la inteligencia. Zubiri lo dijo ya en el año 1959: “La

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Es decir, no se trata de una propiedad de carácter moral, es decir, de tener dominio, de ser dueño de los propios actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer efectivamente de uno y de sus actos lo que se quiera dentro de las posibilidades que se poseen. Se trata de una propiedad ontológica no simplemente moral o jurídica. Eso son consecuencias. <<Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca sin embargo, es falsa>>, afirma Zubiri. (Ibidem, p. 111)

²⁶³ Por ello distingue Zubiri este tipo de pertenencia de las llamadas propiedades de una cosa. Se llaman justamente propiedades porque le pertenecen, son de ella. Pero una cosa es que sea “propias-de” y otra que pertenezcan a la realidad formal de la cosa que la posee. Cfr. Ibidem, p. 111.

²⁶⁴ Ibidem, p. 112.

²⁶⁵ El poseerse a sí mismo no significa “ser para sí” a diferencia de “ser en sí”. No se trata de “ser para sí”, sino de los caracteres reales y efectivo que tiene una persona, en virtud de lo cual en alguno de sus actos es “para sí”. Pero sus caracteres constitutivos están allende el “ser para sí” y como raíz del “ser para sí”. Cfr. Ibidem, p. 112.

inteligencia es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad”²⁶⁶. Esto lo volvió a afirmar más explícitamente en su libro *Sobre la esencia*: “La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función trascendental exclusiva de ella. (...) Es una diferencia trascendental y no sólo talitativa”²⁶⁷.

En este sentido se puede decir que inteligencia y persona, en cierto modo, son lo mismo, pues la persona es autoposesión de sí gracias a la inteligencia, que está a nivel trascendental. La inteligencia es un elemento formal (en el sentido zubiriano de la expresión) de la subsistencia²⁶⁸, como propiedad trascendental de la realidad.

Por eso Zubiri no comparte la definición de persona dada por Boecio: “substancia individual de naturaleza racional”²⁶⁹, donde la inteligencia no tiene un papel constitutivo sino simplemente de diferencia específica²⁷⁰. Para Zubiri, como venimos diciendo, la inteligencia no es especificación del subsistente sino constitución personal del mismo. Está, por tanto, no sólo a nivel talitativo sino

²⁶⁶ X. ZUBIRI, *La persona como forma de la realidad*, en *Sobre el hombre, o.c.*, pp. 117-118. La cita continúa: <<Por ella (la inteligencia) el hombre es una realidad dividida de todo lo demás, indivisa en sí misma y perteneciente en propiedad a sí misma (...). Precisamente porque la inteligencia al inteligir puede serlo todo se encuentra separada y distante, de todo lo demás. El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma: cointelige su propia realidad>>.

²⁶⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 501.

²⁶⁸ Como es sabido más tarde dejó de emplear el término subsistencia, pero el significado no cambia. Desde esta terminología afirma que <<la persona no consiste en ser sujeto sino en ser subsistente>>. Cfr. X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 122.

²⁶⁹ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, en *PL* 64, Turnhout Brepols 1979, 1343.

²⁷⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad*, en *Sobre el hombre, o.c.*, pp. 118-119.

también a nivel trascendental. Por esta razón no puede haber una realidad intelectual que no sea personal²⁷¹.

4.3.- El “de suyo” y la “suidad”.

A “ser en propiedad” es a lo que Zubiri ha llamado *suidad*. En efecto, para Zubiri la esencia de las cosas consta de dos momentos: el *talitativo* que consiste en el conjunto de notas en sistema cíclico clausurado, que le confiere suficiencia constitucional, y la función trascendental que afecta a la realidad en cuanto realidad. Este segundo momento estructural de la esencia hace que cada cosa sea “de suyo”. Pues bien, hay esencias, y esas son las humanas, en que la función trascendental no se agota en ser “de suyo”, sino que están abiertas a su propia realidad. Son esencias abiertas: “Estas esencias no son “en sí” y “nada más”, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto real. Son las esencias inteligentes y volentes”²⁷².

Esta apertura consiste en que aunque “toda esencia se pertenece a sí misma, al ser abierta se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas (...) sino que se comporta respecto de su propio carácter de realidad. Esto significa que (...) se pertenece a sí

²⁷¹ Ibidem, p. 121.

²⁷² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p.500.

misma de un modo peculiar”²⁷³. Esto es, dicho con otras palabras, aquello en lo que consiste el “Ser en propiedad” del que hablaba antes.

Para Zubiri todas las cosas reales son reales porque son “de suyo”. Y entre ellas la realidad humana además de ser “de suyo” es una realidad “suya”. Tiene una característica peculiar: una más plena realización de la autoposesión, que en cierto modo se da en todas las cosas.

“La esencia estrictamente abierta es suya “formal y reduplicativamente”; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es una realidad en cuanto tal lo que es “suya”. (...) Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona”²⁷⁴.

La persona es denominada por Zubiri como “suidad” . Y la “suidad” la define diciendo que es “tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad”²⁷⁵.

En otro lugar afirma: “El hombre es una realidad no hecha de una vez por todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en

²⁷³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 503.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 504.

²⁷⁵ X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad*, en *Sobre el hombre*, o.c., p.117.

un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus propias notas (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente “suya”, en tanto que realidad. Su carácter de realidad es “suidad”. Es lo que a mi modo de ver constituye el carácter formal de la persona”²⁷⁶.

4.4.- *Personeidad* y personalidad.

Ser en propiedad, como se ha visto, es algo constitutivo. Pero además se puede considerar una consecuencia de ese orden entitativo en el orden operativo. Entonces estamos en el ámbito de la personalidad. En efecto, Zubiri distingue en la persona dos planos. Uno constitutivo y a este le llama *personeidad*. La *personeidad* constituye el punto de partida para el desarrollo de la persona mediante sus actos, que constituiría el nivel de la personalidad. La personalidad se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no el punto de partida, sino el término progresivo del desarrollo vital. Sin embargo la persona, tomada como *personeidad* es cosa distinta. Es algo de lo que se parte. Dicho con sus palabras: “el oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. En este sentido la palabra persona significa (...) un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de

²⁷⁶ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, en *El hombre y Dios*, o.c., pp.372-373.

partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y sin embargo no deja de ser persona porque ésta haya dejado de tener tales o cuales vicisitudes y haya tenido otras distintas. A este carácter estructural de la persona lo denomino *personidad* a diferencia de la personalidad²⁷⁷.

La persona trasciende sus actos y tiene frente a ellos una triple función: a) Tiene unas dotes gracias a las cuales es el agente natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere. b) Hay otra dimensión por la cual el hombre es autor de sus actos; no de todos, por lo menos en el sentido de libres, pero es autor en sentido eminente cuando opta por unos actos o por otros, por una o por otra manera de ser. c) El hombre además se encuentra inexorablemente inscrito en una trama de la realidad de la que no es dueño, por lo que no es ni agente ni autor, es actor de una vida. Se encuentra ante unas determinadas circunstancias históricas, sociales, incluso internas, en virtud de las cuales decimos que le ha tocado un cierto papel en la vida²⁷⁸.

Los actos emergen de la persona unitariamente en esa triple dimensión. Pues bien, la *personidad* aunque no es principio de operación en sentido de ser agente, pues para ser agente no es necesario ser persona, sí lo es en cuanto autor y como actor. Por otra

²⁷⁷ X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 113.

²⁷⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad*, en *Sobre el hombre*, o.c., pp. 125-126.

parte los actos vitales no son algo indiferente. “Personalidad no es sin más un conjunto de actos, sino la cualidad que esos actos imprimen a la realidad que es su ejecutor”²⁷⁹. La actividad libre de cada hombre forja en cierto modo su persona. Los actos no pueden menos que calificar a quien los produce. “Y es que el hombre no sólo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia”²⁸⁰.

La personalidad tiene ciertos caracteres: una cierta estabilidad y una continuidad. Y junto a esas características tenemos el hecho de que esta personalidad está calificando intrínseca y formalmente al que la posee, confiriéndole no sólo una biografía sino también una forma mentis, que forma su figura.

En este sentido se puede hablar de otro modo de apertura que tiene la persona: está abierta a su propia realización.

4.5.- Persona y libertad.

Otra de las características peculiares del ser humano que le diferencia del resto de las cosas del universo es la libertad. Pues bien, la persona se identifica con la libertad en uno de los sentidos que Zubiri da a la libertad. La libertad, efectivamente, puede tener distintos aspectos. Zubiri recoge tres: “libertad de”, “libertad para” y “libertad en”: “La libertad es en un primer sentido “libertad de”. El

²⁷⁹ Ibidem, p. 113.

²⁸⁰ Ibidem, p. 127.

hombre puede ser libre, se siente libre en la medida en que está libre de determinadas coacciones, de determinados impulsos, del peso de una tradición que no es reflexiva sino recibida rutinariamente, etc. Liberarse de esto en una o en otra medida es lo propio de un aspecto de la libertad, que es la “libertad de”²⁸¹.

Hay otro aspecto de la libertad: “El hombre está libre de todo esto, tiene libertad en el sentido de liberación ¿para qué?. Justamente para ser sí mismo. Es la “libertad para”. El hombre no solamente está liberado de las cosas, sino que es inexorablemente “libre para”. Libre para ser justamente una forma de realidad frente a toda otra libertad”²⁸².

Pero, además, hay un tercer aspecto último y radical de la libertad, porque, al fin y al cabo, la libertad “de” y la libertad “para” afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad: “Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente “libertad en”. El hombre es libre “en” la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”²⁸³.

Comentando estos aspectos de la libertad, y en busca del último aspecto, que es el constitutivo, Zubiri afirma: “Esa es la cuestión: si,

²⁸¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 323.

²⁸² X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, pp. 329-330.

²⁸³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 330.

dentro del orbe del ser, soy efectivamente libre, cualquiera que sea el alcance metafísico de la distinción entre ser y ente”²⁸⁴.

Entre estos aspectos de la libertad hay una gradación desde la operatividad al núcleo entitativo o estructural: “Pero sobre todo, como el de y el para no son sino dos modos de ser, nos encontramos con una libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre. No solamente es libertad de y libertad para, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto”²⁸⁵.

Pues bien, este tercer sentido de la libertad viene a ser lo mismo que la persona: “La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es ser libre”²⁸⁶. Con esta declaración tenemos que tanto persona, como inteligencia, como libertad son elementos constitutivos de la realidad humana y, por tanto, están a nivel trascendental. Aunque se distinguen nominalmente porque en el plano operativo tienen diverso sentido el inteligir o el querer, hay un plano donde son difícilmente distinguibles porque forman una unidad que una de ellas hace posible a la otra. Libertad, inteligencia, persona

²⁸⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 92.

²⁸⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición, o.c.*, p. 92. La cita comienza así: <<En todo el problema de la “libertad-para” nos encontramos en una situación inversa a la que nos encontrábamos con la “libertad-de”. La libertad-para a última hora revierte sobre la libertad-de. La cual libertad-de no es necesaria libertad de otro orden, sino que puede ser y es, simplemente, libertad de otro modo de ser. Con lo que nos encontramos, primero, con la *libertad de*; segundo con una *libertad para*>>.

²⁸⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 330.

son diversos nombres que designan la estructura ontológica y constitutiva, trascendental del ser humano.

4.6.- La persona como *respectividad*.

Ahora habría que analizar la primera cuestión que suscitó nuestra búsqueda: el modo como la persona está abierta a los demás y, en concreto, si dicha apertura es parte constitutiva del ser personal, es decir, su ser en *respectividad*. Por eso, en primer lugar, nos preguntamos qué entiende Zubiri por *respectividad*, para estudiar después de qué forma se concreta ésta en la persona.

4.6.1.- El concepto de *respectividad*²⁸⁷.

Después de afirmar que en lo real hay relación categorial, relación constitutiva y relación trascendental, Zubiri afirma también que en lo real hay *respectividad*. Cada uno de estos estratos supone el siguiente y se funda en él. De esta forma “toda relación categorial supone tal vez una relación constitutiva. Y toda relación, tanto categorial como constitutiva, supone una relación trascendental. Ahora bien, toda relación de cualquiera de estos tres tipos es relación porque es la referencia de una cosa real a otra cosa real. Y por esto es por lo que toda relación presupone una *respectividad* trascendental. Porque la *respectividad* consiste primaria y radicalmente en la

²⁸⁷ X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, en *Realitas III-IV: 1976-1979*, Ed. Labor, Madrid 1979, pp. 13-43.

intrínseca y formal apertura del momento de realidad”²⁸⁸. De esta forma y en virtud de esta apertura nada es real sino siéndolo respectivamente a aquello a lo cual se está formalmente abierto por el hecho mismo de ser realidad.

Sigue diciendo Zubiri: “sólo porque la realidad es respectivamente abierta, sólo por eso puede haber relación. Ante todo, la relación transcendental, la entidad relativa, no sería posible si la realidad misma no fuera entitativamente abierta”²⁸⁹.

Ahora bien, esta *respectividad* tiene tres aspectos metafísicos que hay que conceptualizar: en primer lugar la constitución misma de la cosa real en cuanto real. La realidad no es el mero correlato objetivo del <<es>>, sino el <<de suyo>>. Y por eso, para Zubiri, la realidad es una formalidad que tiene estructura transcendental; es la estructura formal del <<de suyo>>. Y es transcendental porque es la estructura de la realidad como realidad. “Esta estructura arranca de que el momento de realidad es formal y constitutivamente abierto. La apertura es el modo primario del <<de suyo>>. En virtud de esa apertura, la realidad es realidad tan sólo respectivamente a aquello a lo

²⁸⁸ X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, en *Realitas III-IV: 1976-1979*, Ed. Labor, Madrid 1979, p. 40.

²⁸⁹ Idem.

que está abierta: respectividad es el segundo momento estructural transcendental de la realidad, del <<de suyo>>²⁹⁰.

Esta *respectividad* tiene para Zubiri la estructura que le confiere la apertura: “la apertura es ante todo apertura de la realidad hacia la cosa misma que es real: es respectividad como constituyente de la suidad, de <<su>> forma y modo de realidad”²⁹¹. Este sería el tercer momento estructural transcendental de la realidad, del <<de suyo>>. Pero esta apertura no sólo lo es por serlo en suidad, sino por ser apertura de su realidad <<en cuanto realidad>>, es decir, el mundo. Sería la respectividad como constitución de la mundanidad de <<su>> forma y modo de realidad. Mundo, es para Zubiri, el momento de realidad en cuanto abierta como realidad. Este sería el cuarto momento estructural transcendental del <<de suyo>>. En efecto, “la cosa real es de suyo <<su>> forma y modo de realidad en el mundo. No son dos respectividades, porque es una sola apertura. En su virtud, la apertura, y por tanto la respectividad de suidad, es suidad mundanal. Y es mundanal por ser <<su>> modo y forma de ser mundano.(...). Toda cosa real es suya, y siéndolo es más que suya, es mundanal. En definitiva, apertura, respectividad, suidad, mundanidad, son los cuatro

²⁹⁰ X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, o.c., p. 40.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 41.

momentos estructurales transcendentales de la realidad en cuanto realidad, del <<de suyo>> en cuanto <<de suyo>>”²⁹².

La *respectividad* viene a ser entonces, un momento constituyente de la realidad, es la *respectividad constituyente*. “Cuando hay varias cosas reales, cada una tiene su forma y modo de realidad. Pero como realidad es el <<de suyo>> abierto, entonces todas estas formas y modos de realidad y su constitutiva mundanidad tienen unidad respectiva en el mundo. El mundo es entonces no sólo apertura de la realidad en cuanto realidad, sino unidad de respectividad de las formas y modos de realidad. Es la respectividad remitente a diferencia de la respectividad constituyente. La respectividad remitente está fundada esencialmente en la respectividad constituyente”²⁹³.

Pero la apertura de la realidad no sólo desempeña esta función de constituir, por así decir, lo real, sino que desempeña también otras dos grandes funciones que Zubiri indica a continuación. Efectivamente: “Por ser formalidad abierta, la cosa real siendo real es más que sí misma. Por tanto, está presente en el mundo, en la realidad abierta en que estructuralmente consiste. No se trata de la mera presencia, porque presencia es la manifestación externa de lo que temática y formalmente llamo actualidad, a diferencia de

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem.

<<actuidad>>. Hay que distinguir rigurosamente actuidad y actualidad. Todo lo real tiene carácter de <<acto>>, esto es, tiene actuidad. Y actuidad consiste ante todo en plenitud de sí mismo, y también consiste en su posible actuación. Pero actualidad no es actuidad, ni es mera presencia, sino que la presencia a que aquí me refiero consiste en que lo real, por ser real, es desde sí mismo y <<en propio>> real <<actual>>: no es presencia, sino un estar presentándose en cuanto estar. La apertura de la realidad es ahora respectividad como actualidad. La respectividad constituyente es el fundamento de toda actualidad. Ahora bien, entre las muchísimas actualidades que lo real puede tener y tiene hay una que es primaria y fundamental, y que, por tanto, es suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma por respectividad constituyente. Y la actualidad de lo real en el mundo es justo el ser”²⁹⁴.

Para Zubiri la realidad no es una forma y modo de ser, sino que por el contrario, el ser constituye la actualidad mundanal de lo real. Ser consistiría siempre y sólo una actualidad ulterior a la realidad. Y por esto es por lo que para él la <<realidad>> no es <<entidad>>, sino precisamente el <<de suyo>>. De aquí que, toda entidad consistiría en la actualidad del <<de suyo>> en el mundo. La cosa real no sería

²⁹⁴ Ibidem, pp. 41-42.

formalmente ente. Por eso para Zubiri, esta ulterioridad del ser tiene una estructura bien precisa a la que denomina *temporeidad*: “Ulterioridad es temporeidad. Ser es, en efecto, <<ya-es-aún>>. No se trata de tres fases de un transcurso, sino de tres facies estructurales de la ulterioridad misma del ser, esto es, de su temporeidad. Por eso la unidad intrínseca de estas tres facies es el gerundio <<estar siendo>>, un participio de presente que expreso en el concepto de <<mientras>>. La estructura formal de la temporeidad es el <<mientras>>. (...) Utilizando el vocablo actualidad no como distinto de actuidad, sino en el sentido clásico de <<acto>> de algo, me he visto forzado a veces, para darme a entender, a decir que ser es <<re-actualidad>>. En rigor no es así: ser es simple actualidad. Y el <<re>> tan sólo expresa la ulterioridad de la actualidad del ser respecto de la realidad”²⁹⁵.

Pero no se trata sólo de esto, sino que entre todos los aspectos que conforman la apertura de la realidad, hay uno que resulta esencial a la misma; y es que, por ser formalmente abierta, la realidad está abierta también a poder ser <<meramente actual>>. El <<meramente>> expresa para Zubiri lo esencial de dicha actualidad y que él denomina intelección: “Intelección es formalmente la mera actualidad de lo real en cuanto real. Y como la intelección es sentiente, resulta que primaria y radicalmente esta mera actualidad

²⁹⁵ Ibidem, p. 42.

intelectiva es actual en respectividad sentiente: en impresión de realidad. De ahí que intelección no sea <<relación>> entre dos términos, un <<sujeto>> y un <<objeto>>. Ver esta pared consiste en que esta pared sea actual <<en>> mi visión, y que mi visión sea actual <<en>> esta pared. La relación, en cambio, se apoya en esta actualización: es relación entre yo mismo y la pared ya vista. El <<yo mismo>> y la <<pared misma>> se fundan en la visión de la pared, y por tanto es en ésta en la que se funda la relación. La visión misma no es, por tanto, relación, sino algo anterior a toda relación: es respectividad. Por esto fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial, como constitutiva y como transcendental”²⁹⁶.

Esta respectividad que Zubiri denomina “en impresión de realidad”, aún cuando constituye la intelección en cuanto tal, sin embargo no queda limitada a constituir formalmente esta intelección, sino que el momento de realidad inteligido determinaría en respectividad otras dos grandes dimensiones, como son el sentimiento y la voluntad. Sentimiento es, para Zubiri, estar afectado por la realidad; y volición es responder tendentemente determinado por la realidad. Por tanto, “la respectividad transcendental en intelección no se limita al inteligir en cuanto tal, sino que transcendentalmente

²⁹⁶ Ibidem, pp. 42-43.

determina también la esencia misma del sentimiento y de la volición”²⁹⁷.

La *respectividad constituyente* es, en definitiva, para Zubiri, “la estructura transcendental de la apertura de lo real como <<realidad mundanal suya>>, de lo real como <<realidad actual>> en el mundo, y de lo real mundanal como <<meramente actual>> en la intelección. Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica”²⁹⁸.

4.6.2.- *Respectividad de la persona: la apertura a los demás.*

En primer lugar Zubiri afirma que los demás hombres con su condición de autodefinición y autoposición “intervienen constitutivamente en mi vida”²⁹⁹. Esto responde en parte a nuestra pregunta aunque de momento no se diga el cómo y el por qué.

Zubiri parte, como es su estilo, de una descripción lo más detalladamente posible de los hechos que se presentan a nuestra aprehensión: “por el mero hecho de hacer cada cual la vida con los

²⁹⁷ Ibidem, p. 43.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 223.

demás hombres nos encontramos, en primer lugar, con que mi situación, que ellos me crean es, por lo menos, una co-situación que, en términos generales podemos llamar de simple convivencia”³⁰⁰.

Por esa co-situación de convivencia los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas. Zubiri dice de entrada que “la vida de los demás forma parte formal de mi vida. De suerte que en mí mismo en cierto modo están ya los demás”³⁰¹.

Ahora bien, “por mucho que se afirme esta verdad -sigue diciendo-, sin embargo es claro que yo no soy los demás. Mi vida es la mía, y no es la de los demás; mi autoposición es la mía y en manera alguna la autoposición de los demás. Esta singular condición de que, por un lado, los demás estén implicados en mí, y de que, por otro lado, yo no sea los demás, plantea dos cuestiones completamente distintas (...) qué son los otros; y en segundo lugar en qué forma los otros afectan a mi vida y la modifican”³⁰².

En este trabajo de tesis nos hemos centrado especialmente en lo que era el tema de nuestro interés: ¿Cómo afectan los otros a mi vida y la modifican?. Zubiri analiza este asunto buscando el fundamento de

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem, p. 224.

³⁰² Ibidem, pp. 224-225.

lo que él llama la versión a los demás y al describir la estructura de la convivencia. Este hecho lo califica con el término *vinculación*³⁰³.

4.6.3.- La versión a los demás.

En primer lugar constata el hecho de que, antes de que se tenga vivencia de ello, los demás han intervenido en mi vida y están interviniendo en ella: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. En primer lugar para transmitirle la vida misma, para conservársela mientras él no podía hacer nada, etc...

Por tanto, la primera característica de este estar uno vertido a los demás es una constatación y, por lo tanto, un problema de versión real y física. Son los demás hombres los que, en una o en otra forma, se han entreverado, y han intervenido en mi vida. Este es el punto de partida.

El niño necesita ayuda y esta ayuda viene de los demás. Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás³⁰⁴. La necesidad que el organismo tiene, en cuanto animal, de los demás, es para el sentir intelectual una necesidad de socorro. Por sentir

³⁰³ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, pp.233ss y 244-275.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 235: "Por las mismas razones que el resto de los animales, el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano (...) El niño se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar nutrición y en lo que va a encontrar amparo. Este fenómeno es puramente biológico, y en la medida en que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo".

precisamente la necesidad de socorro el hombre está constitutivamente abierto al otro, que son su madre y su padre.

“Al ser el hombre animal de realidades -afirma Zubiri-, precisamente por su dimensión de animal, está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida en la que están ya los demás (...) La cuestión está en averiguar lo que de la realidad de los demás está formalmente en la realidad del niño”³⁰⁵.

Una forma real y específica de cómo los demás están en la realidad del niño es configurándola. “Los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos. (...) los demás están en mí físicamente (...) y están en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por tanto mi forma de autoposición (...) Es cuestión de realidad”³⁰⁶. “Los demás es lo humano que hay en la vida del niño, y que desborda su realidad propia (...) Es una estructura constitutiva de lo humano, inmanente y trascendente a la vez en mi vida”³⁰⁷.

³⁰⁵ Ibidem, pp. 236-237. Al niño le afectan muchas cosas, unas más que otras. Y tiene la experiencia de que unas cosas le evitan el disgusto o le dan gusto. Hay unas cosas mediadoras de otras. Esas cosas le van dirigiendo sus pasos.

³⁰⁶ Ibidem, p. 238.

³⁰⁷ Ibidem, p. 240.

La *versión* a los demás está biológicamente fundada; mucho antes de que un hombre se halle positivamente vertido hacia los demás, éstos ya se han incrustado en su vida³⁰⁸.

4.6.4.- La vinculación.

El nexo que une al hombre con los demás es primariamente una unidad que el hombre no establece. Más bien el hombre se encuentra con que los demás ya han intervenido en su vida y ello por una exigencia natural del niño. Cuando el niño emerge en su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado; la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda. Precisamente porque esta unidad ya está dada, lo social es principio y no resultado³⁰⁹.

El hombre queda -en el sentido que Zubiri atribuye a la palabra quedar- real y efectivamente ante lo humano como realidad. “Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que temáticamente llamaré vinculación. El hombre está vinculado a los demás hombres

³⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 244.: Zubiri sigue diciendo : <<En el momento en el que el hombre, muy al comienzo de su vida, se hace cargo de esa realidad por medio de su inteligencia sentiente, se encuentra no con los demás hombres, pero sí con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida de múltiples maneras>>.

³⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 251-253. En el contexto de la acción de los demás en uno aparece un haber vinculado más o menos a determinadas cosas concretas y que se parecen entre sí: son los demás hombres. Estos demás hombres no comienzan a funcionar dentro de la vida de uno en tanto que otros sino en tanto que míos.

cosa que no les pasa a las abejas o a las termitas”³¹⁰. “La realidad del hombre (...) queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. La dimensión de realidad es inexorable. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen en realidad y se lo hacen en realidad. Y el hombre con esa realidad tiene que hacer su propia realidad. (...) Y por su propio carácter de realidad queda el hombre infinitamente abierto a toda otra forma de realidad social”³¹¹.

Zubiri de sus análisis fenomenológicos concluye que el hombre es vinculable y vinculado. Pero el vínculo efectivo no le está dado por sí mismo sino por lo demás. Y este vínculo efectivo en el que el hombre se encuentra, es la unidad primaria entre lo vinculante y el vínculo que lo vincula. Participa de algo añadido, pero que es a su vez una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Esa es la vinculación. No es unión; es unidad primaria, física y real³¹². Esa vinculación se refiere ante todo a los demás hombres. También a otras cosas físicas, como la tierra, el país, etc., en cuanto que constituyen su morada. En este momento Zubiri analiza ciertas experiencias relacionadas con la

³¹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 253. La cita continúa: <<que quedan puramente entreveradas en la labor que biológicamente realizan cada una por su cuenta, y de la que resulta la posibilidad de que vivan los demás animales>>.

³¹¹ *Ibidem*, p. 254.

³¹² Cfr. *Ibidem*, p. 254.

vinculación como son la nostalgia o la añoranza, que suponen un echar de menos, cuando el hombre se siente disminuido³¹³.

Ahora bien ¿qué tipo de entidad tiene esa vinculación? Zubiri dialoga con Durkheim, como anteriormente dialogó con Rousseau o Hobbes, con Husserl o Scheler. Nuestra exposición al ser muy concreta se limita a exponer con nitidez el pensamiento zubiriano. Constata que “no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él cosas que le son superiores”³¹⁴. Pero ¿en qué consiste la realidad de la dimensión social de los individuos? Lo social no es realidad sustancial. Tampoco es imitación de los demás. “Los individuos -afirma Zubiri-, son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de substancia”³¹⁵.

Ahora bien, seguimos preguntando por esa vinculación: ¿qué estatuto ontológico tiene? Zubiri lo denomina *habitud*³¹⁶. Es un

³¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 255.

³¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 257.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 259. *Habitud* o *hexis*, para Zubiri no es simplemente una manera de comportarse. Esos son hábitos operativos. Hay otros hábitos entitativos. Pone el ejemplo de una puerta deformada, que ha hecho vicio; ese vicio conforma no solo el modo de moverse la puerta sino su propia constitución. ¿Qué haría falta para que ese vicio de la puerta fuera un fenómeno social? Se pregunta. Y contesta: Haría falta que la puerta se hiciera cargo de que tiene ese vicio por la acción de otros factores homogéneos a ella y que le afectan en lo que tiene de realidad sustantiva.

“hábito entitativo de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real”³¹⁷. Es una cualidad entitativa, que cualifica intrínsecamente mi realidad sustantiva. El hombre está real y físicamente modulado por los demás. Por tanto, el fenómeno social es la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana. El contenido del fenómeno social es lo humano que desborda de mí; es el haber humano recibido; hay en mí algo que en cierto modo es extrínseco, porque ha venido de fuera.

Resumiendo, Zubiri concluye: El contenido del nexo social “es una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser una *hésis*, una habitud física y real de mi realidad en la alteridad con la realidad de los demás”³¹⁸. Ahora bien, esta vinculación a los demás no afecta directamente a los otros hombres en tanto que otros. El niño se encuentra entreverado con los demás, pero son los demás los que se introducen en la vida del niño, y no en tanto que personas. Intervienen otorgando al niño un modo humano. Aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre (en lo que consiste su hábito social) es algo que recae no sobre los demás hombres sino sobre el haber humano.

¿Qué es ese haber humano? Este haber humano es un modo de vida, una mentalidad y una tradición. El hombre se encuentra con un lenguaje, con instituciones, usos y costumbres. Algo así como lo que

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem, p. 260.

Hegel llamaba el espíritu objetivo al que daba realidad sustantiva. Pero ese haber humano no es una “res” sustantiva. Es más bien poderes y posibilidades. Tampoco tiene razón propia. Es una inteligencia convertida en puro haber. No es mente sino mentalidad: *forma mentis*: el espíritu social no piensa ni entiende; es puramente la figura del haber entendido y el haber pensado. Es el modo de pensar de cada cual pero afectado como modo por los demás.

Además de la mentalidad, que viene a ser un modo de vida, el haber humano también tiene unos contenidos: es tradición. Pero la habitud humana no está formada solo por el haber humano. Es una dimensión que procede de los que lo tienen, de los hombres. Y consiste en que estoy vertido a los demás en tanto que otros. Es lo que se llama la comunidad que tiene varias líneas: la pluralidad, la colectividad y la institución. Y además tiene otra dimensión: la comunidad que se da no entre individuos sino entre personas.

“Como personas los individuos no se organizan, se compenetran: ya no es mera comunidad sino comunión”, afirma Zubiri. Entre personas lo que cuenta “es la mayor o menor distanciaci3n (...) Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros prójimos (...) la compenetraci3n se constituye en la línea de la distancia. Ahí sí que está en su lugar la familia como ámbito de proximidad de personas compenetradas, sobre el cual se va inscribiendo a lo largo del tiempo,

de un modo positivo y negativo, la impresión de la realidad de las personas”³¹⁹.

Siendo el objetivo de esta comunicación el profundizar en el tipo de apertura que se da en el nivel personal, parece que entre personas cobra una especial importancia el ámbito familiar. Entonces habría que profundizar en las relaciones peculiares entre varón y mujer, que son las que dan inicio a la compenetración familiar. Zubiri no profundiza en ello. Únicamente añade que “la unión de las personas, como compenetración de personas no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar formas como la amistad”³²⁰.

También entre varón y mujer hay diferentes tipos de relación familiar o de amistad. Por tanto queda someramente apuntado pero no bien analizado el modo en el que se realiza la compenetración, que se estructura en la línea del nosotros, yo y el tú. Por otra parte habría que precisar la diferencia que existe entre esos dos tipos de forma de convivencia que dan lugar a la sociedad humana: la comunidad y la comunión o compenetración, que como se apunta no se dan separadas³²¹, y que son formas de apertura del yo a los otros.

³¹⁹ Ibidem, p. 269.

³²⁰ X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 270.

³²¹ Ibidem, p. 274.

4.6.5.- La apropiación.

Preguntémonos finalmente por otro tipo de apertura del hombre, de la persona, a los otros y del enriquecimiento que cada uno adquiere de los otros. Esto Zubiri lo expresa con el nombre de *apropiación*.

La vida de cada cual es radicalmente inalienable. Vivir es poseerse. En eso consiste precisamente el núcleo del ser personal. Lo que ocurre -afirma Zubiri- es “que la realidad de cada hombre por el hecho de su versión a los demás, imprime a cada uno de esos hombres un carácter formal, en virtud del cual cada hombre es cada cual. (...) este modo es un modo real y positivo. Frente a “otro” es como cada uno, real y físicamente, es cada cual”³²².

Ahora bien, la alteridad no es mera pluralidad. “No es solamente que haya muchos hombres, sino que cada uno contribuya a cualificar su propia vida. Solamente entonces, cada cual es cada cual. Es decir, no se puede ser cada cual si no se está inmerso constitutivamente en una alteridad y no simplemente en una multiplicidad numérica. (...) Solamente la inmersión real y positiva en el otro en tanto que otro, es decir, en alteridad, es lo que confiere al cual su cualidad interna en virtud de la cual hablamos de cada cual. Para que haya cada cual es menester que haya propia vida, y que esta vida propia esté entre otras, modificada por ellas. Por consiguiente

³²² Ibidem, pp. 302-303.

preguntarnos en qué consiste ser cada cual, equivale a preguntarnos cómo mi vida está cualificada en mi propia realidad por las vidas de los demás”³²³.

Se trata de mi propia vida, en tanto que modificada por la vida de los demás, que para ellos es también propia. Es decir, es un tipo de apertura de uno hacia los demás de tal modo que los demás formen parte intrínseca de mi vida. Esta es una de las preguntas que se formulaban al principio de este capítulo. A esta cuestión Zubiri contesta diciendo: “La manera positiva como la vida de los demás afecta a mi propia vida en tanto que propia, es justamente la apropiación. Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual”³²⁴.

Ahora bien, ¿en qué consiste la apropiación? “Por lo pronto la vida de los demás en toda su plenitud, es decir, en forma de autoposesión y autoconfiguración, es radicalmente inapropiable. Por mucho que yo me sienta identificado con la vida de los demás, jamás me apropiaré de la vida del otro, so pena de que el otro desapareciera”³²⁵.

Esto es interesante para analizar desde esta óptica el amor. Muchas veces se habla de la identificación con el amado. Bien, pero el

³²³ X. ZUBIRI, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 270.

³²⁴ *Ibidem*, p. 305.

³²⁵ *Ibidem*. Apunta Zubiri que <<esto teológicamente se da en la Trinidad, donde la apropiación es tal que la distinción numérica desaparece conservándose la cada-cualidad: una sola realidad y tres cadacuales>>.

amor no destruye la alteridad. El otro es otro como distinto de mí. Puedo estar unido a él pero lo importante del amor es que la unión no destruye la diferencia.

“La alteridad como fuente de vida propia no es otra cosa sino que las otras vidas, las vidas de los otros, en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir, en cuanto son posibilidades mías. La apropiación consiste formalmente en que hago de la vida de los demás una posibilidad de mi propia vida. (...) La apropiación recae formalmente sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. No es un caso de potencias sino de posibilidades”³²⁶.

Esta apropiación de posibilidades no consiste en que los demás hagan una especie de violencia sobre mí. Se trata de que cada uno tiene diversas necesidades y es el otro el que viene a cubrir con su vida esas necesidades mías. Precisamente la conjunción de una necesidad interna con la ayuda que los otros me aportan es la unidad radical en que se constituye toda alteridad.

Es por tanto una apertura desde las propias necesidades que son inexorables, cómo me abro a la ayuda que los otros me pueden ofertar, y se podría decir que viceversa. Porque con mi vida puedo aportar lo que otros necesitan. Así desde la realidad de la propia vida se ve cómo

³²⁶ *Ibidem*, p. 306.

los demás pueden formar parte intrínseca de mi propia persona, al ayudarme a forjar mi propia personalidad.

Hemos subrayado y optado por una concepción de la persona en clave relacional porque pensamos que es la que mejor cristaliza y encarna la realidad y dinamismo de amor en la que ella es y consiste a la luz de la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff; y nos hemos centrado en este capítulo en algunos aspectos de la cosmovisión zubiriana de la persona como apertura en respectividad:

En primer lugar, está la apertura de la sustantividad humana que al no estar constitutivamente enclavada en unas respuestas a unos estímulos se presenta como esencia abierta a su propia realidad.

Después hemos constatado la importancia que da Zubiri a la explicitación del concepto de persona. La realidad personal es ser realidad en propiedad, ser propiedad mía. Esta característica coincide en cierto modo con la descripción del carácter fundamental de la inteligencia, en virtud de la cual la persona se enfrenta con el resto de la realidad, y hasta con su propia realidad. La persona es autopropiedad gracias a la inteligencia.

Ser en propiedad ha sido denominado técnicamente en el lenguaje zubiriano como suidad. Para Zubiri las cosas reales son

reales porque son “de suyo”. Y entre ellas la realidad humana además de ser “de suyo” es una realidad “suya”.

Posteriormente nos hemos detenido en la distinción que hace Zubiri en la persona entre personeidad y personalidad, distinción que emerge al diferenciar entre el plano estructural y el operativo. Desde el punto de vista entitativo la persona como personeidad es un punto de partida. Sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Allí donde se tienen en cuenta los actos de la persona estamos en el terreno de la personalidad. Por otra parte los actos que realiza la persona imprimen en ella una cualidad, pues la persona se apropia de sus propios actos. Desde este punto de vista se puede decir que la persona está abierta a su propia realización.

Más adelante hemos analizado la conexión entre la persona y la libertad. La libertad es estudiada en Zubiri en tres sentidos: la libertad “de”, la libertad “para” y la libertad “en”. La libertad “de” es entendida en un sentido de liberación de ciertas coacciones, impulsos, cosas, etc... que posibilita la libertad “para”, para ser sí mismo. Ahora bien, estos dos aspectos de la libertad son fundamentalmente operativos y por tanto se apoyan en otro sentido de la libertad que es constitutivo: la libertad “en”. Relacionando la persona con la libertad, Zubiri afirma taxativamente que esta libertad “en”, que es

autoposesión coincide con lo que es ser persona, ser en propiedad, en el sentido de personeidad.

Con esta declaración tenemos que tanto persona, como inteligencia, como libertad son elementos constitutivos de la realidad humana, difícilmente distinguibles en ese plano. En efecto, la persona es ser en propiedad, la inteligencia permite esta autopropiedad y la libertad “en” viene a ser un nombre para designar la autoposesión. Estas tres características están a nivel trascendental. Aunque se distinguen nominalmente porque en el plano operativo tienen diverso sentido el inteligir o el querer hay un plano donde son difícilmente distinguibles porque forman una unidad que una de ellas hace posible a la otra. Libertad, inteligencia, persona son diversos nombres que designan la estructura ontológica y constitutiva, trascendental del ser humano.

Por último se recoge la relación entre la persona y su apertura a los demás -es decir, su respectividad- considerando varios aspectos: 1) el concepto zubiriano de la respectividad, 2) la versión a los demás, 3) la vinculación y 4) la apropiación. Nos cuestionamos al principio si la apertura a los demás era parte constitutiva del ser personal. Pues bien, la contestación con Zubiri es taxativa: los demás con su autodefinición y su autoposesión intervienen constitutivamente en mi vida. Los demás con la situación que me crean en la convivencia están ya en mí

mismo. Y ese estar de los demás en mí es algo que ocurre simultáneamente a la diferencia que hay entre yo y los demás. Yo no soy los demás. Mi vida es la mía, no la de los otros. Mi autoposición es la mía y no la de los demás. Estamos, por tanto, ante una singular condición aparentemente paradójica, porque los demás están implicados en mí y, a la vez, yo no soy los demás.

1) Esto lleva a analizar lo que Zubiri denomina la versión a los demás. La primera característica de este estar vertido -esta es la respectividad tanto mencionada- a los demás es la constatación de un hecho: son los demás los que han intervenido en mi vida, aún antes de que yo haya podido ser consciente de ello. Y esto porque el niño necesita ayuda y esa ayuda viene de los demás. Cuando se despierta el sentir inteligente se advierte la necesidad de socorro, que lleva a sentir que el ser humano está constitutivamente abierto al otro, desde el más cercano: la madre. Esta versión a los demás está biológicamente fundada.

2) El nexa que une al ser humano con los demás es una unidad que el hombre no establece conscientemente. A ese nexa Zubiri lo llama vinculación. La vinculación es una unidad primaria, física y real. Abierto el niño a la necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado. Zubiri analiza cómo el hombre es un ser vinculable y vinculado y el vínculo efectivo no es dado por sí sino por los demás.

Preguntándose de qué tipo es esta vinculación constata que no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que en él hay cosas que le son superiores, como el vínculo social.

Respecto al estatuto ontológico de esa vinculación Zubiri lo denomina *habitud entitativa*, no operativa, que califica intrínsecamente mi realidad sustantiva. Ahora bien, los otros, en este caso, no intervienen en tanto que personas, sino en tanto que otros hombres que trasmiten al niño un haber humano que consiste en una mentalidad y una tradición, lo cual les permite formar una comunidad. Las relaciones de las personas en tanto que personas forman no tanto una comunidad sino una comunión. Las personas no se asocian, se compenetran. Ahí la familia y la amistad cobran especial relieve como ámbitos de personas compenetradas.

3) Por último hemos señalado otro tipo de apertura de la persona a los otros que Zubiri denomina *apropiación*. Se trata de mi propia vida modificada y enriquecida por la vida de los demás, que para ellos es también propia. La alteridad como fuente de vida propia no es otra cosa sino que las otras vidas de los otros en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir, en cuanto posibilidades mías. La apropiación recae formalmente sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. Es más o menos la vinculación entre

necesidad/ayuda en la que la vida de los demás, abierta a la mía, permite que yo forje mi propia personalidad.

Finalmente podríamos decir que, así como la persona está bien conceptualizada, tal vez -nos parece- haría falta desarrollar más el aspecto de las relaciones interpersonales, explicando con más detenimiento ese tipo peculiar de convivencia que consiste en la comunión de personas compenetradas y qué tipo de afectación supone esa relación en la constitución de la persona.

5.- CONCLUSIONES.

Desafortunadamente, durante el período de conclusión, revisión y finalización de esta Tesis Doctoral han tenido lugar sucesos lamentables de perversión de lo humano que hacen, cuando menos, creíble lo que aquí hemos querido estudiar: La todavía terrible “Guerra de Irak”, las disputas religiosas por las caricaturas de Mahoma, la violencia continuada a causa del nombre de Dios, hacen que cobren actualidad más que nunca la necesidad de espacios y lugares de encuentro entre diferentes culturas y religiones, de la creación de foros para el diálogo y las experiencias de voluntariado solidario abiertas a los seres humanos de bien.

Ante estos hechos de barbarie que sólo responden a una “cultura de la muerte” y a su espiral de violencia y masacre, se hace preciso seguir haciendo un acto de fe y esperanza contra toda no-fe y desesperanza en el ser humano: es posible el amor de comunión y comunicación de corazones al que llamamos *amor de amistad*, verdadero y auténtico antídoto contra este veneno de muerte que es la espiral de violencia globalizada que se vive hoy en el mundo.

Frente a esta espiral de violencia religiosa globalizada y como conclusiones de esta Tesis Doctoral, que quieren ser aportaciones para

una “Cultura de la Paz y el Diálogo Interreligioso”, establecemos las siguientes:

5.1.- Vigencia del concepto de persona.

Actualidad y pervivencia del concepto multiseccular de *persona* como expresión del contenido singular en dignidad del ser humano y como cristalización de la estructura dinámica ontológica del mismo, que es y consiste en el amor. Así se la considere como substancia, sujeto, como categoría relacional, como identidad o como realidad en autoposición.

Hemos subrayado y optado por una concepción de la persona en clave relacional porque pensamos que es la que mejor cristaliza y encarna la realidad y dinamismo de amor en la que ella es y consiste a la luz de la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor y Leonardo Boff; y nos hemos centrado en algunos aspectos de la cosmovisión zubiriana de la persona como apertura en respectividad:

1. En primer lugar, está la apertura de la sustantividad humana que al no estar constitutivamente enclavada en unas respuestas a unos estímulos se presenta como esencia abierta a su propia realidad.

2. Después hemos constatado la importancia que da Zubiri a la explicitación del concepto de persona. La realidad personal es ser realidad en propiedad, ser propiedad mía. Esta característica coincide en cierto modo con la descripción del carácter fundamental de la inteligencia, en virtud de la cual la persona se enfrenta con el resto de la realidad, y hasta con su propia realidad. La persona es autopropiedad gracias a la inteligencia.
3. Ser en propiedad ha sido denominado técnicamente en el lenguaje zubiriano como *suidad*. Para Zubiri las cosas reales son reales porque son “de suyo”. Y entre ellas la realidad humana además de ser “de suyo” es una realidad “suya”.
4. Posteriormente nos hemos detenido en la distinción que hace Zubiri en la persona entre *personidad* y *personalidad*, distinción que emerge al diferenciar entre el plano estructural y el operativo. Desde el punto de vista entitativo la persona como *personidad* es un punto de partida. Sería imposible que tuviera *personalidad* quien no fuera ya estructuralmente persona. Allí donde se tienen en cuenta los actos de la persona estamos en el terreno de la *personalidad*. Por otra parte los actos que realiza la persona imprimen en ella una cualidad, pues la persona se apropia de sus propios

actos. Desde este punto de vista se puede decir que la persona está abierta a su propia realización.

5. Más adelante hemos analizado la conexión entre la persona y la libertad. La libertad es estudiada en Zubiri en tres sentidos: la libertad “de”, la libertad “para” y la libertad “en”. La libertad “de” es entendida en un sentido de liberación de ciertas coacciones, impulsos, cosas, etc... que posibilita la libertad “para”, para ser sí mismo. Ahora bien, estos dos aspectos de la libertad son fundamentalmente operativos y por tanto se apoyan en otro sentido de la libertad que es constitutivo: la libertad “en”. Relacionando la persona con la libertad, Zubiri afirma taxativamente que esta libertad “en”, que es autoposición coincide con lo que es ser persona, ser en propiedad, en el sentido de personidad.
6. Con esta declaración tenemos que tanto persona, como inteligencia, como libertad son elementos constitutivos de la realidad humana, difícilmente distinguibles en ese plano. En efecto, la persona es ser en propiedad, la inteligencia permite esta autopropiedad y la libertad “en” viene a ser un nombre para designar la autoposición. Estas tres características están a nivel trascendental. Aunque se distinguen nominalmente porque en el plano operativo tienen diverso sentido el

inteligir o el querer hay un plano donde son difícilmente distinguibles porque forman una unidad que una de ellas hace posible a la otra. Libertad, inteligencia, persona son diversos nombres que designan la estructura ontológica y constitutiva, trascendental del ser humano.

7. Por último se recoge la relación entre la persona y su apertura a los demás considerando tres aspectos: 1) la versión a los demás, 2) la vinculación y 3) la apropiación. Nos cuestionamos al principio si la apertura a los demás era parte constitutiva del ser personal. Pues bien, la contestación con Zubiri es taxativa: los demás con su autodefinición y su autoposición intervienen constitutivamente en mi vida. Los demás con la situación que me crean en la convivencia están ya en mí mismo. Y ese estar de los demás en mí es algo que ocurre simultáneamente a la diferencia que hay entre yo y los demás. Yo no soy los demás. Mi vida es la mía, no la de los otros. Mi autoposición es la mía y no la de los demás. Estamos, por tanto, ante una singular condición aparentemente paradójica, porque los demás están implicados en mí y, a la vez, yo no soy los demás.

1) Esto lleva a analizar lo que Zubiri denomina *la versión a los demás*. La primera característica de este estar

vertido -esta es la *respectividad*- a los demás es la constatación de un hecho: son los demás los que han intervenido en mi vida, aún antes de que yo haya podido ser consciente de ello. Y esto porque el niño necesita ayuda y esa ayuda viene de los demás. Cuando se despierta el sentir inteligente se advierte la necesidad de *socorro*, que lleva a sentir que el ser humano está constitutivamente abierto al otro, desde el más cercano: la madre. Esta versión a los demás está biológicamente fundada.

2) El nexo que une al ser humano con los demás es una *unidad* que el hombre no establece conscientemente. A ese nexo Zubiri lo llama *vinculación*. La vinculación es una unidad primaria, física y real. Abierto el niño a la necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado. Zubiri analiza cómo el hombre es un ser vinculable y vinculado y el vínculo efectivo no es dado por sí sino por los demás. Preguntándose de qué tipo es esta vinculación constata que no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que en él hay cosas que le son superiores, como el vínculo social.

Respecto al estatuto ontológico de esa vinculación Zubiri lo denomina *habitud entitativa*, no operativa, que califica intrínsecamente mi realidad sustantiva. Ahora bien, los otros, en este caso, no intervienen en tanto que personas, sino en tanto

que otros hombres que trasmiten al niño un *haber humano* que consiste en una mentalidad y una tradición, lo cual les permite formar una comunidad. Las relaciones de las personas en tanto que personas forman no tanto una comunidad sino una comunión. Las personas no se asocian, se compenentran. Ahí la familia y la amistad cobran especial relieve como ámbitos de personas compenetradas.

3) Por último hemos señalado otro tipo de apertura de la persona a los otros que Zubiri denomina *apropiación*. Se trata de mi propia vida modificada y enriquecida por la vida de los demás, que para ellos es también propia. La alteridad como fuente de vida propia no es otra cosa sino que las otras vidas de los otros en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir, en cuanto posibilidades mías. La apropiación recae formalmente sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. Es más o menos la vinculación entre necesidad/ayuda en la que la vida de los demás, abierta a la mía, permite que yo forje mi propia personalidad. Podríamos decir finalmente que, así como la persona está bien conceptualizada, haría falta tal vez desarrollar más el aspecto de las relaciones interpersonales, explicando con más detenimiento ese tipo peculiar de convivencia que consiste en la comunión de

personas compenetradas y qué tipo de afectación supone esa relación en la constitución de la persona.

La persona puede ser entonces descrita como un nudo en una red de relaciones. Bajo esta perspectiva la individualidad es solamente el nudo abstracto, separado de todos los hilos que, de hecho concurren a formarlo. Los nudos sin hilos no son nada, y los hilos sin nudos no podrían subsistir. Los nudos tienen una función muy práctica: permiten modos eficientes de referirse a la actividad humana, desde los carnets de identidad a los derechos humanos del individuo mismo. Pero un nudo es tal porque está hecho de hilos atados junto con otros por medio de una retícula de nudos. No son irreales, pero tampoco lo son los hilos. La red forma constitutivamente un todo. Esta comparación, aún siendo espacial y material, pone de relieve que no puede existir un nudo individual, y cómo todos los demás nudos se implican el uno en el otro y se mantienen unidos. La realidad es la red, la realidad es relación. Esta comparación pone también de relieve otra intuición humana: que en todo ser están de alguna manera reflejados, incluidos y representados los demás seres. Todo nudo, dado que a través de los hilos está en conexión con toda la red, refleja en cierta manera los demás nudos. Esta imagen de lo relacional como

constitutivo de la persona, puede ayudarnos a entender la intuición trinitaria de la *perijóresis*: la in-existencia de uno en otro.

Somos conscientes de que la palabra “persona” tiene una larga historia y que traduce tal vez de forma impropia dos nociones helenísticas fundamentales en la elaboración de la doctrina trinitaria (*prosôpon* e *hypostasis*). La persona no es ni un individuo ni una existencia indiferenciada. Precisamente por esto último, la persona escaparía a toda definición. La persona es relación porque el Ser mismo es relación. Ser es un verbo, una acción comunitaria, es decir, personalista. La persona es ese nudo consciente de su *humanum* constituyente.

Una persona no sólo es comunicable, ella misma es comunicación. Una persona aislada, individual, es una contradicción *in terminis*. Cuando se afirma que toda persona es un fin en sí misma queremos decir que no puede ser instrumentalizada y usada al servicio de nadie. Su dignidad es inviolable. Las consecuencias políticas que de ello se derivan deberían trastornar los diversos sistemas actuales. Los llamados derechos humanos son derechos de la persona humana y no propiamente del individuo.

Lo constitutivo del ser humano, su ser personal, lo reitero, es el ser relación. Esta es la razón por la que hemos incidido de manera especial en la visión de Ricardo de S. Víctor: su definición de persona

como “incommunicabilis existentia” sobre el transfondo de una fenomenología del amor impone notables correcciones al concepto substancialista de persona de Boecio: así, la persona se retira del ámbito de lo puramente esencial, quedando claro que no es un caso individual de la esencia, sino que se trata de un modo de ser y un acto de ser especiales. Así mismo, la persona queda constituida esencialmente por la relacionalidad. La persona sería así la relación de amor, no solamente entre dos, sino abierta al tercero co-amado.

Hemos querido presentar la visión particular zubiriana, cuya pretensión consiste en llevar a cabo el proyecto original de Ricardo de S. Víctor de concebir las personas (divinas) prescindiendo del concepto de substancia e intentando alcanzar un concepto radical de su unidad en el amor. Para esto prescinde de toda concepción apriorística de la unidad de la Trinidad como una naturaleza, asumiendo el intento de Pannenberg de pensar la unidad desde las relaciones interpersonales, pero superando tanto el concepto de sujeto como el de campo. Desde la filosofía zubiriana podemos afirmar que, lo que constituye al ser humano en realidad personal es el hecho de que en su actividad sentiente éste se auto-posea a sí mismo como real, sea suyo en sentido estricto.

5.2.- Dinámica unitiva y comunicativa del amor de amistad.

Desde un punto de vista antropológico nos reafirmamos en la dinámica de comunión del amor de amistad como expresión máxima constituyente a lo largo de la Historia de la Humanidad de la estructura personal del ser humano.

El amor de amistad es una *constante antropológica*, una especie de tema eterno y universal, una *declaración dogmática* sobre la grandeza de esta experiencia genuina y entrañablemente humana. Desde Platón podemos afirmar una familiaridad de la amistad propia de lo humano que llevaría a la búsqueda de la perfección de la naturaleza humana en las individualizaciones de ésta que son los amigos. En los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles concibe la amistad como pura relación ética y psicológica entre los amigos: la *philia* viene a ser una disposición operativa habitual, un hábito operativo y entitativo del alma, cuyo ejercicio implica elección, y cuyo objeto es otro hombre. Los amigos se desean el bien no tanto por pasión, cuanto por hábito. La amistad para Aristóteles se funda en la benevolencia y lo más preferible para ella es la *koinonía* o convivencia en la que los amigos se tratan y escuchan y en donde se busca y se quiere el bien del amigo por el amigo mismo. La amistad aristotélica se funda en la bondad en acto o benevolencia, en la igualdad y en la comunidad entre los amigos.

Como nota peculiar de la particular visión y experiencia de la amistad cristiana hemos de notar la introducción del llamado amor de *ágape*, consistente en la donación efusiva de la persona del amante hacia la realidad personal del amado. Este amor peculiar no destruye sino que asume la anterior concepción llevándola a plenitud. Esto nos da pie para afirmar que hay un sustrato común en el ser humano -el amor de amistad-, presente en todos los seres humanos de todos los tiempos, y que se erige como una esperanza para el encuentro en el horizonte de las relaciones humanas de nuestros días.

Para Elredo de Rieval la amistad consiste en tener un mismo sentir, con benevolencia y caridad, sobre las cosas divinas y humanas. Distingue caridad -que me exige amar a todos los hombres- de amistad -que me pide que sean unos pocos a los que se les confíe los secretos de nuestro corazón-. Para Tomás de Aquino el amor aparece como una propiedad fundamental y universal de toda la realidad que tiende a la perfección de todos los seres. El amor de amistad vendría a ser para él un amor de benevolencia recíproco fundado y realizado sobre una comunicación social, que haya su máxima expresión cuando queremos para el otro la felicidad, la virtud o la ciencia, y cuando hacemos a otros partícipes de nuestra felicidad o saber; mientras más la comunicamos más se intensifica nuestra amistad, hasta convertirnos en uno por la fuerza unitiva del amor.

More zubiriano podemos afirmar que, en cuanto amigo, yo soy una persona cuya sustantividad propia se está constituyendo operativa y convivencialmente mediante un acto de libre donación de mi ser a la persona de mi amigo; acto que tiene su fin inmediato en el bien actual o futuro del mismo.

Entendemos el amor de amistad como una comunión interpersonal y amorosa mía *con* otra persona, nacida *desde* nuestra situación común y nuestro común fundamento, realizada tanto *para* y *hacia* nosotros mismos como *para* y *hacia* todos y constituida *en* lo mismo.

5.3.- La Trinidad, horizonte utópico y paradigma social de los seres humanos.

Desde una clave siempre analógica, en donde la Trinidad se presenta como *princeps analogatum*, ofertamos la comunión-comunicación del amor de amistad perijorético trinitario, como horizonte utópico y paradigma de las relaciones entre todos los seres humanos. Desde aquí se ilumina en una feliz coincidencia la comprensión misma de la persona humana como *donación* y *comunión*, y también las relaciones interpersonales en *igualdad*, en el *respeto* a la persona del otro para edificación de la común familia humana.

Debemos decir que las personas divinas y por analogía también las humanas no solamente establecen relaciones entre sí, sino que ellas se constituyen como personas justamente por la entrega -amor de *ágape* o donación oblativa- mutua de vida y de amor. Las personas son distintas para unirse y se unen, no para confundirse, sino para contenerse las unas en las otras. La unidad, más que unidad de la misma substancia o unidad del mismo origen, sería una unión de personas en virtud de la comunión de amor recíproca entre ellas.

La persona no sólo es comunicabilidad, es comunión. Yo soy persona en cuanto que soy comunión. Comunión no es posesión: no significa que los otros seres me pertenezcan; no se trata de propiedad de objetos o de dominio sobre sujetos. Comunión significa pertenecerse mutuamente porque el ser es y consiste en estar juntos.

Anotamos, finalmente, los capítulos más destacados de un uso que podríamos llamar “icónico” del Misterio trinitario para la vida cristiana y que proponemos también como modelo social:

-Paradigma personal: A la luz del Misterio trinitario la persona es comprendida como *donación* y como *comunión*. El ser del hombre como persona es ser don de sí mismo: se afirma y se realiza dándose, con olvido de sí mismo. En esto la persona humana es imagen y semejanza de las Personas divinas que se afirman dándose: el Padre al

Hijo, el Hijo al Padre y el Espíritu Santo, don mutuo entre el Padre y el Hijo.

-Paradigma relacional: Tanto la teología trinitaria como la reflexión antropológica ponen de relieve la significación de la Trinidad para entender y construir las relaciones interpersonales en la igualdad (por ejemplo, la igualdad de género tan pisoteada en nuestros días), en el respeto a la persona del otro, en la caridad. Podríamos aventurarnos a afirmar que la Trinidad puede llegar a ser el modelo supremo de la utopía de la convivencialidad humana y el mejor paradigma para un humanismo integral y transpersonal.

-Paradigma eclesial: La comunión en la Iglesia no se expresa solamente en el terreno religioso. Se realiza también en un proyecto social de comunión de bienes, de participación de vida y de creación de fraternidad que encuentra en la Trinidad su mejor modelo de comunidad. La Iglesia que nace de aquí es una Iglesia con otra idea de unidad por la comunión y no por el control del poder ni por la uniformidad. Cada uno encuentra en ella sus propias características y sus dones, pero todos viven en función del bien de todos. Surge una comunidad con diversidades, que se respetan se valoran como expresión de la riqueza de comunión de la misma Trinidad. Cada uno, en la medida en que crea comunión y se inserta en la comunión, es representante de la Trinidad. En la Trinidad, lo que hace la unión de

los divinos tres es la comunión entre ellos y la entrega total de una persona a las otras. Es lo mismo que tiene que ocurrir en la Iglesia: superando la centralización del poder y distribuyéndolo entre todos, surgirá la unidad dinámica, reflejo de la unión y de la *perijóresis* trinitaria.

La nueva teología de comunión sobre la Trinidad apenas ha encontrado todavía correspondencia con modelos de Iglesia y, sobre todo, apenas ha encontrado una praxis eclesial respectiva. Apenas encontramos, hoy por hoy, una eclesiología comunal desarrollada de una manera sistemática, si bien hay indicaciones muy valiosas al respecto. Es decir, que queda la gran tarea de hacer derivar del Dios comunión de personas una teoría y una praxis de comunión en la Iglesia. Pero sobre todo falta una comprensión eclesiopráctica de las implicaciones que llevaría consigo la realidad de la Iglesia como comunión. Porque en este terreno no bastan los desarrollos y avances tecnológicos. Se necesitan sobre todo, experiencias, Iglesias particulares y parroquias donde se avance desde la práctica por los caminos de una Iglesia de comunión inspirada en la comunión trinitaria. Sin duda, éste es uno de los retos de nuestra Iglesia actual.

- *Paradigma social*: Ciertamente que tendremos que ser cautos para no instrumentalizar la Trinidad al servicio de nuestros intereses o ideologías partidistas. El poder y la política han buscado siempre

instrumentalizar a Dios al servicio de sus intereses. Francisco Franco, durante su mandato, hizo poner en las monedas la inscripción. “Francisco Franco, caudillo de España por la gracia de Dios”. Y los Estados Unidos de América, país que no se distingue precisamente por su solidaridad y justicia con los pobres, edita sus dólares con parecida inscripción: “En Dios está la justicia”.

El destierro de la Trinidad, en beneficio de un monoteísmo no cristiano, acarreó grandes consecuencias prácticas en la tradición política de Europa y en sus intentos imperialistas. Con la idea de Dios uno, pronto encontraron justificación los totalitarismos. Es frecuente entre los dictadores proclamarse los elegidos de Dios. Hay quien piensa que los monoteísmos rígidos (islam, judaísmo) inducen a posturas fundamentalistas. Se podrá discutir. Pero no cabe duda de que el Dios Trinidad de personas deslegitima toda forma de absolutismo. La Trinidad establece el principio de diálogo y de comunión frente al principio de poder y de autoritarismo.

La Trinidad, como comunión de personas, hace inviable ciertos modelos sociales, al tiempo que apunta hacia una sociedad solidaria y de iguales. Aunque nunca se podrá identificar la Trinidad con ningún modelo político o social concretos, ciertamente unos modelos posibilitan la comunión mejor que otros. Y aquí la Trinidad tiene mucho que inspirar a nuestra sociedad actual.

Urge, pues, recuperar la Trinidad como Dios-Comunión. Una nueva imagen de Dios que puede cambiar nuestra experiencia de Dios. Además, contribuirá a cambiar un modelo de Iglesia todavía demasiado clerical y jerárquica, donde los laicos y las mujeres, hoy todavía un tanto marginados, encuentren el lugar que les corresponde en la mesa de la comunión.

Urge, igualmente, recuperar la Trinidad para descubrir la dignidad del ser humano; para estrenar nuevos modelos de comunidad eclesial y religiosa; para inspirar modelos sociales y políticos que empujen la historia hacia la utopía de la comunión y de la solidaridad.

En contra de lo que dijera Kant, de la Trinidad se derivan enormes consecuencias prácticas para la fe y para humanizar la historia.

5.4.- Valor sacramental del amor de amistad.

Constatamos el *valor sacramental* de todo amor de amistad, como la mejor demostración de la presencia manifiesta y operante de Dios en cada ser humano y, por ende, en la Historia de la Humanidad.

“Donde hay caridad y amor, allí está Dios” (el Amor total), reza un viejo cántico litúrgico. También podemos decir: donde está la amistad, esa forma y reflejo de amor trinitario, allí está la Trinidad (Amistad plena).

El hombre tiene el privilegio de poder experimentar en la amistad de los hombres la presencia de Dios, llegando a ser así un auténtico *locus theologicus*.

5.5.- Convergencia entre experiencia humana y dato revelado.

Por todo lo anteriormente expuesto bien podemos concluir que, es mejor hablar de una *convergencia* entre lo que el ser humano experimenta en su corazón y en su vida de una parte, y lo que el dato revelado nos presenta de otra.

Terminamos lanzando una apuesta a favor del diálogo entre las diferentes religiones y culturas. La relación entre ellas no debe ser ni la de la prevalencia avasalladora ni la de la confrontación agresiva, tanto por parte de unas como de otras.

Preferimos la actitud de la *Gaudium et Spes*, que se caracterizó por una mirada inicialmente positiva entre los interlocutores, por una cordial empatía entre ellos, por la afirmación humilde y sincera de la propia identidad, por un diálogo de “ida” (dar) y de “vuelta” (recibir), por la búsqueda de un bien común convergente, y por la decisión de no “romper” ni “detener” el diálogo a pesar de las dificultades abriéndolo a los nuevos frentes que presenta la realidad histórica. Creemos que la actitud dialogante del Vaticano II con el mundo, con las demás confesiones cristianas y con las grandes tradiciones

religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, todavía sigue teniendo vigencia y necesita ser propuesta y realizada de nuevo, con la lozanía de un esperanzador “estreno”.

Nosotros, hemos querido poner nuestro humilde granito de arena aportando la amistad humana como mesa ontológica-antropológica de común encuentro entre las distintas religiones y culturas. Desde la Tradición cristiana hemos querido ofertar el amor de amistad en que consiste la Trinidad como horizonte comunional entre todos los seres humanos con la segura esperanza de vivir un día aquí en la tierra el Paraíso de armonía desde antaño deseado.

6.- BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS DE INTERNET.

6.1. FUENTES.

* S. AGUSTÍN, *La Trinidad*, Obras Completas, Vol. V, Escritos apologéticos, B.A.C. 39, Madrid MCMLXXXV.

* S. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologium*, en Obras Completas, Tomo I, B. A. C. 100, Madrid MCMLII, pp.185-347.

* ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid 1995.

* AA. VV., *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

* BOECIO, *Liber de duabus naturis*, en J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus*, Serie latina, vol. 64, Bibliothecae Cleri Universae, Turnhout Brepols, 1979.

* L. BOFF:

+ *La Trinidad, la Sociedad y la Liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

+ *La Santísima Trinidad es la mejor Comunidad*, Paulinas, Madrid 1990.

+ *Los sacramentos de la vida*, Editorial Sal Terrae, Santander 1991⁹.

+ *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*, Sal Terrae, Santander 2003.

* M. T. CICERÓN:

+ *De amicitia*, Gredos, Madrid 1983.

+ *Cartas a Ático II*, Gredos, Madrid 1996.

* J. DAMASCENO, *Exposición de la Fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003.

* R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Editorial Porrúa, S.A., México 1992.

* ELREDO DE RIEVAL:

+ *El Espejo de la Caridad*, en *Caridad-Amistad*, PP. Cistercienses, Coed. Monasterio Trapense de Azul- Ed. Claretiana, Azul (B.A.), Buenos Aires 1982.

+ *La Amistad Espiritual*, en *Caridad-Amistad*, PP. Cistercienses, Coed. Monasterio Trapense de Azul-Ed. Claretiana, Azul (B.A.), Buenos Aires 1982.

+ *La Amistad Espiritual. Oración Pastoral*, Biblioteca Cisterciense 4, Monte Carmelo, Burgos 2002.

* GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, en *Corpus Christianorum*, Series Latina CXLI, Brepols Publisher, Turnhout 1999.

* G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.

* PLATÓN:

+ *Lisis* en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Madrid 1990, pp. 272-316.

+ *Fedón, Banquete, Fedro*, en *Diálogos*, Tomo III, Gredos, Madrid 1992, pp. 9-142; 143-287; 288-413.

* R. DE SAINT-VICTOR :

+ *De Trinitate*, Texte critique avec introduction, notes et tables per J. Ribaillier, Textes Philosophiques Du Moyen Age VI, Vrin, Paris 1958.

+ *La Trinité*. Texte, Introduction, traduction et notes de Gaston Salet, en *Sources Chrétiennes*, 63, Du Cerf, Paris 1959.

+ *De Trinitate*, en J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus*. Serie Latina, vol. 196, Colección Bibliothecae Cleri Universae, Turnhout Brepols 1979.

* TERTULIANO, *Adversus Praxean*, en *Opera Montanistica, Corpus Christianorum*, Series Latina II, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti MCMLIV.

* TOMÁS DE AQUINO:

+ *De Potentia*, en *Opera Omnia* 13, Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Parisiis, MDCCCLXXXIX.

+ *Quaestiones disputatae*, Volumen II, ed. Taurini, Marietti 1953.

+ *ISententia* en *Opera Omnia* 7, Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Parisiis, MDCCCLXXXII.

+ *Suma Teológica*, I^a; I^a-II^{ae}; II^a-II^{ae}, Tomos II-III; IV; VII, B.A.C. 41 y 56; 126; 180, Madrid MCMLIX; MCMLIV; MCMLIX .

+ *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2000.

6.2. MONOGRAFÍAS.

* B. ANDRADE, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

* H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Ensayos 188, Madrid 2001.

* P. BABIN, *Amistad*, Marova, Madrid 1973.

* F. BONNARD, *Histoire de l'Abbaye royale de l'Ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris*, Javaete, Paris 1904/1908.

* L. BOROS:

+ *El hombre y su Dios*, San Pablo, Madrid 1977.

+ *Encontrar a Dios en el hombre*, Sígueme, Salamanca 1984.

* J. CALDUCH ROMERO, *Introducción al estudio de Dios Trino en Ricardo de San Víctor*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1985.

* A. M^a. CALERO, *La Iglesia, Misterio, Comunión y Misión*, CCS, Madrid 2001.

* C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.

* J. CHOZA, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

* P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado trinitario, Salamanca 1993.

* TH. DE RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, T. II, Retaux, Paris 1892.

* G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris 1952

* E. DUSSEL, *Teología de la Liberación*, Ed. Potrerillos, México.

* C. DUTILLEUX:

+ *Je m'explique*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

+ *Leonardo Boff: memorias de un teólogo de la liberación*, Ed. Constanza Aguilera Carmona, Madrid 1997.

* I. ELLACURÍA, "La idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri", en X. ZUBIRI, *Realitas I (Trabajos 1972-1973)*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 71-139.

* A. M. ETHIER, *Le "De Trinitate" de Richard de Saint Victor*, Vrin, Paris/Otawa 1939.

* D. W. FERM, *Profiles in Liberation: 36 portraits of third World Theologians.*, Twenty-third Publications, Mystic-Connecticut.

* U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Biblioteca Palabra, Madrid 2002.

* B. FORCANO, *Leonardo Boff: semblanza, teología de la liberación, textos básicos*, Nueva Utopía, Madrid 1997.

* E. FROMM, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1980.

* S. GALILEA, *La amistad de Dios*, San Pablo, Madrid 1997.

* L. A. GALLO, *Il mistero trinitario nella teologia latinoamericana*, en A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

* J.R. GARCÍA-MURGA, *El Dios del amor y de la paz*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991.

* I. GIORDANI, *La divina aventura. La existencia cristiana como itinerario de amor*, Ciudad Nueva, Madrid 1985.

* H. GOLDSTEIN, *Leonardo Boff: zwischen Poesie und Politik*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994.

* A. GONZÁLEZ:

+ *Trinidad y Liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA Editores, San Salvador 1994.

+ *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999.

* G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.

* G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1994¹⁵.

* J. IBÁÑEZ-F. DE MENDOZA, *Dios Trino en Personas*, Palabra, Madrid 1988.

* Z. G. IOKOI, *Igreja e camponeses*, Ed.Hucitec/FAPESP, S.Paulo 1996.

* I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid 1999.

* A. KELLY, *The Trinity of love. A theology of the Christian God*, Delaware: Michael Glazier, Wilmington 1989.

* J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, A. & C. Black, London 1960^{2a}.

* G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1999.

* L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.

* P. LAÍN ENTRALGO:

+ *Teoría y realidad del otro*, I-II, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968.

+ *Sobre la amistad*, Espasa-Calpe, Madrid 1986².

* E. LEVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia 1993.

* C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1997⁶.

* J. MARÍAS:

+ *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994.

+ *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

* J. MARITAIN, *Amor y amistad*, Nova Terra, Barcelona 1964.

* J. M. MARTÍNEZ DE ILARDUIA, *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad*, Editorial Frontera, Vitoria/Gastéiz 2000.

* J. MOLTSMANN:

+ *La doctrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982.

+ *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.

* E. MOUNIER:

+ *El personalismo*, Obras Completas, Tomo III (1944-1950), Sígueme, Salamanca 1990, pp. 449-549.

+ *Manifiesto al servicio del personalismo*, Obras Completas, Tomo I (1931-1939), Sígueme, Salamanca 1992, pp. 579-755.

* I. MURILLO, *Persona y rostro del otro*, Instituto Emmanuel Mounier, Cuadernos de formación, 16, Madrid 1991.

* A. NYGREN, *Eros y ágape*, Sagitario, Barcelona 1969.

* H. J. NOBLE, *La amistad*, Desclée, Bilbao 1966.

* B. OLIVIER, *La Caridad*, en *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1957.

* J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Obras Completas, Tomo V, Alianza Editorial, Madrid 1994.

* L-E. PALACIOS, *El concepto de persona*, Rialp, Madrid 1989.

* R. PANIKKAR:

+ *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Ed. Siruela, Madrid 1998.

+ *La plenitud del hombre*, Ed. Siruela, Madrid 1999.

* W. PANNENBERG:

+ *Teología sistemática*, Vol. I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992.

+ *Antropología en perspectiva teológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.

* J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2000⁷.

* J. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y Misterio trinitario*, Sígueme, Salamanca 1989.

* J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado trinitario, Salamanca 1977.

* K. RAHNER:

+ *Advertencias sobre el tratado "de Trinitate"*, en IDEM, *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, pp. 105-136.

+ *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación*, en AA. VV., *Mysterium Salutis*, II/1, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 359-445.

* J. RIBAILLIER en: *Richard de Saint Victor, Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Vrin, Paris 1979.

* D. DE ROUGEMONT, *Amor y Occidente*, Kairós, Barcelona 1979.

* C. SPICQ, *Ágape en el Nuevo Testamento; análisis de textos*, Cares, Madrid 1977.

* E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, B.A.C. Minor 91, Madrid MCMXCVIII.

* J. J. TAMAYO ACOSTA, *Leonardo Boff, ecología, mística y liberación.*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

* A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid 1975².

* M. VIDAL:

+ *Moral del amor y de la sexualidad*, Sígueme, Salamanca 1971.

+ *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, DDB, Bilbao 2000.

* H.U. VON BALTHASAR:

+ *Teodramática*, Vols. 3 y 4, Ediciones Encuentro, Madrid 1993 y 1995.

+ *Teológica*, Vol.2, Ediciones Encuentro, Madrid 1998.

* G. ZUANAZZI, *L'amicizia spirituale*, Città Nuova, Roma 1997.

* X. ZUBIRI:

+ *Respectividad de lo real*, en IDEM, *Realitas III-IV (Trabajos 1976-1979)*, Ed. Labor, Madrid 1979.

+ *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

+ *Siete ensayos de antropología filosófica*, Ed. Usta, Bogotá 1982.

+ *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, vol. 1, Madrid 1984⁴.

- + *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985⁵.
- + *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- + *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987⁹.
- + *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988⁴.
- + *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- + *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992.
- + *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

6.3. ARTÍCULOS.

* S. ÁLVAREZ TURIENZO:

+ *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, en AA. VV. *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. 1, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, pp. 43-77.

+ *San Agustín: imagen de la Trinidad en su concepción antropológica*, en <<Estudios Trinitarios>> 23 (1989) pp. 31-56.

* I. ARANGUREN, *El tratado de la amistad espiritual de san Elredo*, en <<Cistercium>> 19 (1967) pp. 97-112.

* P.-A. BURTON, *A propos de la amitié dans la doctrine spirituelle de Aelred, Dans un "entre-temps" qui prépare -dans le Christe- à une charité d'amitié universelle*, en <<Collectanea Cisterciensia>> 58 (1966) pp. 423-261.

* R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, en <<Cuadernos de Anuario Filosófico>> Pamplona 1999.

* J. CHATILLON, *De Guillaume de Champeaux a Thomas Gallus. Cronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de S. Victor*, en <<Rev. Moyen Age Latin>> 8 (1952) pp. 139-162 y 247-272.

J. CHOZA, *Las dimensiones sacramentales del cuerpo femenino*, en <<Thémata>> 31(2003): *La realización de la mujer en las tres culturas*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla 2003, pp. 33-58.

* S. FERNÁNDEZ BURILLO, *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica*, en <<Studium>> vol. 35, Madrid (1995) pp.53-83.

* J. GALOT, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ*, en <<Gregorianum>> vol. 55 (1974) pp.69-97.

*P. M. GASPARROTO, *De Cicerón a Cristo: la amistad espiritual en Elredo de Rieval*, en <<Cuadernos Monásticos>> 23 (1988) pp. 437-449.

* O. GONZÁLEZ, *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura*, en <<La Ciudad de Dios>> 176 (1963) pp. 567-602.

* D. GRACIA GUILLÉN, *Persona y Comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino*, en <<Cuadernos Salmantinos de Filosofía>> 11 (1984) pp.63-106.

* H. HÄRING, *La fe cristiana en el Dios trino y uno*, en <<Concilium>> 258 (1995) pp. 237-252.

* P. LIVIO, *Trinidad como amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*, en <<Estudios Trinitarios>> 2 (1993) pp. 275-287.

* B. P. MCGUIRE, *The cistercians and the transformation of Monastic Friendships*, <<Analecta Cisterciensis>> 37 (1981) pp. 3-65.

* A. MEIS, *Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas*, en <<Teología y Vida>> 43 (2002) pp. 541-579.

* J. MOLTSMANN, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en <<Concilium>> 197 (1985) pp. 67-77.

* M. MORENO VILLA, *Sobre la categoría de <<relación>> en la reflexión sobre la persona* en <<Scripta Fulgentina>> Año VI/1 (1996) pp. 61-76.

* W. PANNENBERG, *La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana*, en <<Estudios Trinitarios>> 30 (1996) pp. 35-51.

* R. PAOLINI, "La *Spiritualis Amicitia*" in Aelredo di Rievaulx, en <<Aevum>> 42 (1968) pp. 455-473.

* J. PIKAZA:

+ *Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor*, en <<Estudios Trinitarios>> 6 (1972) pp. 63-101.

+ *Trinidad y antropología. Tres modelos*, en <<Estudios Trinitarios>> 35 (2001) pp. 547-635.

* G. RACITI:

+ *L'apport original d'Aelred de Rievaulx à la réflexion occidentale sur l'amitié*, en <<Collectanea Cisterciensia>> 29 (1987) pp. 77-99.

+ *La opción preferencial por los débiles en el modelo comunitario elrediano*, en <<Cistercium>> 206 (1996) pp. 391-412.

* J. M. ROVIRA BELLOSO, *Comunión eucarística, comunión trinitaria y comunión interhumana*, en <<Estudios Trinitarios>> 24 (1990) pp. 215-228.

* E. SCHADEL:

+ *La metafísica trinitaria cristiana de la persona humana*, en <<Estudios Trinitarios>> 22 (1988) pp. 429-437.

+ *La Trinidad como problema filosófico*, en <<Estudios Trinitarios>> 25 (1991) pp. 457-535.

* C. SORG, *La encarnación como "prolongación" de la pericóresis trinitaria*, en <<Estudios Trinitarios>> 36 (2002) pp. 339-361.

* C. THEOBALD, *Dios es Relación. A propósito de algunos planteamientos recientes del misterio de la Trinidad*, en <<Concilium>> 289 (2001) pp.53-66.

* C. VALENZIANO, *Aelredo de Rievaulx e la sua teoria dell'amicizia*, en <<Giornale di Metafisica>> 24 (1969) pp. 255-278.

* M. VIDAL, *La comunión trinitaria y el diálogo ético en la sociedad secular*, en <<Estudios Trinitarios>> 36 (2002) pp. 421-466.

* J. VIVES, *La Trinidad de Dios en la teología de la liberación*, en <<Estudios Trinitarios>> 31 (1997) pp. 111-133.

6.4. OBRAS DE DOCUMENTACIÓN.

- * T. ÁLVAREZ, *Amistad*, en E. ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona 1983.
- * H. BALZ-G. SCHNEIDERS (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vols. I-II, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 1998.
- * CONCILIO VATICANO II, *Documentos*, B.A.C. Minor, Madrid MCMXC.
- * CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación*, BAC Documentos, Madrid 1986.
- * S. DE FIORES-T.GOFFI (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo 2000⁵.
- * S. DE GUIDI, *Amistad y amor*, en *Diccionario teológico Interdisciplinar I*, Sígueme, Salamanca 1982.
- * E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1997.
- * J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 1 y 3, Ariel Referencia, Barcelona 2001 y 1998.
- * G. KITTEL-G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vols. I, XIV, Paideia, Brescia 1965, 1984.
- * M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, S.Pablo, Madrid 1997.
- * T. VIÑAS, *Amistad*, en A. APARICIO (dir.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Claretianas, Madrid 1989.
- * J. WERBICK, *El Dios trinitario como la plenitud de la vida*, en TH. SCHNEIDERS (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, pp.1120-1217.

6.5. TESIS DOCTORALES.

- * A. MORALES, *Lo específico de la experiencia de Dios en el Cristianismo Latinoamericano según Leonardo Boff*, Pontificia Univ. Gregoriana - Inst. Espiritualidad, 1976-77.
- * M. SANDRINI, *Evangelizar hoje segundo a Teologia da Libertação de Hugo Assmann e de Leonardo Boff*, Univ. Pontificia Salesiana. Faculdade. de Teol. 1977.
- * J. GUTENBERG, *Die befreiende Gnade in der welt: gnadenlehre und Befreiungs Theologie bei L. Boff*, Univ. Mainz. Fac. Theologie 1982.
- * C. FLECHA GARCÍA, *La reacción valorativa frente a la amistad*, Tesis Doctoral, Departamento de Pedagogía Experimental. Facultad de Filosofía y CC. de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1984.
- * J. GUTENBERG, *Der arme in der Befreiungstheologie des Leonardo Boff*, Univ. Mainz. Fac. Theologie 1984.
- * P. LISZKA, *Eklezjogereza wujeciu Leonarda Boffa*. Univ. Lubelski 1985.
- * R. NANN, *Magnificatauslegung bei. Leonardo Boff*, Univ. Freiburg 1985.
- * L. M. SANDER, *Jesus o Libertador: a Cristologia da Libertação de Leonardo Boff*. Basel, Suíça Fac. Teol. da IECLEB, 1985.
- * I. DIAS DE OLIVEIRA, *Trindade e Libertação em Leonardo Boff*, Pont. Facoltà Teologica dell' Italia Meridionale, 1985-86.
- * A. DIETRICH, *Gnadenlehre und Sabramentenlehre nach Leonardo Boff*, Univ. Freiburg, 1986.
- * A. C. MELO MAGALHÃES, *Christologie und Nachfolge: eine systematisch - ökumerische Unter suchung zur Befreiungs-christologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino*, Hamburg, Verlag an der Lottbeck, 1986.

- * P. HOULLEBERGHS, *Leonardo Boff: een situering, presentatie en interpretatie van zijn ecclesiologie tussen 1972 en 1981*, Katholieke Universiteit Te Leuven, 1987.
- * I. DIAS DE OLIVEIRA, *A Trindade como horizonte da Libertação na reflexão teológica de Leonardo Boff*, Napoli 1987/88.
- * R. MAGER, *Ecclésiologies et pouvoir dans le débat autour du livre "Église: Charisme et pouvoir" de Leonardo Boff*, Univ. de Montréal. Fac. de Teol. 1988.
- * K. NORDSTOKKE, *Ekklesiogenese: Konsil og Kontest, Leonardo Boffs ekklesiologi*, Oslo 1990.
- * A. C. MELO MAGALHÃES, *Christologie und Nachfolge: eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino*, Univ. Hamburg, 1990.
- * P. R. MURRAY, *Maria y el Espiritu Santo*, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Faculdade de Teologia, Belo Horizonte 1991.
- * B. KLEIN GOLDEWIJK, *Praktijk of Principe: Basisgemeenschappen en de ecclesiologie Van Leonardo Boff*. Nimegen, Univ. Publikatie-bureau KUN, 1991.
- * R. ROBERTI, *Linee di dottrina mariana nelle opere di Leonardo Boff*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", 1991.
- * L. I. SIERRA GUTTIERREZ, *El pueblo de los Pobres constructor de una libertad Libertadora en la historia*, Univ. Catholique de Louvain 1992.
- * L. ALLOÉ, *Veja Locuta*, UERJ. Fac. Comunicação Social, 1992.
- * H. BRANDT, *Gottes Gegenwart in Latei-namerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*, Hamburg, Verlag 1992.
- * L. R. RIVERA RODRÍGUEZ, *Anthopogenesis: The Theological Anthropology of Leonardo Boff*, Cambidge-Massachusetts (USA), Harvard Divinity School. Maio 1993.

- * R. VON SINNER, *Der dreieinige Gott als Gemeinschaft: Überlegungen zum Entwurf einer sozialen Trinitätslehre durch Leonardo Boff*, Universität Basel, Theologische Fakultät 1993.
- * H. GOLDSTEIN, *Theologie zwischen Politik und Poesie. Leonardo Boff als Mensch und Theologe*, Grünewald Verlag, Mainz 1994.
- * P. S. GONÇALVES, *A Igreja dos pobres nas obras de Leonardo Boff*, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, S. Paulo 1994.
- * J. ACKVA, *An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz in Westeuropäischen Kontext*, Frankfurt 1994.
- * A. STECK, *Die Befreiungstheologie von Leonardo Boff*, Abschluß der Brixner Theologischen Kurse Akademisches 1994/1995.
- * M. F. ALONGÓ, *Il discorso sul potere nella teologia della liberazione latinoamericana e nell'opera di Leonardo Boff*, Università degli Studi di Pisa, 1996-97.
- * R. ROBERTI, *Il rapporto "Maria-Spirito Santo" nel pensiero teologico di Leonardo Boff*, Pontificia Facultate Theologica Marianum, Roma 1997.
- * C. A. LAZPITA, *Boff Leonardoren eklesiologi abiapuntua eta Eliz Egiturari Buruzko dotrina*, Facultad de Teologia del Norte de España. Sede Vitoria, 1997.
- * E. R. WESTFALL, *O Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff*, Dissertação de doutorado no Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, S. Leopoldo 1997.
- * S. HARTMANN, *Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitäts theologischen. Entwürfen von J. Moltmann und L. Boff*, Peter Land, Frankfurt 1997.
- * P. A. NOGUEIRA BAPTISTA, *Diálogo e ecologia. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*, Universidade Federal de Juiz de Fora-MG, 2001.

6.6. RECURSOS DE INTERNET.

* <http://www.barcelona2004.org> Página web del Fórum Barcelona 2004 donde se recogen los resultados del IV Parlamento de las Religiones del Mundo.

*<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/benedictoXVI/enciclica/DeusCaristas...>

*<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/magisterio20%Juan%Pablo%20II/enciclicas/redemptor.htm>

* <http://www.elescoliaista.org/dios/dios05.htm>. Página web sobre la elaboración de la teología trinitaria.

* <http://filoantropologia.webcindario.com/persona.htm>. Página web de Antropología: Joseph Maria PANDOLFI, *Notes sobre el concepte de "Persona"*.

*<http://www.pue.uia.mx/docedu/revista/revistaUNO/vida.html>. Página de José Luis Inguanzo sobre X. ZUBIRI.

*<http://www.secretariadotrinitario.org/Koinon%C3%ADa.htm>. Página web con bibliografía sobre la Trinidad.

*<http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/bibliotheca.html>. Portal de la *Biblioteca Virtualis* sobre textos clásicos.

*<http://www.zubiri.net/>. Página web sobre Xavier ZUBIRI.



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Reunido el tribunal en el día de la fecha, integrado por los abajo firmantes, para evaluar la tesis doctoral de D. Manuel Fernández González titulada *El amor de amor en las relaciones Criminales* acordó otorgarle la calificación de *Solamente cum laude* (per unanimidad)

Sevilla, a 1 de diciembre de 2006.

Vocal,

Vocal,

Vocal,

Presidente,

Secretario,

Doctorando,