

LA TRINIDAD DE DIOS: UN DESAFÍO A LA COMUNIÓN Y AL COMPROMISO EN LA SOCIEDAD ACTUAL¹

Resumen

El propósito de este artículo es analizar la relación entre la fe en un Dios- Trino a partir del dinamismo de la caridad y la consecuente moral social y política. Para la fe cristiana, las relaciones con Dios son siempre relaciones con la Trinidad, lo que constituye una realidad dinámica que implica tener siempre como criterio la relación de apertura hacia los demás. En este sentido, los cristianos tenemos que tener especial atención a la situación de individualismo e insolidaridad crecientes del mundo y aprender a leer proféticamente esta realidad para construir el camino hacia la comunión solidaria y de transformación de la realidad, vivenciando la vida trinitaria en nuestra vida personal y comunitaria.

Palabras clave: Trinidad, Moral Social, Comunión, Primado de la caridad

Abstract

The analysis which this article proposes is that of the relationship which exists between faith in a God-Trinity and the moral, social, and political consequences. In the Christian Faith, the relationship with God is always the relationship with the Trinity, and thus this constitutes a dynamic reality which implies maintaining a relationship of openness towards others. In this sense, we Christians must be vigilant regarding the worldwide growth of individuality and lack of solidarity; the consequences of these being violence and dehumanization. This vigilance will guide us to the ability to read this reality prophetically, illuminate the path towards supportive communion and transform reality; leading to a presence of Trinitarian life in both our private and communitarian lives.

Key Words: Trinity, Social Moral, Communion, Charity's first place

1. INTRODUCCIÓN

La auténtica moral cristiana realiza el axioma de san Ireneo de que la gloria de Dios es la “*vida del hombre*”². Realización que por supuesto supone un camino que es necesario recorrer no sólo por parte de cada cristiano, sino de toda comunidad. Un camino que debe tener un comienzo y ese es, el hacerse consciente de lo que representa la fe y su relación con la moral (VS,n. 4). Es la búsqueda de comunión con Dios a partir de la comunión con los hermanos en el amor y el compromiso con la búsqueda del bien común, como el único camino posible de realización cristiana.

¹ Este artículo es producto de investigación de tesis doctoral en Teología titulada: “La Comunión de la Trinidad: fundamento y meta de la moral cristiana”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008

² M. VIDAL, “La moral como servicio a la causa del hombre”, *Moralia* 12 (1990) 3-29.

Esta comunión no es con cualquier “dios”, sino con el Dios uno y único, uno y trino que confiesa nuestra fe y que tiene su raíz en el judaísmo. Significa que no sólo es el Dios supremo, sino también el Dios sin par que vive en comunión. Es el señor de todas las cosas, no de unos aspectos de la vida como lo eran las divinidades de otros pueblos y culturas.

El propósito de este artículo es precisamente el de analizar la dimensión trinitaria de la moral en relación con el compromiso social. Para alcanzar este propósito vamos a seguir el siguiente proceso: primero, vamos a presentar cómo y de qué manera la Trinidad es la fuente y meta de toda moral cristiana, luego abordaremos diferentes categorías que nos ayudaran a comprender cómo la gracia es generadora de una “nueva” concepción del hombre y la comunidad como imagen trinitaria. Finalmente, se plantea desde el documento de Medellín las consecuencias de la comunión trinitaria en términos de responsabilidad y compromiso político de los cristianos en el contexto de la Iglesia latinoamericana.

2. EL MISTERIO DE LA TRINIDAD: EL AMOR COMO FUENTE Y META DE LA MORAL CRISTIANA

La comprensión del misterio de la Trinidad es fundamental para orientar la moral cristiana. Ésta es necesariamente una moral de amor y por tanto es el amor lo que constituye su núcleo central. Es el sentido que tiene la exigencia de renovación moral que propone el Concilio: “*producir frutos de caridad*” (OT, 16; GS, 38).

El fundamento de esta renovación lo hallamos en la misma Sagrada Escritura donde no sólo se habla de y sobre Dios, también se habla a Dios y con Dios, pues Dios es amor, lo que significa que es una receptividad que puede ser invocada y que se le puede escuchar; se presenta entre los hombres como un Yo que interpela y se deja interpelar³.

Esta tarea supone la comprensión de un Dios que no vive separado del mundo, sino que actúa en medio del mundo. Dios está en el mundo y este mundo está en Dios. Dios no es parte de la realidad, es lo infinito en lo finito, la Trascendencia en la inmanencia, lo absoluto en lo relativo: “*Dios está en medio de nuestra vida de forma trascendente*” (Bonhoeffer). Una “*mundanidad*” que se dice de Dios y el hombre, pero no de forma unívoca, ni equívoca, sino de forma análoga. Como dice Jüngel: “*sin analogía no se podría llegar a un habla responsable de Dios. Toda manifestación loquial que co-responda a Dios se mueve siempre dentro del horizonte de lo que permite la analogía*”⁴.

³ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 404.

⁴ *Ibíd.*, 362-363.

Se puede entender con Jüngel que el Evangelio es acontecimiento de la co-respondencia e inferir que la Trinidad está ligada inmediatamente a la realidad humana. Su revelación es histórico- salvífica, no es una curiosidad especulativa, es la explicitación de la experiencia cristiana, verificada bajo el signo de Jesucristo, el Hijo encarnado, que posibilitó semejante revelación trinitaria y su correspondiente experiencia.

Esta revelación trinitaria se sintetiza en la frase neotestamentaria “*Dios es amor*”, frase que alcanza sentido a partir de la experiencia de muerte y resurrección de Jesús. Por esta razón, el evangelista Juan comprende que deja de ser una simple frase humana cuando Jesús acontece en y entre nosotros: “*si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros*” (1 Jn 4, 12). Regin Prender ilustra esta especificidad cuando distingue el amor que tiene o entrega una persona a otra o a una causa, con la identificación plena de Dios es amor. Por lo que el amor de Dios sólo puede expresarse en el dogma de la Trinidad, pues la magnitud del amor de Dios sólo puede hacerlo Dios mismo⁵.

Como en toda experiencia concreta de amor, a pesar de la similitud, el amor siempre se articula de modo nuevo y especial en el sentido de acontecimiento salvífico⁶. Por tanto, el análisis revela la referencia que tiene la “*persona*” en el sentido de la referencia absoluta que es Dios. La verdad y el amor son también figurativos en cuanto reflejan otro amor y otra verdad. Respecto al uso de la categoría “*persona*”, es necesario hacer una precisión surgida en la línea de Karl Rahner quien advierte que no se debe exagerar la aplicación a la Trinidad inmanente⁷, en cuanto es una palabra que remite a un cambio de significado del que fue dado en la antigüedad.

Ahora bien, el supuesto de esta comprensión de Dios a partir de la analogía debe ser entonces el de un concepto unitario de la realidad: Dios en este mundo y este mundo en Dios. Es un Dios que opera en la realidad total como la más real realidad, no hay una actuación de Dios *al lado* de la historia del mundo, sino *en* la historia del mundo y del hombre que actúa. Es un Dios cercano no sólo al hombre, sino que provoca sentido en la historia del hombre desde siempre y para siempre por que es Dios el creador. Por tanto, la creación es signo visible del amor de Dios trino (Jn 1, 4.14).

Creer en Dios creador significa afirmar con confianza razonable que el hombre y el mundo no quedan sin explicación con respecto a su último origen, que el mundo y el hombre no han sido

⁵R. PRENTER, *Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis des Gotteslehre zur Christologie*, citado por E. JÜNGEL, *Op.cit*, 406.

⁶ Para profundizar en el sentido prefigurativo que tiene la palabra “*amor*” en la comprensión de “*Dios es amor*”, la obra de J. PIEPER, *El amor*, Madrid 1972.

⁷K. RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de Salvación”, en *Mysterium Salutis*, II/I, Madrid 1969, 359-445; *Curso Fundamental de la Fe*, Barcelona 1979, 167-171.

absurdamente inmersos de la nada a la nada, sino que en su totalidad tienen sentido y valor, no son caos, sino cosmos. Las consecuencias de esta fe es considerar a los hombres como hermanos, respetar y cuidar la naturaleza, que son criaturas de Dios.

Esta fe en Dios creador nos lleva también a comprender el significado de su gran bondad en la forma definitiva y plena de revelación en Jesús de Nazaret, Dios hecho hombre, Palabra del Padre que con su praxis nos muestra la bondad suprema de Dios, además de proponernos una visión cercana de Dios y el descubrimiento del misterio infinito de Dios como Padre, como Hijo y como Espíritu. La revelación en Jesús consiste en manifestar que podemos ser hijos como Él es Hijo del Padre, es decir, que podemos participar de su vida divina y ser divinizados adoptivamente.

Creer en el Espíritu santo significa aceptar con sencillez y confianza que por la fe Dios puede hacerse presente en mi interior, que en cuanto poder y fuerza de la gracia puede conquistar mi interior, mi corazón. Creer en el Espíritu Santo es adherirse al Espíritu de Jesús como nos adherimos a Él por la entrega total a Él. Es poseer el amor infinito y personal del Padre y del Hijo que ha sido enviado y reside en nuestros corazones. Es el Espíritu de Cristo Jesús y desde esta fe puedo discernir en el espíritu que ninguna jerarquía, ninguna teología que pretenda hablar del Espíritu santo puede prescindir de Jesús. Es el Espíritu santo que sopla donde quiere y cuando quiere, no se deja instrumentalizar.

La fe, por tanto, supone una adhesión en experiencia vital a Dios, al tiempo que “rompe” con los valores del mundo en la incorporación por la Gracia en la vida trinitaria, lo que nos genera un nuevo horizonte de comprensión de la realidad y la historia⁸. Es una verdad que ha sido proclamada, pensada, discutida, pero no ha sido experimentada ni celebrada conscientemente, por tanto esta “*flaqueza*” se ha impregnado en nuestras concepciones y vivencias de modo particular hasta el punto de fragmentar nuestra fe y estar “*divorciada*” de la moral. La apuesta del Concilio Vaticano II en este sentido, será entonces recuperar el sentido vital de la fe para transformar la realidad. Vivir la vida desde la experiencia vital de la gracia que nos incorpora a la vida trinitaria nos lleva a experimentar la vida en constante novedad y en perspectiva de encarnación en respeto por la legitimidad de la alteridad en relación de igualdad y amor. Es lo que propone el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando dice que Dios uno y trino constituye *el misterio central de la fe y de la vida cristiana* (n. 234). La Trinidad, por tanto, es misterio de fe y programa de vida: “*el corazón de todo el universo teológico es la comunión trinitaria. Su concreción está en la transformación antropológica*”⁹.

⁸ H. HÄRING, “La fe cristiana en el Dios trino y uno”, en *Concilium* 258 (1991), 237-252.

⁹ M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao 2000, 17.

3. ANTROPOLOGÍA DE LA GRACIA

La persona transformada trinitariamente por su adhesión a Dios-Hijo encarnado, Jesucristo, hace parte de la vida trinitaria y por eso posee a Dios-amor infinito (el Espíritu Santo) y se hace dador de amor como son el Padre y el Hijo de quienes dicho Espíritu brota. De allí se sigue que el cristiano habitado por la Trinidad¹⁰, transformado así por la gracia, debe obrar moralmente como obra el mismo Jesucristo.

Convertido en morada de la gracia el hombre se vuelve nueva criatura (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17). El nuevo ser implica un nuevo obrar y unas nuevas actitudes que Pablo las llama los frutos del Espíritu (gracia) que son- “*Amor, alegría, paz, tolerancia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza*” (Gál 5, 22-23), y que la teología reconoce como virtudes que expresan una opción fundamental¹¹.

Estos frutos de la gracia, son la expresión de la fe como respuesta libre del hombre justificado, que a partir de esta experiencia vital suscitada por Dios trino modifica la vida, porque es ese abandonarse en un Tú absoluto donde encontramos el sentido de nuestra vida y de nuestra muerte. Esta actitud de apertura y acogida de Dios rompe con los absolutismos ideológicos del poder, del lucro y en la comunidad es romper con los ídolos prefabricados para sustituir a Dios.

El Nuevo Testamento hace presente esta “*conversión*” a partir de la identidad entre el amor al prójimo y el amor a Dios. La fe provoca una acción moral en el ámbito de la responsabilidad con el otro. Cuando amamos, en realidad estamos amando al misterio, que está presente en toda realidad; al amar al otro, estamos amando al Otro (1 Jn 4, 20; Lc 10, 25-37; Jn 15, 12 ss; 17, 22ss). Tiene un carácter eminentemente social¹² que supone autonomía del hombre en el sentido de apertura a lo Trascendente¹³.

Una categoría bíblica que nos aproxima a esta relación está en 2 Pe 1, 4: “*somos partícipes de la naturaleza divina*. El hombre mediante la gracia participa de Dios y los atributos divinos. Esta idea es la que desarrolla Pablo con la idea de la comunión mística con Cristo (1 Cor 1,30), Cristo vive en mí (Gál 2, 20-, Rom 8, 10; Ef 3, 17) y por eso, el hombre participa del

¹⁰L. BOFF, y otros, *Experimentar a Dios Hoy*, Sal Térrae, Santander 2003, 173-180.

¹¹P. FRANSEN, “Las virtudes teologales como dinamismo activo del estado de gracia”, en *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1984, 914-918.

¹²M. VIDAL, “La caridad: actitud fundamental del ethos cristiano”, en *Corintios XIII*, 1 (1977) 63-91.

¹³B. QUELQUEJEU, “La autonomía ética y el problema de Dios”, en *Concilium* 192 (1984) 191-203. A. DE MINGO K., “La vida moral y el misterio trinitario en el Nuevo Testamento”, en *Trinidad y vida moral*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, 45-67.

misterio de Cristo, de su muerte y resurrección. La participación de la naturaleza divina es una forma de expresar la transformación ontológica de la persona en hijo adoptivo del Padre y poseedor del Espíritu. Ser hijo en el Hijo.

Esta participación supone una tarea que consiste en hacerse cada vez más semejante a la divinidad hasta el punto de verificarse un verdadero cambio ontológico. Esta divinización es un don de Dios que tiene la iniciativa a partir del misterio de la Encarnación. Ireneo dice: “*el Verbo, por su infinita caridad, se convirtió en lo que somos nosotros a fin de que nosotros nos convirtiésemos en lo que él es*”¹⁴.

Este participar de la naturaleza divina se ha intentado explicar desde muchas perspectivas. Nosotros nos ubicamos en dirección personalista y global, vinculada a la experiencia religiosa de la gracia, quiere decir, la línea ontológico –personalista-social. Esto significa que participar de la naturaleza divina significa participar de Cristo Jesús y de lo que es en la Trinidad. Esta participación implica en un primer momento, un cambio ontológico en el ser humano, y en un segundo momento, lo capacita para vivir a semejanza de Cristo. Cambio que posibilita al hombre a tener los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2, 5-11; 1 Cor 2, 16), y significa que la participación divina se da en términos de comunión personal con la Trinidad y desde esta comunión se asume la responsabilidad y compromiso con el otro en procura de formar comunidad.

En la experiencia de nuestra fe comprendemos que Dios se ha revelado en Cristo Jesús como un ser que sólo existe proyectándose más allá de sí mismo, como eterna comunicación y permanente auto-donación en amor. El Padre es el infinito auto-desbordamiento originante de sí mismo, lo que inevitablemente genera un auto-desbordamiento infinito originado, de esta manera resulta en términos cognitivos su Paternidad y su Filiación, de manera que amando el Padre y amando el Hijo surja el Amor substantivo, el Espíritu Santo en Dios, como identidades distintas en la unidad de su ser Dios. Para el hombre esta realidad de Dios significa también, de manera proporcional, amar radicalmente, auto-donarse permanentemente, comulgar abiertamente es vivir la intensidad del amor (Lc 6, 35).

Cuanto más sale uno de sí mismo, comulga con otro y se da. Amar es dejar acontecer a Dios en la vida. Y dejar acontecer a Dios en la vida es divinizarse y permitir que Dios se humanice. Rescatar esta experiencia de proximidad con Dios y de Dios con nosotros y descubrirla en nuestra existencia actual es la tarea en parte de este artículo. En principio la vida de la gracia y

¹⁴ San Ireneo, *Adversus Haereses* I, 5 Prol.: PG 7, 1120.

con ella la filiación divina es abierta para todo hombre, no sólo para el cristiano. Jesús mismo rompió con esta restricción (Lc 10, 29-37).

Otra categoría teológica importante de profundizar es la de la filiación divina, la cual debemos comprenderla dentro del contexto del mismo Jesús como una relación íntima “*Yo y el Padre somos uno*” (Jn 10, 30). Su filiación es única (Mc 12, 6), los hombres nos convertimos en hijos de Dios al adherirnos a Jesús Dios Hijo, Jesús en cambio lo es desde la eternidad (Lc 2, 49; Mt 5, 44. 45; Lc 20, 36; Jn 1,1; 1, 12-13). Esta filiación especial “*ejemplar*” en Jesús de Nazaret que experimentó a Dios como Padre y se sintió Hijo amado hasta el punto de afirmar su identidad plena con el Padre se comprende en toda su dimensión cuando reflexionamos sobre la *complacencia* del Padre. El Cristo de la fe llama a Dios Padre porque Él es el Hijo, es Dios-Hijo de Dios-Padre y su relación es de Padre a Hijo, pero de Dios a Dios porque Él y el Padre son uno solo.

Pablo fue quien convirtió la filiación del hombre en tema teológico. L. Cerfaux, especialista en teología paulina decía: “*la filiación, en el sentido paulino, es siempre natural, en el sentido de que no sólo es un acto jurídico de Dios, sino que nos crea en el orden espiritual glorificándonos realmente*”¹⁵. Esta filiación en Pablo es definitiva y tiene el mismo carácter de ontológico que presenta Juan en 1 Jn 3, 1-2. Pablo dice “*todos aquellos a los que guía el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios*” (Rom 8, 14; 2 Tim 1, 7).

Toda esta presentación puede ser fruto de una abstracción metafísica surgida de los datos de la Sagrada Escritura, pero la categoría más cercana a esta experiencia es la de la amistad en tanto que es un término que ofrece una serie de características como presencia, diálogo entrega, gozo, comunicación y plenitud, por eso esta relación amorosa puede expresarse como plenitud en la gloria¹⁶.

Para finalizar esta parte del artículo que tiene su fundamento, como puede advertirse desde el comienzo de la exposición, en la “*circularidad hermenéutica*” entre la Trinidad histórica y la Trinidad inmanente¹⁷, a manera de identificación como lo formuló Rahner¹⁸. El Concilio Vaticano II presenta en la Constitución *Dei Verbum* esta circularidad en la estructura misma de la Revelación (2-6). Pero la manera más novedosa de presentar esta relación se encuentra en el Decreto *Ad gentes* (n. 2).

¹⁵L. CERFAUX, *El cristiano en la teología de san Pablo*, Bilbao 1965, 299.

¹⁶ FLICK, M y ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 385.

¹⁷ M. VIDAL, *Op. cit.*, 2000, 56.

¹⁸K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado ‘*de Trinitate*’”, *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 105-136. 117.

4. COMUNIÓN TRINITARIA EN LA ECLESIALIDAD: RESPONSABILIDAD SOCIAL Y POLÍTICA

En este punto encontramos una inspiración directa en el documento de Medellín que nos pone ante la exigencia de pasar del argumento de lo discursivo, al del compromiso, por eso la atención está en el “*Medellín Kerigmático*” como lo llama C. Boff respecto del “*Medellín histórico*”, por cuanto toda la propuesta de Vaticano II de una Iglesia *dentro* del mundo que a la luz de la fe y de los signos de los tiempos, la Iglesia de América Latina asumió de verdad esa responsabilidad definiéndose como una Iglesia social: profética, pobre y liberadora (Medellín, 4-6).

Desde esta perspectiva la vida del cristiano se presenta, como ya se ha expuesto en la primera parte, como una comunión de sentimientos con el Hijo (Mt 6, 10; 26, 42): donde se establece que para entrar en el Reino de los cielos es necesario realizar el beneplácito del Padre (7, 21), que pasa por una profunda transformación interior dirigida a adquirir las cualidades morales de Cristo (11, 29). Esto crea una nueva relación familiar (12, 50). Todo ello pone de manifiesto el carácter afectivo de la relación del discípulo con Jesús y con su Padre: se trata de realizar su deseo para complacerlo en todo. El actuar del discípulo es Cristo como un diálogo personal del amor filial con Dios. La vida moral del cristiano se presenta como un desarrollo de la petición central del “*Padre Nuestro*” (6, 10), es todo un programa de vida que revela a la Trinidad como fuente del obrar cristiano (5, 48).

La Trinidad es ante todo “*comunión*”¹⁹, dispensadora de gracia, generadora de vida y de diálogo, es fuente de inspiración para las prácticas sociales. En la Trinidad santa no hay dominación, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. La sociedad que surja de este modelo tiene que ser fraternal, igualitaria y luchadora de los marginados y oprimidos hacia la liberación²⁰. Una Iglesia liberadora (Medellín, 9).

La comunión trinitaria tiene que tocar lo más íntimo de la sensibilidad moderna, renovar lo más profundo de nosotros mismos, nuestras motivaciones, nuestras razones para vivir. Desde la perspectiva del Concilio Vaticano II esta comunión trinitaria se comprende en la Iglesia como sacramento del Resucitado y de su Espíritu para establecer su relación con el mundo de manera especial continuando “... *bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18, 37), para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido (cf. Jn 3, 17; Mt 20, 28; Mc 10, 45)*” (GS 3). En

¹⁹ Esta categoría es la más recurrente en la actualidad para exponer el contenido de la fe trinitaria según G. GRESHAKE en su obra *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, 2001.

²⁰ J. MOLTMANN, “La unidad convocante del Dios uno y trino”, *Concilium* 197 (1985) 67-77.

Medellín se perfila esta comprensión a través de la “*opción los pobres*” que pone en causa en primer lugar a la misma Iglesia y en la medida en que experimental la conversión se privilegia a los pobres. Por eso establece que la “*pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo*” (n. 4c).

La Iglesia es un misterio derivado de otros misterios más fundamentales. La koinonía trinitaria también es koinonía eclesial (LG 1-4). El P. de Lubac presenta una fórmula de extraordinaria perspectiva cuando dice que la iglesia es *misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo*, puesto que en ella se cumplen todos los procesos de salvación, pero la salvación no es suya, sino que viene del Padre, del Hijo y del Espíritu²¹.

En cuanto al fundamento de la unidad de la Iglesia está precisamente en la Trinidad. Este misterio de la comunión en virtud del bautismo convoca a todo cristiano a la eclesialidad/comunionalidad, es decir a convertirse cada vez más en promoción de vida fraterna como reflejo de la riqueza de este misterio²².

Vida fraterna que no es otra cosa que la realización en el tiempo del significado salvífico de la Trinidad proclamada, celebrada y vivida como fuente y meta de la Historia de Salvación. La vida cristiana debe descubrirse entonces como don y misterio. Dar y recibir de Dios es la Buena Noticia que modela e impulsa nuestro obrar práctico. Creemos que somos capaces de dar y de recibir sin egoísmo; que tenemos esperanza de llegar a integrar la agresividad, precisamente cuando la voluntad de poder se cambie en amor sencillo y servicial como en el canto de 1 Cor 13, 1-7.

Esta centralidad del amor da lugar también a otra consecuencia: quien ama no da, sino que, ante todo y sobre todo, recibe. Por eso, en términos de moral social hay que avanzar en la consideración de la Trinidad como “*modelo*” o “*utopía*”, para explicar cómo la Trinidad crea este dinamismo de comunión en la historia y que tiene valor para los pobres en sentido de “*proyección*”, porque “*con la idea de un ‘modelo’ el interés fundamental de la teología de la liberación por ‘justificar al pobre’ queda suavizado e incluso relegado al olvido en lo que se refiere a su explicación trinitaria*”²³.

Esta última reflexión tiene consecuencias de orden práctico y teórico según Antonio González en el sentido de que es necesario fundamentar la opción hermenéutica por la “*perspectiva del pobre*”. Esta es la perspectiva que inaugura la Conferencia de Medellín. por eso reconoce al

²¹H. LUBAC, De, *Meditación de la Iglesia*, Madrid, 1980.

²²JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, 41.

²³A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación*, Salvador 1994, 91.

pobre es dador activo de la auténtica revelación de Dios, no es un mero receptor pasivo, es lo que llama Julio Lois “*la circularidad hermenéutica entre los pobres y Dios*”²⁴.

La clave entonces desde la perspectiva bíblica y en especial de la parábola del Samaritano que salvó al herido, es que precisamente este necesitado es el que le trajo la salvación. Ese romper la indiferencia le abrió la posibilidad de “*hacerse prójimo*”, es decir, de convertirse en un ser auténtico y solidario, venciendo de antemano el temor, como dice Juan: “*en el amor no hay temor, antes bien, el amor perfecto echa fuera el temor*” (1 Jn 4, 18). El único motor de toda la acción es la compasión y no el cálculo, no es el principio abstracto, sino el rostro del necesitado.

El tipo de comportamiento moral corresponde a la concepción de ese Dios que crea por amor e instituye a la persona en la libertad. Por tanto, la novedad cristiana no se encuentra en el hecho de afirmar la existencia de Dios, sino en creer, sentir que “*Dios es Amor*”. Los seres humanos reflejamos al Padre que en la Trinidad es fuente y origen eterno del Amor juntamente con el Hijo, en la medida en que somos también nosotros, personal y socialmente, fuente de amor desinteresado para los demás, especialmente los pobres²⁵.

Desde la perspectiva social una de las características que debe distinguir una sociedad fundada en criterios trinitarios es una humanidad *una, única y unificante*, en la que las relaciones humanas se establecen a partir de los valores del reino, es decir en la verdad, la confianza y la solidaridad que hace posible que todos puedan comer en la misma mesa, sin perder lo propio de cada ser como persona²⁶.

Para hablar entonces de la Trinidad como modelo de la sociabilidad humana, hay que moverse en una permanente circularidad vital de comprensión: las características de la vida unitrinitaria de Dios puede decirnos muchas cosas acerca de nuestras relaciones intersubjetivas y de la organización social, pero contemporáneamente nunca llegaríamos a intuir la vida divina intratrinitaria si nuestra experiencia evangélica y nuestro contexto comunitario y social no nos ayudaran a descubrir y valorar esas características trinitarias. El amor es “la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión” (Medellín, 5)

Esta reflexión nos plantea otra realidad en Flp 2, 1-5 como ya se ha aproximado en el punto anterior “Antropología de la gracia desde san Pablo”, en el sentido de que la fe es algo *entre* Dios, el hombre y los hombres que sienten lo único y lo mismo en Cristo Jesús. Quiere decir que lo específico de la existencia cristiana es Dios con el hombre como fundante de todo y el

²⁴J. LOIS, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986, 187.

²⁵B. FORTE, “Trinidad cristiana y realidad social”, *Estudios Trinitarios* 3 (1987) 400-411.

²⁶J. MOLTMANN, “La fuerza reconciliadora de la Trinidad”, *Selecciones de Teología* 91 (1984) 230.

hombre con Dios: lo que ocurre entre el Ser y un ser, la co-existencia de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Este *entre* es una categoría trinitaria de la cual el cristiano en cuanto miembro del cuerpo de Cristo participa también del “*entre*” intratrinitario de Dios. En este sentido la Trinidad es también hogar del cristiano como lo afirma Vidal.

6. A MANERA DE CONCLUSIÓN

La comprensión de la persona como “*donación*” y “*comuni3n*” se convierten en paradigma de la relaci3n interpersonal en la igualdad, respeto a los dem3s desde el principio del encuentro y la amistad²⁷. Tambi3n se configura en un paradigma de 3tica social cristiana. Boff plantea la reflexi3n de la trinidad como el mejor programa para la sociedad humana²⁸. En Dios las “*relaciones de origen*” no crean ning3n orden jer3rquico, sino un v3nculo de paridad entre 3nicos (Ap 22, 1).

La consideraci3n de la comuni3n trinitaria en el hombre como imagen y semejanza implica tener siempre como criterio la relaci3n de apertura hacia los dem3s. Significa mantenerse como un nudo de relaciones en permanente actuaci3n: hacia Dios, hacia sus semejantes y hacia su propio interior.

La persona s3lo es concebible como tal desde la perspectiva de la libertad y la comuni3n, y la comuni3n no es pensable sino desde la realidad personal²⁹ como comuni3n comunicativa. Esta concepci3n tambi3n es v3lida para Dios, en cuanto las tres personas se poseen a s3 mismas y a su propio poder divino, como en estricta referencia a las otras, desde y hacia las otras, s3lo perijor3ticamente. Es decir, Dios todo lo que es, es personal y todo lo personal es originariamente relativo, comunicativo, desde y hacia los otros.

El amor es el acto propio del ser persona de las personas divinas, pero con especificidades diferentes: en el Padre como fuente generadora de la v3a volitiva, en el Hijo como participaci3n de lo volitivo del Padre, y en el Esp3ritu como realidad constitutiva, substantiva de ser Amor. A su vez es porque ellas aman infinitamente que son personas y que son divinas. Sin embargo, el amor no constituye a las personas divinas como algo previo, porque en realidad, son ellas las que realizan el amor como el acto m3s propio, el acto por el que son personas³⁰. Por eso, la pertenencia de los pobres a la definici3n de Dios (Pannenberg) nos

²⁷M. OFILADA, “Hacia la Trinidad y la Amistad: el camino hacia un redescubrimiento del misterio de Dios”, *Philippiniana sacra* 33 (1998) 73-94.

²⁸L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberaci3n*, Madrid 1987.

²⁹X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid 1963, 422.

³⁰G. ZARAGAZA, “La Trinidad en el horizonte de la comuni3n”, *Stromata* 59, Argentina (2003), 113-142. 134.

lleva hacia el centro de misterio de Dios que es amor. “*Ir a Dios es ir al pobre*”³¹, de esta manera comprendemos la dimensión de responsabilidad social y de compromiso político que implica el misterio de la Trinidad como centro de la fe y de la vida cristiana. Esta es en gran parte la centralidad de las Conclusiones de Medellín.

Esta articulación entre lo teologal del misterio trinitario y lo moral en referencia a los problemas del mundo de hoy caracterizada, entre otras, por ser un mundo que se deshumaniza a partir del individualismo, la injusticia y la desigualdad, es posible cuando pensamos en la imprescindible correlación entre la dimensión moral y la vivencia del misterio³².

Finalmente, hay que decir que este artículo surge de la convicción de que la moral cristiana tiene como propósito fundamental vivir el proyecto personal y transformar la historia humana de acuerdo al Plan de Salvación de Dios (GS 35). Un ser renovado en la Gracia de Dios “*renueva*” a su vez la realidad que lo rodea. Renovación que ha de ser profética y comprometida, en la búsqueda de comunión y justicia entre los hombres³³. Lo específico de la moral cristiana está por tanto, en el modo como realizamos los contenidos de la moral, no en la moral concreta, la cual debe coincidir con la de todo hombre de buena voluntad. Esto quiere decir que lo específico está constituido por el horizonte de comprensión y vivencia de la realidad que es Jesús de Nazaret, por eso el llamado a vivir la experiencia de “*seguimiento*” debe ser un aspecto fundamental de nuestra vida de fe.

Diego AGUDELO GRAJALES

Pontificia Universidad Javeriana, Cali.

Correo electrónico: dagudelo@puj.edu.co

³¹J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1977, 167.

³²M. VIDAL, *Op. cit.*, 2000, 245.

³³*Ibíd.*, 837.