

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación [Trinitarian conception of God in the origins of liberation theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Hansen, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-21 07:11:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155686

La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo

Guillermo Hansen

La historiografía de la teología latinoamericana coloca a la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971), como el hito fundante de una nueva expresión teológica.¹ El nombre de Gutiérrez se convirtió así en sinónimo de la teología latinoamericana de la liberación, saludándose su aporte como “una *nueva manera* de hacer teología”.² Desde el punto de vista *metodológico*, por lo tanto, la obra de Gutiérrez comprende un cambio cualitativo que señala un antes y un después en el desarrollo teológico del continente. Pero si bien Gutiérrez representa la plasmación de un nuevo método teológico también es justo reconocer que, desde el punto de vista *temático*, la “Teología de la Liberación” contó con el aporte inicial de muchas otras voces que en conjunto dieron forma a esta teología. Entre estas voces encontramos la de Juan Luis Segundo que, desde su Uruguay natal, tanto contribuiría al desarrollo de los énfasis propios de esta teología latinoamericana. Por ello le fue esencial al surgimiento de la “Teología de la Liberación” el aporte que hiciese Segundo previo a la trascendente publicación de la obra de Gutiérrez; sin él toda lectura de esta teología sería incompleta.

¹ Roberto Oliveros MAQUEO. *Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976). Lima : CEP, 1977. p. 197.

² Ver Leonardo BOFF. The Originality of the Theology of Liberation. In: M. ELLIS y O. MADURO (eds.). *Expanding the View: Gustavo Gutiérrez and the Future of Liberation Theology*. Maryknoll : Orbis Books, 1990. p. 38; Gustavo GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca : Sígueme, 1973. p. 40.

La obra temprana más importante de Segundo, fruto de sus reflexiones en la década del 60, fue la serie de cinco tomos intitulada *Teología abierta para el laico adulto*. Publicada entre los años 1968 y 1972 representó una expresión clara de la teología conciliar católicorromana, aunque en un intento de partir del topos hermenéutico característico de las sociedades urbanas y secularizadas del Cono Sur.³ De los cinco volúmenes que componen la serie nos interesa en particular el tercero, entitulado *Nuestra idea de Dios* (1970).⁴ El mérito de esta obra consiste en haber detallado la necesidad de una revisión del paradigma occidental de la divinidad que incorporase la dimensión histórica-creatural como un momento constitutivo y constituyente de la esencialidad divina. No es de extrañar que dicha revisión sea formulada por Segundo en clave *trinitaria*, aunque si pueda extrañar nuestra hipótesis subyacente de que dicha formulación resultaría clave para la posterior articulación de una teología *de la liberación*.⁵

No podemos dejar de reconocer que en la obra de Segundo, como toda obra temprana, abundan las generalizaciones y no logran disiparse del todo una serie de ambigüedades e imprecisiones relacionadas a su conceptualización dogmática y sus innovaciones hermenéuticas. Algunas de ellas hemos de apuntar en forma parentética, otras serán mencionadas en la conclusión, mientras que muchas otras observaciones constituirían material crítico suficiente merecedoras de un trabajo aparte (por ejemplo, hasta que punto su entusiasmo pos-conciliar lo lleva a traspasar la barrera de lo teológicamente prudente y justificable, o la inflación a la cual es sometida la dimensión antropológica fruto de una lectura casi decimonónica del dato cristológico).⁶ Sea como fuese el motivo que nos guía en esta ocasión - a poco tiempo de su fallecimiento - nos llevará por otro camino: resaltar el valioso aporte de Segundo significado por la identificación del *paradigma trinitario* como fundamento para una teología que de cuenta del lugar que ocupa la historia y sus eventos en la identidad y vida misma de Dios.

La hipótesis que guiará el derrotero de este trabajo puede sintetizarse de la siguiente manera: la obra temprana de Segundo contribuyó de manera fundamental a componer el marco hermenéutico implícito de la "Teología de la Liberación" cuya formulación posterior a cargo de autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino desarrollaría una secuencia temática que explicitaría temas ya conjugados por

³ En los cinco volúmenes de la serie (*Teología abierta para el laico adulto*) Segundo trata cinco temas teológicos con un marcado acento "pastoral" y desde un horizonte hermenéutico que presupone la "crisis de fe" que trajo aparejado la urbanización, secularización y la concomitante anomia social en los sectores medios de muchos países latinoamericanos. Estos volúmenes son: *Esa comunidad llamada iglesia* (I), *Gracia y condición humana* (II), *Nuestra idea de Dios* (III), *Los sacramentos hoy* (IV) y *Evolución y culpa* (V).

⁴ Juan Luis SEGUNDO. *Nuestra idea de Dios*. (*Teología abierta para el laico adulto*, v. III) Buenos Aires ; México : Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

⁵ Para un estudio pormenorizado de este tema ver mi trabajo *The Doctrine of the Trinity and Liberation Theology: A Study of the Trinitarian Doctrine and its Place in Latin American Liberation Theology*. Ann Arbor : UMI, 1995.

⁶ Ver Id. *ibid.*, p. 594-604.

esta concepción trinitaria.⁷ A su vez el paradigma trinitario sostenido por Segundo significó una crítica a la idea *occidental* de Dios ya sea en su forma teísta más tardía (Iluminismo), ya sea en sus formas monárquicas más tempranas (Modalismo, Subordinacionismo). Ahora bien, sin menoscabo hacia la originalidad del pensamiento de nuestro autor, esta crítica trinitaria en verdad se ubica como un *momento* dentro del camino abierto por la recuperación del tema trinitario en general, y de la hermenéutica neo-económica⁸ en particular, que se afianza durante este siglo con distintos teólogos tales como Barth y Rahner, Kasper y Moltmann, Congar y Pannenberg, Schoonenberg y Jüngel. No diremos que todos estos autores - especialmente los Protestantes - tuvieron una injerencia directa sobre su pensamiento, pero si afirmaremos que su influencia fue mediada por la nueva teología conciliar a la cual Segundo adhirió.

En este trabajo investigaremos, por lo tanto, los contornos del paradigma trinitario presente en el pensamiento de Juan Luis Segundo y las pistas que de allí se derivan para una comprensión de la génesis *teológica* y *categorial* de la teología latinoamericana de la liberación. Huelga decir que trasciende los objetivos de esta empresa una evaluación de esta corriente teológica, como así también una aproximación más comprehensiva y crítica al pensamiento general de Juan Luis Segundo. Confiamos así en que este aporte nuestro no sólo rescate un tema que en la misma obra posterior de Segundo cede su lugar a otros de carácter más antropológico, sino que demuestre la importancia del trabajo “arqueológico” en la investigación y comprensión de las ideas que van tejiendo un sentido ante los interrogantes específicos que surgen de la historia y de la convocatoria de Dios. En definitiva, que el surgimiento de una nueva melodía siempre es precedida por un ensayo a partir de las notas recibidas de una larga tradición.

1. Razones para la recuperación de la lógica trinitaria: la identidad de Dios frente al problema de la idolatría

Segundo comienza su aproximación al tema de Dios notando la aguda observación de Karl Rahner quien señala la aparente vacuidad del papel ejercido por la doctrina trinitaria en el escenario teológico contemporáneo. Haciendo suya esta observación

⁷ La comprensión del proceso de liberación como inserto dentro del plan salvífico divino (Gutiérrez), la cruz y el sufrimiento de Jesús como la identificación y solidaridad trascendental de Dios con el pobre (Sobrinho y Boff), y la iglesia (pobre) como cuerpo de Cristo constituido en la historia trinitaria de Dios (Gutiérrez y Sobrinho) serán algunos de estos hitos temáticos que no se hubiesen desarrollado con este acento de no haber mediado la pionera contribución trinitaria de Juan Luis Segundo

⁸ Llamamos “trinitarianismo neo-económico” aquella formulación que, sobre la base de los aportes de Karl Barth y Karl Rahner, superan su tático neo-modalismo por medio de un afianzamiento de la doctrina trinitaria a partir de los eventos histórico-salvíficos narrados principalmente en el Nuevo Testamento. La economía divina, es decir, los eventos por los cuales Dios se revela como salvador y compañero de la criatura, desplaza así a un concepto formal de revelación como punto de partida. Autores que siguen esta postura son Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Walther Kasper, y en forma más tática los teólogos de la corriente francófona de la *theologie nouvelle*. Ver William HILL *The Doctrine of God after Vatican II*. (The Thomist 3/51) 1987 p 395-418, Id *Trinitarian Theology* In NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, vol XVIII Washington The Catholic University of America, 1989

Segundo señala la aparente arcanidad y supernaturalidad transmitida por el misterio del Dios trino y uno, significando una realidad divorciada y alienada de las preocupaciones y eventos que constituyen la existencia histórica concreta.⁹ No es sorprendente, entonces, que la preocupación teológica contemporánea se haya ocupado mayormente del problema de la *existencia* de Dios, mientras que la *identidad* de este Dios - que la nomenclatura trinitaria quiso una vez significar - parece haber sido empujado a los márgenes dada su irrelevancia teórica a la hora de dar respuestas a las preocupaciones existenciales y sociales contemporáneas. En la teología contemporánea el Dios triuno ocupa así un lugar metodológicamente secundario; en verdad, es un asunto de "ortodoxia teórica",¹⁰ discurso formal acarreado por la fuerza inercial de una larga tradición.

Segundo nota que hay más de una razón valedera en el rechazo contemporáneo del concepto trinitario, sobre todo si tenemos en cuenta que las mismas fuentes bíblicas no descansan en especulación alguna sobre las procesiones internas o las atribuciones esenciales de la deidad, el Dios-en-y-para-sí-mismo. Como lo confirman los estudios exegéticos contemporáneos los relatos bíblicos narran en realidad eventos, el accionar de Dios en lo temporal y su dimensión creatural. Por lo tanto el núcleo de la revelación, del *euangelion*, trata del ser humano y su transformación - como bien lo atestigua el concepto de *metanoia*, clave en el mensaje de Jesús. Aún aquellos pocos pasajes que parecen fundamentar un discurso especulativo sobre la realidad *inmanente* de Dios son en verdad expresiones doxológicas que nacen del continuo diálogo de Dios con la humanidad, esto es, de la *economía* salvífica.¹¹

De esto surge una cuestión central. Este rechazo contemporáneo del tema trinitario, se pregunta Juan Luis Segundo, ¿no se debe en parte a la aproximación tradicional al problema de la esencia de Dios en general, y al misterio de la trinidad en particular, donde la realidad de la economía salvífica no significa nada esencial para la vida e identidad mismas de Dios? ¿No será que la cuña dualista significada por la separación de lo que Dios es *in se* (lo inmanente) y la acción de Dios *ad extra* (lo económico) ha relegado al discurso trinitario de hecho a un ámbito donde definiciones substancialistas a priori determinan una suerte de trinitarianismo teísta o aún modalista, totalmente inafectado por el devenir de la historia? Distanciándose de esta postura Segundo mantendrá que la acción de Dios *ad extra* y, por lo tanto, la relación de esta acción con el mensaje y la persona de Jesús de Nazaret constituyen el núcleo de la revelación divina; más aún, que el conocimiento que de allí se deriva no refiere sólo a una dispensación económica sino a la misma esencialidad divina.¹² Son los eventos relacionados a la economía salvífica lo que revela que la esencia y el ser de Dios es amor, y que este amor tanto fundamenta como habita en forma íntima la existencia humana y su temporalidad. Agustín, en su obra *De Trinitate*, constituye para el autor uno de los

⁹ Juan Luis SEGUNDO. *Nuestra idea de Dios*. p. 8.

¹⁰ Id. *ibid.*, p. 10.

¹¹ Idem.

¹² Id. *ibid.*, p. 11.

pocos teólogos que claramente ha expresado esta noción: “Dios es amor, *ese mismo amor con que amamos...*”¹³ De esta manera la otioriedad objetiva que aún supone la concepción formal de Dios de ser una relacionalidad trinitaria postula los contornos de un Dios que está mas cerca del mundo de lo que éste se encuentra con respecto a sí mismo.

El *grundaxiom* rahneriano que afirma que “la trinidad económica es la trinidad inmanente y viceversa” parece¹⁴ establecer en el discurso de Segundo un fundamento metodológico para rescatar una concepción trinitaria que ligue indisolublemente a Dios con las estructuras de la existencia y la historia. Esto fundamenta la meta hacia la cual Segundo desea avanzar, a saber, una “*aproximación crítica al Dios de la sociedad occidental*”¹⁵ con su marcado perfil teísta, ajeno a la dimensión histórica de la existencia humana. De esta forma adopta la tesis de que las hipóstasis divinas experimentadas en lo temporal en verdad identifican las hipóstasis *dentro* de la deidad misma. Es de esta manera que la teología puede propiamente rescatar no sólo el testimonio bíblico y la intención Patrística con su estrecha identificación del ser divino con la economía salvífica, sino también marcar el único camino para comprender la identidad divina sobre la base de las dimensiones temporales contenidas en la revelación trinitaria. Antes de hablar sobre la *existencia* de Dios la teología debe esclarecer sobre *qué* Dios está intentando hablar; en otras palabras, la teología es un asunto que atañe al discernimiento sobre la *identidad* de Dios tal como ha sido revelado en la economía de la salvación. Esto constituye la primera razón para una aproximación renovada a la idea de Dios, a saber, re-aprehender la nomenclatura trinitaria sobre la base de las estructuras temporales testimoniadas en las narraciones bíblicas en referencia a las identidades hipostáticas de lo que es, sin embargo, un sólo Dios. Si este es el caso, entonces, se impone la siguiente pregunta: ¿Qué constituye el fundamento económico-material para tal *theologoumenon*? En breve nos volcaremos a la respuesta de nuestro autor.

Antes de elaborar los detalles de su hermenéutica trinitaria Segundo avanza todavía una segunda razón que fundamenta una renovada concentración sobre la economía de la revelación divina. Basándose en una aproximación socio-antropológica Segundo menciona las tendencias idolátricas propias de una constitución humana donde las formas alienadas de relacionalidad se proyectan en una imagen deforme y por lo tanto

¹³ Id. *ibid.*, p. 12. En nuestra opinión Segundo no trata en forma exhaustiva la teología trinitaria de Agustín. Por lo tanto se le escapa a fin de cuentas que es el mismo Agustín quien haya provisto a Occidente de la lógica y categorías que llevasen a una concepción dualista de Dios. La concepción agustiniana de amor que define la substancialidad divina no tiene nada que ver, más allá de la isotropía, con lo que Segundo tiene en mente - como veremos más abajo.

¹⁴ Cfr. Karl RAHNER. Remarks on the Dogmatic Treatise ‘De Trinitate’. In: THEOLOGICAL INVESTIGATIONS. vol. IV., K. Smyth (trad.), Baltimore: Helicon Press, 1966. Decimos “parece” ya que en ningún lugar de este capítulo introductorio Segundo refiere directamente a la obra de Rahner, a pesar de que desarrolla su pensamiento siguiendo esta tesis fundamental rahneriana. De los teólogos conciliares es Henri de Lubac quien se lleva la mayoría de las referencias.

¹⁵ Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 225. (cursivas en el original) Como notaremos en breve Segundo intenta establecer una estrecha relación entre la idea teísta de Dios y la génesis de las estructuras de dominación propias de las sociedades occidentales.

falsa de Dios.¹⁶ Adhiriendo a la crítica sociológica marxista¹⁷ enfatiza el terrible e intrincado pacto entre “nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios”.¹⁸ En efecto, la idea de Dios proyectada por Occidente ha sido, en parte, el resultado de la adaptación progresiva de esta cultura a las estructuras sociales pos-constantinianas orientadas hacia distintas formas de dominación. Como Voltaire señaló mucho antes de las teorías proyectivas “feuerbachianas”, parece existir una correspondencia dada por la noción misma de la constitución del ser humano como *imago dei*: si es verdad que Dios ha creado a la humanidad a su imagen y semejanza, la humanidad a su vez le ha retribuido “fabricándose un dios a su propia hechura”, escribe Segundo.¹⁹

Mientras que los modos de organización y producción económicos y sociales, junto a la superestructura cultural, parecen determinar en gran medida la *idea* de Dios dominante en un período histórico particular, es también verdad que la *realidad* de Dios no puede reducirse a un mero reflejo o proyección social. La revelación de Dios, el movimiento de Dios hacia y dentro del mundo constituye no sólo el único fundamento legítimo para el discurso teológico cristiano sino también *la* instancia crítica interpeladora de toda ideación religiosa e ideológica de una sociedad - especialmente de aquellas en el así llamado “Occidente cristiano”.²⁰

Plegando las dos razones anteriormente aducidas, una de carácter teológica y la otra socio-antropológica, Segundo revela el horizonte aporético que quiere confrontar. No es tanto el problema moderno del ateísmo (que puja con el tema de la existencia de Dios) lo que debe preocupar primariamente a la teología, sino el problema de la

¹⁶ Id. *ibid.*, p. 13. En este punto cita a Calvino, en lo que respecta a la propensión humana a la idolatría. Sin embargo Segundo no asume la misma concepción antropológica de Calvino, sino que parece adherir a la concepción clásica Católicorromana de la naturaleza humana debilitada por el pecado más que una naturaleza pervertida por el mismo.

¹⁷ La crítica de Feuerbach, sin embargo, no es mencionada, a pesar de la evidente pertinencia de la misma para el tema en cuestión.

¹⁸ Id. *ibid.*, p. 13.

¹⁹ Id. *ibid.*, p. 14.

²⁰ Id. *ibid.*, p. 15. La identificación de la “revelación” como la fuente del discurso teológico se asemeja a las posiciones típicas de la teología dialéctica y neo-ortodoxa. De hecho Segundo fue así percibido por numerosos teólogos, entre ellos Richard John Neuhaus quien lo compara en este punto con Karl Barth. Ver Richard John NEUHAUS. *A Theology for Artisans of a New Christendom: review of Juan Luis Segundo's “A Theology for Artisans of a New Humanity”*. In: *Commonweal* 102 (Julio 1975) p. 243. Se debe notar, sin embargo, que Neuhaus también identifica a Segundo con algunas posturas de la Reforma Radical. Sobre estas identificaciones ver también la obra de David TRACY. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Minneapolis : The Winston-Seabury Press, 1975. p. 242. Pero como veremos en este trabajo la concepción de Segundo con respecto a la revelación se acerca más a la postura de Rahner en cuanto a la noción de auto comunicación divina significado históricamente por Jesús, pero escatológicamente idéntico con la complitud y plenitud de lo creatural. De ahí que los límites y distinciones entre Jesús (momento culmine de la autocomunicación de Dios) y lo creatural en general sean mucho más fluidas -que las del protestantismo, al menos en su concepción barthiana.

idolatría.²¹ Segundo reconoce que el problema del ateísmo ha llegado a ser una preocupación dominante tanto para católicorromanos - especialmente desde el Vaticano II - como para protestantes - especialmente desde Bonhoeffer y su propuesta de una “interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos”, que para el autor alcanza su clímax con la “Teología de la muerte de Dios” encarnada por John A. T. Robinson, Thomas J. J. Altizer y Paul van Buren.²² Mientras que los logros de la hermenéutica contemporánea han sido teóricamente impresionantes (especialmente en lo que hace a la crítica de la idea occidental tradicional de Dios), y mientras que el intento moderno de traducir el lenguaje de la revelación a una nomenclatura inteligible es altamente valioso, para nuestro autor la teología contemporánea ha eventualmente comprometido el carácter incisivo y crítico de la revelación bíblica dado su acomodación al *desideratum* de la conciencia moderna. Es más, en su intento de contestar positivamente a las demandas de la conciencia contemporánea la teología moderna ha obviado el problema que se encuentra a la raíz del surgimiento de esta conciencia - justamente el tema señalado por los así llamados “maestros de la sospecha”.²³

Este es precisamente el caso, continúa Segundo, con este exponente culmine de la teología moderna, la “Teología de la muerte de Dios”. Segundo subraya su ingenuo positivismo: esta teología *refleja* en forma paradigmática la conciencia contemporánea

²¹ Juan Luis SEGUNDO Op cit , p 18 Es de notar, sin embargo, que la visión de Segundo hacia el final de la obra, y más aún, hacia el final de su carrera teológica, vira nuevamente hacia el problema del ateísmo En *Nuestra idea de Dios* saluda al ateísmo occidental como un momento saludable ya que “el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe”, p 226 Hay que acotar, no obstante, que este ateísmo al cual se refiere Segundo es relativo a la idea occidental de la deidad, básicamente teísta, lo que constituye un poderoso aliciente para una reapropiación de la idea bíblica y trinitaria de Dios

²² Con respecto a este punto podemos notar el error interpretativo en la que incurre Segundo al evaluar la contribución de Bonhoeffer Aquí y más tarde (Cfr Id ibid , p 156ss) apropia acriticamente la continuidad que establece van Buren entre la propuesta de Bonhoeffer y la agenda de la “Teología de la muerte de Dios” En nuestra perspectiva, más allá de lo que éstos autores hayan reclamado, la “Teología de la muerte de Dios” se halla en una oposición diametral con respecto a la hermenéutica centrada en la cruz de Bonhöffer que precisamente funda su propuesta de una interpretación “no religiosa” de los conceptos bíblicos Eberhard Jüngel ha demostrado esto en forma indirecta en su ensayo (*Vom Tod des lebendigen Gottes*. p 106ss), y más directamente en su magnum opus, *Dios como misterio del mundo*. Salamanca Sígueme, 1984 p 57ss Podemos recordar también la acertada interpretación de otro autor latinoamericano, Gustavo Gutiérrez, para quien la propuesta de interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos no señala una hermenéutica secularizada de los mismos ni un abandono del talante propiamente teológico del discurso religioso, sino que constituye un cuestionamiento radical de las nociones corrientes de Dios estructuradas en torno a concepciones de poder y trascendencia ajenos al sufrimiento del mundo (Ver Gustavo GUTIÉRREZ Teología desde el reverso de la historia In *La fuerza histórica de los pobres Selección de trabajos* Lima CEP, 1979 p 326ss) Esta observación apunta a la relevancia material de la cruz para la concepción de Dios, y eventualmente, para una conceptualización trinitaria de la deidad que tome en serio la supuesta “debilidad” y “ausencia” de Dios

²³ Este tema, central en la propuesta teológica de Segundo, sigue la tesis de Paul Ricoeur, especialmente en (RICOEUR, Paul *De l'Interprétation* Essai sur Freud París Ed Du Seuil, 1965) Estos “maestros” refieren a Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche Ver Juan Luis SEGUNDO Op cit p 22

y su configuración social al elevar como motivo estructurante de su propuesta el fenómeno moderno de la inteligibilidad de lo divino. Por este camino tanta atención prestada a la preocupación de la conciencia moderna lleva a aceptar el descarte implícito de Dios como entidad no funcional en un mundo auto referido e instrumentalmente mediado. Por lo tanto esta corriente no levanta la pregunta esencial, *praxiológica*, a saber, “¿qué está buscando o haciendo ese hombre que acepta o niega a Dios?”²⁴ En otras palabras, la pregunta referente a las tendencias idolátricas humanas.

Siguiendo con este planteo Segundo procede desde esta visión más sociológica a una pregunta más teológica: ¿ha comprendido la teología occidental contemporánea las reglas hermenéuticas contenidas en el evento de la revelación que deben guiar todo intento de articulación teológica? Con esto el autor intima que la teología contemporánea no sólo se ha rendido y acomodado a la conciencia moderna sino que también ha obliterado el carácter irruptivo y crítico significado por el movimiento de Dios hacia la criatura. Por lo tanto el mismo objeto del discurso teológico atestiguado en las Escrituras desautoriza toda acomodación positivista a los deseos y expectativas de la conciencia moderna.²⁵

La raíz dual de la crítica de Segundo, es decir, la crítica teológica fundada en la naturaleza de la identidad divina revelada en las Escrituras, y la crítica sociológica basada en la metodología de la sospecha, conforman el talante crítico de su aproximación hermenéutica que coloca al problema de la idolatría en el centro de la preocupación teológica. La negación contemporánea de una presencia trascendente en la historia refleja para Segundo la hegemonía de una conciencia instrumental que ha expulsado a la deidad de aquellas esferas que la humanidad ya ha aprendido a “controlar”. Es la praxis que esto supone, con sus respectivas estructuras de opresión y numinosidades justificantes, lo que la teología debe cuestionar. Por lo tanto desde este punto de vista el problema de Dios debe surgir no porque su *existencia* haya devenido una realidad “problemática”, sino porque la visión bíblica de Dios se ha transformado en problemática para una conciencia y praxis en particular conformada por un modo de producción y relación capitalista. Sólo cuando este punto sociológico es comprendido pueden abrirse nuevos horizontes para una correcta lectura de la representación bíblica trinitaria como crítica de la idolatría contemporánea.²⁶

²⁴ Id. *ibid.*, p. 22.

²⁵ En la caracterización que Segundo hace de esta acomodación positivista de la teología contemporánea ciertamente cunde una generalización. A pesar de que Segundo se refiere explícitamente a la “Teología de la muerte de Dios” y a la corriente liberal-Bultmanniana, también indica que esta misma tendencia positivista existe en la mayoría de las propuestas occidentales contemporáneas. Pensamos que Segundo no toma en cuenta otras expresiones teológicas noratlánticas de fuerte talante crítico que plantean preguntas similares, si no más radicales, a las de Segundo. En vistas al tema de la teología de la muerte de Dios es suficiente recordar la hermenéutica staurológica y trinitaria seguida por muchos autores pos-Barthianos, como ser Eberhard Jüngel, Helmut Gollwitzer y Jürgen Moltmann entre otros.

²⁶ A pesar de la apropiación altamente original que Segundo hace del aporte de los “maestros de la sospecha”, debe reconocerse también que la aproximación del autor al problema del ateísmo adolece de

Si bien la teología contemporánea, dado que no ha cuestionado las premisas sociológicas y psicológicas que convergen en el ateísmo, parece acomodar su idea de Dios a la realidad de la conciencia secularizada, cabe notar que esto no ha ocurrido sólo debido a un desacierto en las mediaciones socio-analíticas sino también debido a un desacierto en la hermenéutica teológica misma del dato bíblico. El problema de la supuesta existencia de Dios debe por lo tanto ser formulado en correspondencia a la naturaleza de su objeto: ¿de qué Dios se trata?, ¿cómo se revela?, ¿dónde? Tocamos aquí el tema que más interesa a Segundo, a saber, el problema de la *identidad* de Dios. Ahora bien, la formulación de la pregunta sobre esta identidad no es ajena al lugar desde dónde se lanza; la pregunta, por lo tanto, va acompañada del discernimiento sobre el lugar hermenéutico, la condición existencial, la praxis que mejor corresponde al tema que se busca describir. Conocedor, conocido y conocimiento componen así una intrínseca unidad procesal.

Es así que Segundo enfatiza el privilegio hermenéutico significado por el lugar *latinoamericano*, lugar que conforma un horizonte privilegiado para el acceso al verdadero rostro de Dios. “Nunca tampoco en Occidente hemos estado tan próximos del descubrimiento del verdadero rostro de Dios... de una nueva idea de Dios más próxima - por fin - a la Revelación cristiana”, Segundo acota.²⁷ Pero si la dimensión contextual de la circularidad hermenéutica ocupa un lugar tan central en la propuesta de Segundo, ¿cómo es que este dato se conjuga con su preocupación central, a saber, con la *identidad* del Dios revelado en el testimonio bíblico? En otras palabras, ¿por qué los postulados de la sociología del conocimiento son particularmente relevantes para el conocimiento teológico? Puesto de otra manera: ¿cuáles son las razones teológicas que hacen de estos factores sociológicos datos teológicamente importantes? Para Segundo, en definitiva, no es suficiente señalar la potencialidad heurística encerrada en distintos horizontes contextuales sino que debe asimismo establecerse en forma firme la correlación existente entre la perspectiva contextual y el objeto al cual se aplica - y deriva - una perspectiva. En otras palabras, el evento que denominamos Dios debería tener una participación en lo temporal²⁸ y, más específicamente, se debería comunicar de alguna manera a sí mismo a través de ciertas configuraciones temporales si es que las

otras dimensiones fundamentales para su comprensión. Está en lo correcto cuando nota las configuraciones socio-políticas y económicas que han moldeado una conciencia secularizada; también está en lo cierto al apunta a los mecanismo deceptivos de “la carne” que se benefician de una supuesta expulsión de la deidad. Pero lo que Segundo olvida es que la naturaleza misma de la concepción cristiana de Dios, que tradicionalmente involucionó hacia una comprensión dualista y teísta, también fomentó un vacío conceptual que permitió su reemplazo por otras significaciones antropocentristas, entre ellas, el ateísmo. Ver al respecto: Michael BUCKLEY. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven ; London : Yale University Press, 1987.

²⁷ Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 51. Este tema de la circularidad hermenéutica será uno de los énfasis centrales en su obra: Juan Luis SEGUNDO. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires : Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

²⁸No utilizamos el concepto “temporal” en el sentido de “temporario” sino como aquello que es propio del tiempo, de la historia, de lo contingente, de la existencia.

condiciones de la existencia son supuestamente un factor crítico en el conocimiento teológico.

El problema de la identidad de Dios, por lo tanto, implica no sólo agudizar o purificar ciertas habilidades gnoseológicas estimadas como apropiadas para aprehender tan vasto misterio sino que, sobre todo, implica un momento previo que no sólo es sociológicamente medible sino también teológicamente requerido: un compromiso ético, una *praxis*. Segundo construye su argumento teológico sobre la base del texto de Juan 3:19-21 (“La Luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque su obrar no era recto”), que para él delinean tres principios heurísticos conformando una clara secuencia metodológica: a) la orientación ética significada por la acción correcta en la historia como presuposición epistémica; b) el conocimiento propio de Dios como luz u oscuridad (verdad o idolatría); y c) la declaración conclusiva sobre la existencia o no de Dios.²⁹ Este pasaje provee a Segundo del fundamento metodológico que debería constituir el camino de toda teología: lo que precede al entendimiento de la esencia divina (luz, en el texto juanino), esto es, la identidad divina, es un cierto compromiso en la historia, a saber, “realizar la verdad”. Sólo después de que esta correlación entre el hacer y conocer es establecida puede pronunciarse un veredicto concerniente a la existencia de Dios. El tema de la existencia divina, por lo tanto, constituye una conclusión sintética que sigue a los dos pasos previos correspondientes a una *praxis* y una identificación. La teología, por lo tanto, debe articular la manera en que Dios se manifiesta a sí mismo, la manera en que Dios existe en vistas a disipar representaciones idolátricas, alienadas o deformadas de la deidad.

Es así que la teología contemporánea ha obviado el problema principal que se desprende de los evangelios mismos, a saber, una crítica de la *praxis* del sujeto moderno que parece haber perdido todo sentido y noción del Dios verdadero. Sobre esta base Segundo juzga que los documentos de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín ha conformado su concepción de la divinidad al retrato bíblico de un Dios que es encontrado y conocido en la historia. Si bien es verdad que las formulaciones de Medellín permanecen en muchos puntos bastante oscuras,³⁰ no obstante señalan un horizonte donde Dios es percibido como tal en medio del cambio histórico y, sobre todo, en medio del compromiso con la tarea de la *liberación*. Estos eventos históricos, que Medellín identifica con los “signos de los tiempos”, apuntan a la presencia de la trascendencia en la immanencia; y es desde estos eventos que se lanza una crítica de las

²⁹ Juan Luis SEGUNDO. *Nuestra idea de Dios*. p. 18.

³⁰ Segundo nota algunas de las discrepancias en la imagen de Dios formuladas en los diferentes documentos de Medellín. Por ejemplo, en referencia a la aproximación acrítica que hace Medellín hacia el fenómeno de la religiosidad popular, Segundo observa que todavía encontramos allí una imagen de Dios que puede llegar a justificar “la privacidad, fuente del individualismo, donde la fe sólo queda ligada a la salvación personal y a la exigencia de una moral individualista; un Dios cuya providencia justifica la pasividad y la resignación; un Dios de las devociones y sacramentales que llevan a un semifatalismo....” Id. *ibid.*, p. 26.

configuraciones sociales dominantes, idólatras en su constitución. Para nuestro autor esta concepción se encuentra en correspondencia básica con la identidad del Dios de Jesús tal como es revelado en la historias narradas por las Escrituras, marcando de esta manera una situación “diametralmente opuesta” a la propuesta de la “Teología de la muerte de Dios”.³¹ Segundo se propone continuar en la senda indicada por Medellín, pero con la intención de explicitar aquello que en Medellín es solamente insinuado. De esta forma su cometido es completar el viaje de Medellín “desde Dios a la liberación con la vuelta de la liberación hacia una idea liberadora de Dios”.³² En otras palabras, se trata de precisar sistemáticamente lo meramente enunciado y evocado.

En efecto, si Medellín buscó la voz y el rostro de Dios dentro de las coordenadas de un compromiso pastoral con la transformación social del continente, esto es, dentro de una praxis de amor que medie “el auténtico rostro de Dios”, la tarea delegada a los teólogos consistirá en articular en forma más acabada esta idea de Dios presente en Medellín. El hecho de que Segundo se abocó a esta tarea siguiendo una nomenclatura trinitaria, indica, por lo menos, dos cosas importantes: en primer lugar la percepción de Segundo de que es la idea trinitaria de Dios la que domina, al menos en su función regulativa, los documentos de Medellín - documentos que dieron su aval a la dirección emprendida por la “Teología de la liberación”; en segundo lugar que la concepción trinitaria de Dios constituiría un referente hermenéutico esencial en el desarrollo mismo de los temas que caracterizarán a esta corriente latinoamericana.

2. El fundamento bíblico para la idea trinitaria de Dios: la “sociedad del amor”

(a) La postulación e incorporación de lo histórico dentro de las distinciones y relaciones hipostáticas: Dios delante, con y en nosotros.

El compromiso histórico, la praxis del amor, la liberación, constituyen para Segundo momentos y dimensiones que corresponden a la identidad misma de Dios desplegada en su movimiento y presencia en lo histórico. Como observamos la aporía representada por el problema de la idolatría es otra forma de formular la pregunta sobre la identidad de Dios; esta conforma el núcleo de la hipótesis de Segundo que su interpretación de la doctrina trinitaria busca exponer. El primer capítulo de su obra, “Dios y la historia”, explorará en primer lugar los fundamentos bíblicos para tal doctrina (principalmente de extracción juanina y paulina), para proceder luego a las fórmulas plasmadas en la era Patrística. Su objetivo principal es demostrar que la conceptualización específicamente cristiana de la deidad comprende la apropiación no dualista³³ e inclusiva de lo contingente, de lo creatural y de lo histórico como pertenecientes a una

³¹ Id. *ibid.*, p. 25.

³² Id. *ibid.*, p. 27.

³³ Entendemos por dualismo aquellos postulados ontológicos y metafísicos que parten del axioma de la existencia de dos ámbitos o esferas incommunicables e irreducibles entre sí. Tradicionalmente este dualismo se articuló por medio de la contraposición entre ser y devenir.

meta que coincide con el proceso de unificación significado por el movimiento triuno de Dios.

Segundo señala que las formulas trinitarias encontradas en la literatura paulina, de tonos doxológicos en su mayoría, buscaron remarcar la dimensión temporal de las manifestaciones hipostáticas en el contexto conformado por la experiencia del creyente y de la comunidad. De hecho la misma existencia, actividad e historia del creyente son explicados en Pablo por la relación establecida por y con el Padre, Hijo y Espíritu Santo.³⁴ En otras palabras, esta dinámica trinitaria es lo que constituye lo que Dios es como *Dios*, y lo que a su vez funda, sostiene y recapitula lo temporal. Ante la ausencia bíblica de una especulación sobre una trascendentalidad dualistamente confrontada con la mundanidad-temporalidad, la pregunta que surge refiere a *lo que* es realmente revelado por la hipostatización de estas tres realidades o identidades.³⁵ Para nuestro autor la respuesta es doble: por un lado revela el *ser* de Dios, esto es, su identidad, y por el otro revela el fundamento de la *historia* como realidad objetivada y comprendida por la misma diferenciación hipostática trinitaria.

El hecho de identificar a las estructuras trinitarias presentes en las fórmulas bautismales y doxológicas del Nuevo Testamento con los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo sugieren para Segundo que desde un estadio muy temprano de la tradición cristiana las tres hipóstasis eran igualmente reconocidas como divinas. Por lo tanto la formulación dogmática patrística es nada más ni menos que el esfuerzo de explicitar lo que ya ha sido registrado y experimentado en torno a los eventos que conforman la vida y muerte de Jesús, a saber, que Dios es el fundamento de la existencia creatural y su historia, que Dios ha ligado su propio futuro con la historia de esta otroriedad a través de Jesús de Nazaret, y que Dios continúa transformando y actuando en la historia tanto en sus eventos objetivos como en el procesos de su interpretación. La nomenclatura hipostática, por lo tanto, tuvo como origen no tanto la necesidad de desentrañar los misterios arcanos de las operaciones y distinciones *internas* de Dios sino dar una articulación coherente al testimonio bíblico de un Dios que funda, habita y actúa en la historia. Los relatos bíblicos, Segundo escribe,

*no dan definiciones esenciales ni entran en explicaciones teológicas: se limitan a revelar la existencia y la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la valoración y transformación de nuestra historia. Eso era lo que realmente importaba. A Dios y a nosotros...*³⁶

³⁴ Id. *ibid.*, p. 29s. Segundo nota acertadamente que en este nivel neotestamentario todavía no está delineado claramente la concepción de las *relaciones* entre las tres identidades hipostáticas, el tema de la *unidad* divina, y el *status* divino conferido al Hijo y al Espíritu Santo. Es esto a lo que se abocan las definiciones patrísticas posteriores.

³⁵ Es necesario señalar que Segundo no persigue clarificar el *concepto* de revelación, sino su contenido. Presumiblemente, como en Barth o Rahner, el evento en sí es lo que define su contenido.

³⁶ Id. *ibid.*, p. 78.

De acuerdo con la interpretación que Segundo hace de Pablo, y enfatizando especialmente el testimonio de Pablo en el Areópago (Hechos 17:23-31), dos fases revelatorias pueden ser construidas sobre esta base: una relacionada con la historia de Yavé e Israel, y la otra con Jesús y su comunidad. En el primer caso la categorización cristiana de *Padre* - que sigue el uso judío tal cual se refleja en las palabras de Jesús - sintetiza la historia de la revelación en el marco de la Alianza con Israel y da testimonio del horizonte apriorístico y trascendental que apunta a una realidad, Dios, que yace *antes* de nosotros.³⁷ Este antes, por supuesto, no es simplemente una categoría temporal sino una formulación onto-existencial que señala el fundamento de la creación en general y de la historia en particular: es la realidad, el Dios en quien “vivimos, nos movemos y existimos”.³⁸ Lo que Dios crea, por lo tanto, no es una realidad estática, tampoco un espacio absoluto, separado y determinado por su propia autonomía - como fue definido en la concepción neoescolástica de “naturaleza pura”. De hecho la obra de Dios Padre es “el primer elemento constitutivo de la historia humana”,³⁹ situando la otioridad de la creación y de la humanidad dentro de una historia cuya teleología es determinada por la plenitud misma (escatológica) de Dios. De esta forma el ámbito de la inmanencia ha sido destinado por la deidad como ámbito propio para la existencia de lo creatural, aunque siempre mantenido y penetrado por el mismo amor que causó su génesis.

Si el Padre constituye el primer momento como Dios antes de nosotros, la vida y muerte de Jesús comprende un segundo momento revelatorio significando una ulterior dimensión del ser y la existencia de Dios, a saber, aquella de Dios *con* nosotros.⁴⁰ La identificación cristiana de Jesús como cumplimiento y plenitud de las esperanzas y expectativas profético-apocalípticas sobre el Emmanuel constituye un momento culminante que identifica con profundidad y realismo la presencia de Dios en una instancia concreta de lo temporal. Si en el Antiguo Testamento una cierta ambigüedad todavía permea los contornos de la intimidad de Yavé con su creación - en parte debido a los atributos de santidad y trascendencia - esto es disipado con la confesión cristiana de que lo Absoluto ha devenido carne en la historia. Dios no está próximo a la historia sino total y definitivamente *en* la historia, derrumbando así los muros que parecían separar lo sagrado de lo profano. La intimidad divina con la historia comprende “el segundo elemento constitutivo de la historia humana” que expone no tanto la invasión de la historia por lo sagrado sino la invasión de lo sagrado por parte de nuestra historia. Segundo escribe, en esta línea, que “Dios con nosotros, seriamente y hasta el fin, significa que libremente ligó su destino a nuestra historia”.⁴¹

³⁷ Id. *ibid.*, p. 31.

³⁸ Id. *ibid.*, p. 32.

³⁹ Id. *ibid.*, p. 36s.

⁴⁰ Id. *ibid.*, p. 38.

⁴¹ Id. *ibid.*, p. 41.

El referente puntual y concreto significado por la presencia del Hijo en y a través de Jesús también señala que esta revelación ha de asumir el inevitable dinamismo de la evolución con la concomitante limitación energética, espacial y temporal de toda concreción objetiva. Por esta razón a la revelación del Dios con nosotros le sucede la revelación de Dios *en* nosotros, es decir, Dios el Espíritu Santo.⁴² El rol del Espíritu Santo es, como lo indica el evangelio de Juan,⁴³ la de recrear en todos los tiempos las mismas buenas nuevas del mensaje de Jesús desde el interior de la historicidad humana. Para Segundo el Espíritu Santo es la voz de Dios que se expresa “al ritmo de la historia”, develando el valor y sentido de la historia contemporánea y las señales de la habitación de Dios en el espacio y tiempo.⁴⁴ El Espíritu, por ello, constituye la tercera y última dimensión de la identidad divina, origen, sostenedor y finalidad de la historia humana.

La nomenclatura trinitaria intenta de esta manera develar, por un lado, que la vida y el futuro de Dios están indisolublemente ligados a la historia humana, y que, por el otro, la historia humana constituye una dimensión hecha intrínseca de la vida y ser de Dios. Sin embargo en vista de la marcada tradición monoteísta Cristiana, de raíces judías, además del encuentro con la cultura y filosofías medio- y neo-platónicas, surgieron en la iglesia una serie de preguntas que superaban las respuestas iniciales dadas por las fórmulas doxológicas y bautismales del Nuevo Testamento. Se destaca entre ellas la pregunta sobre la relación existente entre la supuesta *unidad* y *trinidad* de Dios. En efecto, ¿qué debe entenderse por unidad divina cuando los textos canónicos atestiguan de una triple *distinción*, más tarde denominada *hipostática*? Antes de explorar la codificación patrística de este problema Segundo esboza la concepción de unidad que transmite el dato bíblico, a saber, la idea del *amor* como comunidad o sociedad.

(b) La unidad y trinidad de Dios: la sociedad de amor que surge de las relaciones entre Jesús, el Padre y el Espíritu Santo

Para Segundo ha sido sobre todo la realidad de Jesús - su mensaje y persona - lo que llevó a la concepción particularmente cristiana de la divinidad.⁴⁵ Este hecho motivará primero la pregunta sobre la supuesta identidad esencial entre “Dios” y Jesús, y en segundo lugar la distinción entre Jesús y su referente trascendente. Preguntas de talante muy similar surgieron también en la era patrística a raíz de la experiencia comunitaria-ecclesial adjudicada en su fundamento al Espíritu Santo.⁴⁶ Un tratado sistemático de la concepción trinitaria debe por lo tanto comenzar describiendo los “datos fundamentales” contenidos en la representación evangélica de Jesús. Para Segundo la primera

⁴² Id. *ibid.*, p. 42.

⁴³ “Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa...” (Juan 16:12-13a).

⁴⁴ En este punto Segundo parece seguir la hermenéutica subjetivista occidental de lo pneumatológico, donde el Espíritu Santo cumple - como factor de unión entre Padre e Hijo - el papel de comunicador del logos objetivado en el Hijo. Sin embargo Segundo también es consciente de las dimensiones históricas del Espíritu que superan la visión occidental más acotada.

⁴⁵ Id. *ibid.*, p. 80s.

⁴⁶ Cfr. Gregorio de Nazianzo.

característica que debe observarse en los evangelios refiere a la identidad conferida a Jesús a partir de la estructura *relacional* significada por su evocación de la trascendencia como *Padre*.⁴⁷ El autor nota, antes que nada, que la identidad relacional expresada por esta alocución refiere más a la noción de una continuidad que de discontinuidad entre los dos sujetos involucrados. Es cierto, Padre e Hijo están también diferenciados al punto tal de poder considerárselos casi como distintos sujetos. Pero más que una distinción *sustancial* es una distinción *relacional* de lo que aquí se trata. En armonía con el argumento clásico de Atanasio, Segundo aduce una prueba derivada del análisis semántico: que Dios sea llamado Padre en su relación con Jesús implica, de hecho, que la paternidad aquí esbozada incluye una relacionalidad intrínseca que no sólo denota una identidad hipostática (paternidad) sino que tiene en Jesús y en su filiación el contenido de dicha relacionalidad. La divinidad percibida en esta óptica denota una *dinámica relacional* cuyos polos son dos sujetos que en su mutua interdependencia hacen de la forma sustantivada *Dios* un *atributo* de la relación entre los sujetos.⁴⁸

El evangelio juanino, especialmente en su prólogo, avanza esta idea de la unidad substancial entre los dos sujetos sin colapsar las identidades hipostáticas. Segundo mantiene que la distinción establecida entre el Padre y el Hijo, sin olvidarnos del Espíritu, no puede ser atribuida a una distinción en el ser o a una adjudicación de esferas particulares de actividad. De otra forma fundamentos esencialmente diferentes podrían ser igualmente atribuidos a cada persona - como los arrianos argumentaron en su disputa con Agustín. La distinción propuesta por Juan (y los sinópticos) apunta en la dirección de una distinción que es propia a la misma identidad esencial de Dios.

De esta manera mientras esta distinción entre hipóstasis no es retroactivamente aplicado a una distinción de esencias - de ahí la posibilidad de argumentar por una unidad del ser - también es un dato bíblico insoslayable el que Jesús y la trascendentalidad llamada Padre denotan dos *sujetos* distintos, amén de su distinción con respecto a un tercer sujeto, el Espíritu. Dicho de otro modo, las palabras de Jesús expresadas en Juan 10:30, “el Padre y yo somos *lo mismo*,” no dan indicios para una lectura modalista o sabeliana desde el momento en que aquí no se aduce que sean una manifestación de *lo mismo*, sino que constituyen sujetos que en su *relacionalidad* expresan la substancialidad divina. Segundo nota que la referencia de Juan a la reivindicación hecha por Jesús de unidad con el Padre emplea un artículo neutro (egò kai o patér *én* esmen) indicando así una identidad de esencia, propiedades y atributos, y no la singularidad de un sujeto.⁴⁹ “El Padre” y “yo” se conjugan en un “nosotros”; y este nosotros constituye a la sazón

⁴⁷ Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 80ss.

⁴⁸ Segundo escribe: “...si ya no estuviese estereotipado el castellano en estas materias, deberíamos señalar con artículo al Padre y con minúscula el uso substantivo *Dios* como nombre común, indicando un atributo del sujeto.” Id. *ibid.*, p. 81-82.

⁴⁹ Id. *ibid.*, p. 84.

el sujeto del verbo “somos”. De esta forma Segundo subraya que la identidad sustancial o esencial del sujeto no implica la reducción de un sujeto al otro. Su unidad está dada por su relación, una relación de amor mutuo.

Al encarar de esta forma el tema de la trinidad de Dios, es decir, sobre la base de la relación entre tres sujetos o agentes revelados en la economía salvífica, Segundo permite discernir aquello que debe predicarse de la deidad del Dios trino. Mas allá de la figuración neotestamentaria sobre la *colaboración* íntima y mutual entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, es decir, mas allá de la comunidad de amor aquí revelado, nada podemos saber acerca de la esencia íntima de lo divino. El contenido de la auto-comunicación trinitaria de Dios constituye por lo tanto el referente para la comprensión de la esencia y ser de Dios como *amor* (*agape*). El amor es, en efecto, la categoría utilizada por la tradición juanina en las pocas instancias en que se refiere a la identidad esencial de Dios;⁵⁰ también constituyó una categoría central en el desarrollo del pensamiento trinitario en Occidente a partir de Agustín.⁵¹ Pero contrariamente a cómo ha sido interpretado en la tradición occidental Segundo acota que el amor significado por Dios, tal como es reflejado por el testimonio evangélico, no es acomodable a una metafísica de las *esencias* de corte heleno, sino sólo conjugable en términos de *acción*.⁵² De esta manera el Dios trinitario no es la materialización en el tiempo de una esencia inmutable sino la acción o el evento llamado *amor*. Siguiendo la referencia juanina Segundo concluye que la unidad entre el Padre y Jesús no está fundada por su participación igualitaria en una *substancia* llamada amor, sino en el acto del amor mutual cuya identidad es dada por la misma forma que ésta adquiere. Es más, esta acción también incluye la realidad creatural a quien este amor le es infundado en forma personal.

Siendo que la categoría de amor utilizada para definir la acción trinitaria que identifica a Dios es una nomenclatura analógicamente extrapolada del mundo de la experiencia humana,⁵³ Segundo se siente en la libertad de recurrir a otra categoría para significar la “esencia” de Dios, a saber, la idea de *sociedad*. Para Segundo esta idea, que busca significar aquello que sucede en el evento revelatorio, da una definición un poco más relevante para el contexto latinoamericano, sobre todo teniendo en cuenta la mistificación a la cual ha sido sometida la idea del amor - interpretado muchas veces como amor “místico” que en realidad distancia a los amantes del espacio y el tiempo.⁵⁴ El amor que Dios es, por el otro lado, no está encerrada en sí mismo sino que irrumpe dando lugar a la creación, y dentro de ella, va guiando un proceso que comienza con la evolución de la materia desarrollándose hacia síntesis energéticas más costosas cuyo pico, en la historia, la constituye la sociedad humana. De ahí que la humanidad esté

⁵⁰ Cfr. I Juan 4:8.

⁵¹ Juan Luis Segundo. Op. cit., p. 89.

⁵² Id. *ibid.*, p. 90, nota 13.

⁵³ Un tema constante en la obra de Segundo es esta referencia a la maleabilidad del lenguaje humano a la hora de expresar realidades trascendentales.

⁵⁴ Id. *ibid.*, p. 91.

llamada a ser espejo del modelo de sociedad ofrecida por la comunión entre las hipóstasis trinitarias. Lamentablemente, salvando algunas referencias al documento conciliar *Gaudium et spes*, y a la obra de Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Segundo no elabora más este tema tan promisorio que aflorará, décadas más tarde, en las propuestas trinitarias de teólogos tan disímiles como Jürgen Moltmann y Leonardo Boff.⁵⁵ El argumento de Segundo no avanza en este estadio más allá del hecho de subrayar la idea de una dimensión comunitaria “substancial” significada por la pluralidad de las “personas” contenida en la idea trinitaria. El cristianismo no se sostiene sobre una imagen de un Dios solitario o paternalista sino que, como expresa Segundo, se funda en “un Dios-nosotros como todo nosotros sobre la tierra querría ser y trabaja por ser. A pesar de todas nuestras imágenes torcidas y desfiguradas, el Dios que Jesús nos reveló es un Dios-sociedad.”⁵⁶

Apoyándose en su propio recurso hermenéutico basado en la metodología de la sospecha Segundo es prudente a la hora de clarificar los posibles malentendidos que su formulación pudiese generar, entre ellos, la consideración de la idea trinitaria de Dios como una simple *proyección* o una *antropologización* de lo trascendente. Admitamos que su afirmación citada un poco más arriba, apuntando a la realización en Dios de un deseo humano, es más que equívoco e infeliz. Sin embargo, consciente de estas posibles observaciones, Segundo argumenta que la idea de sociedad-comunidad no nace de la proyección ideal de los valores de la sociedad actual ya que ésta se funda en la idealización de lo individual y privado.⁵⁷ Si esto constituye el ideal de la realización humana no puede decirse, por lo tanto, que la metáfora de sociedad aplicado a la trinidad sea una proyección de los valores dominantes. De hecho este modelo representa, en términos ideales, exactamente lo opuesto a los valores hegemónicos; es su más radical cuestionador.⁵⁸

⁵⁵ Cfr. Jürgen MOLTSMANN. *La trinidad y el reino de Dios: La doctrina sobre Dios*. M. Olasagasti (trad.), Salamanca : Sígueme, 1983; Leonardo BOFF. *La trinidad, la sociedad y la liberación*. A. Ortiz García (trad.), Buenos Aires : Paulinas, 1986. Debemos notar, sin embargo, que el modelo social de la trinidad ya fue trabajado en las primeras décadas de este siglo por los exponentes anglosajones del neotrinitarismo económico. De las obras de C. C. J. Webb, Lionel Thornton, Leonard Hodgson y Charles Lowry rescatamos el de HODGSON, Leonard. *The Doctrine of the Trinity*. London : Nisbet & Co., 1943.

⁵⁶ Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 92.

⁵⁷ Id. ibid., p. 94s.

⁵⁸ El argumento presentado por Segundo es válido, pero carece de rigurosidad ya que no analiza en forma pormenorizada la idea de proyección presente en Feuerbach y Marx que sirve de plataforma al cuestionamiento que el autor quiere socavar. La concepción marxista de las proyecciones religiosas como conciencia invertida, por ejemplo, no significa una proyección ideal de valores o aspiraciones dominantes. Marx argumenta en su “Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel: Introducción,” que las idealizaciones o valores proyectados son mayormente aquellos que han sido derrotados, suprimidos o frustrados por las configuraciones de clase resultante del modo de producción capitalista. De esta forma si uno acepta el argumento de Segundo de que la categoría *sociedad* expresa mejor el evento contenido en la revelación trinitaria, nada impide que sigamos preguntando si esta idea no es más que la proyección de las clases (urbanas) subalternas de las ciudades helenísticas en los primeros siglos de la era cristiana.

El otro argumento que Segundo avanza tiene como referente la posible objeción de antropologización de la idea de Dios. En efecto, el postulado de Dios como amor y/o sociedad ¿no trata de codificar impropriamente lo que es de hecho una realidad trascendental más allá de la comprensión humana? Segundo contestará que el problema en esta argumentación lo constituye su presuposición teísta, es decir, la determinación apriorística que cataloga a la deidad como una realidad apofática y trascendental, dualistamente excluido de todo devenir y contingencia histórica. Esto no es nuevo, sino que se funda en aquella sospecha metafísica que la teología occidental ha heredado de la epistemología racionalista neoplatónica de Plotinio y su sistematización teológica a cargo del Pseudo-Dionisio,⁵⁹ que luego alcanza su cúlmen con Santo Tomás y su principio analógico: la razón y el conocimiento alcanzan a Dios precisamente al llegar a la conciencia de su finitud por medio del conocimiento de la causa increada de todo lo creado. Es por lo tanto la negación de lo finito lo que lleva a lo infinito.⁶⁰

Por ello si de alguna antropologización debemos hablar es de aquella que surge de las premisas epistemológicas como de los valores que inundan la mente moderna; no hay antropomorfismo mayor, nos dice Segundo, que “querer conocer un Dios *fuera del mundo*, pensándolo con los procedimientos que aplicamos a las cosas que integran el universo.”⁶¹ Este presuposición epistemológica está enraizada a su vez en una profunda motivación egocéntrica y autojustificatoria. De hecho, toda búsqueda de una realidad metafísica trascendente, de un ser en-y-para-sí, encierra un rechazo al conocimiento y encuentro con un Dios concreto y personal que *interpela* a la existencia de manera absoluta.⁶² Tener un Dios demasiado cerca de lo temporal, del mundo, amenaza a la criatura que se repliega en sí misma. Una idea teísta de Dios, concluye, es la que mejor se ajusta al deseo tan humano de escapar a sus responsabilidades en un mundo compartido con semejantes y, agregaríamos, especies no semejantes. Dios es, en definitiva, un llamado que invita a la humanidad a participar de esta sociedad o comunidad de amor, revelado en las distinciones hipostáticas, y realizada en la creación y en la historia de manera diversa.

(c) El precedente patrístico para una concepción no dualista de la trinidad

Antes de la aceptación en Occidente de la nomenclatura nicena varios fueron los intentos por exonerar a Dios de los avatares de la creaturalidad y de la historia, aunque todos ellos con una misma presuposición: la insistencia sobre la unidad sustancial de Dios a costo de su trinidad. Tal es el caso del Modalismo y el Subordinacionismo, que Segundo trata con cierto detalle.⁶³ Más que la descripción de estas posturas nos interesa

⁵⁹ No se puede dejar de notar como Segundo hace denodados esfuerzos para “salvar” a Agustín de esta visión.

⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 114. También señala que el pensamiento de Kant es el correlato moderno de estas premisas ontológicas elaboradas en su dimensión epistemológica: la imposibilidad de conocer a Dios.

⁶¹ Id. *ibid.*, p. 116s (subrayado nuestro).

⁶² Notar el tinte kierkegaardiano y existencialista de esta postura. Las simpatías de Segundo hacia esta corriente filosófica no dejan de notarse en su obra.

⁶³ Id. *ibid.*, p. 129.

aquí recoger las implicaciones sistemáticas y dogmáticas que Segundo deriva de las controversias trinitarias en la era patristica; éstas tendrán, a la sazón, una importancia capital en la propia posición del autor. En efecto, la intención de Segundo es recuperar el temple anti-dualista de la formulación nicena, representado por la afirmación de la co-divinidad del Hijo, como una reafirmación de la perspectiva bíblica donde la creación, el ser humano y la historia constituyen momentos intrínsecos a la identidad que Dios mismo se destina como relacionalidad hipostática trinitaria.⁶⁴

En la perspectiva de Segundo el punto central asumido sistemáticamente por las diferentes expresiones monárquicas del Modalismo y Subordinacionismo ha sido, precisamente, la idea de la *unidad* trascendental de Dios tematizado por una aproximación substancialista a la esencia divina. El *Modalismo*, por ejemplo, expuso dicha racionalidad por medio de la figura de Pablo de Samosata para quien la deidad está purificada de todo realismo histórico en lo que respecta a su comunicación esencial con la criatura. La mera *manifestación* o aparición de Dios en Jesús de Nazaret señala el carácter instrumental de este individuo con respecto al plan de Dios en general, y la esencia de Dios en particular. De hecho la elaborada conceptualización modalista entretiene, como intención fundamental, resguardar la infinita distancia que debe existir entre sustancias que son ontológica y entitativamente inconmensurables.⁶⁵ Esta concepción monárquica de la deidad, que Segundo indistintamente denomina “el dios de la razón” o el “Dios-naturaleza”,⁶⁶ también es sistematizada por la corriente *Subordinacionista*. Las comunes presuposiciones dualistas aparecen claramente en la versión arriana, donde se logra formular doctrinalmente una metódica expulsión de Dios de la historia.⁶⁷ Para Segundo este distanciamiento ontológico de Dios con respecto a la creación - expresada dogmáticamente en el rechazo a la formulación trinitaria y al *homoousios* - no sólo constituía una defectuosa innovación con respecto al testimonio bíblico sino que, también, reflejaba un deseo y proyección antropológico buscando eliminar la responsabilidad moral en la historia,⁶⁸ amén de justificar las configuraciones jerárquicas de poder.

De esta forma, Segundo continúa, la compartimentalización monárquica-Helenista del *ser* y *llegar a ser* a dos esferas distintas (donde Dios es identificado con el cielo, y el ser humano con la tierra) significa a la vez la tendencia del hombre “natural” ya sea a escapar o facilitarse “las inevitables opciones históricas” ante un Dios que convoca a la tarea y el compromiso responsables.⁶⁹ Cuando la historia es vaciada de toda presencia esencial de lo absoluto queda entonces a la merced de otras concepciones que la

⁶⁴ Ver Id. *ibid.*, p. 199, 226.

⁶⁵ Id. *ibid.*, p. 133.

⁶⁶ Id. *ibid.*, p. 138.

⁶⁷ Id. *ibid.*, p. 189.

⁶⁸ Lo que Segundo denomina “humanización”.

⁶⁹ Id. *ibid.*, p. 200s.

subordinan a una estructuración jerárquica del ser y el poder.⁷⁰ El Dios del arrianismo y modalismo en realidad exoneran a la creatura de la conformación de lo histórico a lo escatológico ya que ambas realidades constituyen esferas incommunicables entre sí. De esta forma poco sentido tiene hablar de la trinidad como una sociedad de amor que, por medio de sus identificaciones e interacciones hipostáticas, recoge a la creatura misma con su acción responsable en dicha conformación.

La hermenéutica monárquica de la deidad, con su consabido énfasis sobre la idea de unidad por sobre la trinidad, sigue constituyendo un axioma central en la teología occidental. Ella es, por lo tanto, una de las aporías centrales a ser superadas; no lo es tanto, en cambio, el supuesto peligro del triteísmo, argumento formal de aquellas formulaciones que no se aventuran a concebir la deidad a partir de las diferenciaciones hipostáticas para así llegar a su unidad. En verdad el “monoteísmo” comprende para Segundo el riesgo mayor ya que, al forzar la idea de unidad sobre la de la trinidad, se socava la originalidad del testimonio bíblico al respecto. Los relatos bíblicos que dan testimonio de los eventos reveladores señalan que el tema de la unidad de Dios sigue a la descripción de la economía realizada por la acción de las tres realidades hipostáticas.⁷¹ Sin embargo el axioma de la unidad divina que ha dominado la sistematización occidental ha significado la hegemonía de las claves hermenéuticas monárquicas-modalistas a la hora de interpretar al ser mismo de Dios; de ahí la verdadera cuña que separa las secciones correspondientes al *de deo uno* y *de deo trino* en los tratados dogmáticos.⁷² No es tanto la distinción entre estos dos conceptos lo que debe ser criticado, sino la separación de dos lenguajes que dan lugar a la presunción de la existencia de dos deidades diferentes, prácticamente incompatibles. De hecho el tratamiento previo en torno al Dios uno ya determina y condiciona, en lo que hace a su identidad substancial, las inferencias positivas que sobre el tema podrían haberse derivado desde un punto de partida basado en la mutua interrelación de las hipóstasis en la economía divina. De esta manera se impone la visión de un Dios absoluto, natural, que automáticamente deflaciona el elemento cristológico al mantener separadas de la forma más equidistante posible toda comunicación esencial entre la naturaleza divina y la realidad humana.⁷³ Así ninguna relación y comunión real, esencial, se establece entre lo eterno y lo temporal.

⁷⁰ Id. *ibid.* Segundo hace referencia al clásico estudio de E. Peterson. **Der Monotheismus als politische Forme.**

⁷¹ Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 118.

⁷² Id. *ibid.*, p. 139, nota 13.

⁷³ Con respecto a este punto Segundo levanta una pregunta esencial: de qué manera el sufrimiento y la muerte del hombre Jesús afecta a la divinidad como tal (como un aspecto comprendido dentro de la noción de *communicatio idiomatum*). Lamentablemente el tema permanece reducido a una nota al pie, por lo que carece de una aproximación más sistemática (Ver Id. *ibid.*, p. 139, nota 14). Sin embargo la cuestión será nuevamente tratada en: Juan Luis SEGUNDO. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. II/2, p. 655s, y en un ensayo entitulado “Disquisición sobre el misterio absoluto”. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 2:6 (Sept.-Dic. 1985) 209-227. Pero a pesar de que Segundo plantea la pregunta adecuada en lo que respecta a la dialecticidad envuelta en el tema de la comunicación de propiedades, sigue no obstante enfatizando los valores antropológicos asumidos y deificados más que puntualizar el hecho en su significancia para la deidad.

Por el otro lado la formulación trinitaria de Nicea introdujo ciertas reglas para la interpretación apropiada de la divinidad que incluían, como un aspecto esencial, una instancia particular de lo temporal como *locus* pleno de lo eterno: Jesús de Nazaret. En esta línea Segundo recoge una postura cara a la concepción nicena - y atanasiana -, a saber, que la creación, su historia y la humanidad no son tangenciales a Dios sino que están inseparablemente ligados con el mismo actuar y ser de Dios.⁷⁴ No por que exista algún tipo de analogía entitativa o una continuidad en la cadena del ser, sino por voluntad y decisión de Dios mismo. Esto es a lo que apunta la afirmación de Atanasio de que en Cristo nuestra carne ha sido “verbificada”.⁷⁵ En suma, la formulación nicena, al declarar al Hijo *homoousios* con el Padre, implícitamente reivindica lo creatural y temporal como una realidad configurada dentro de la interrelacionalidad hipostáticas. Este evento trinitario constituye, a fin de cuentas, tanto el fundamento como la meta de la persona humana, su libertad, y la orientación trascendental de la historia.⁷⁶ El fenómeno de lo temporal y lo humano, del espacio y del tiempo, es así comprendido como un momento de la realidad trascendental al cual y en el cual Dios se autocomunica como el amor que él es. Debido a ello un nuevo horizonte se abre ante la criatura, un horizonte dentro del cual es revelado el fundamento último y trascendente del compromiso socio-político.⁷⁷

En síntesis, Segundo concluye que su obra ha servido a la tarea de subrayar la reserva hermenéutica contenida en la formulación patrística trinitaria, y específicamente de la formulación del Concilio de Nicea. Su aporte se resume afirmando que este recuerdo y valoración de los esfuerzos hechos por la Iglesia de los primeros siglos busca “expresar claramente la idea cristiana de Dios y no poner, así, obstáculos a su riqueza potencial.” Más aún, la formulación nicena regula una idea no-dualista de Dios que esboza, para él, el concepto de la liberación humana como un proceso que no es ajeno a la identidad que Dios ha elegido para sí. En la definición eclesial por la concepción trinitaria de Dios se jugó, en definitiva,

⁷⁴ Juan Luis SEGUNDO *Nuestra idea de Dios*. p 191

⁷⁵ *Id* *ibid*, 199

⁷⁶ *Id* *ibid*, p 150 Segundo cita a una figura con mucha influencia en su pensamiento, Nicolai Berdyaev, quien afirma que “el reconocimiento de Dios como persona precedió al reconocimiento del hombre como persona La doctrina de las hipóstasis (personas) de la Santísima Trinidad desde el punto de vista del problema de la persona, ocupa un lugar de privilegio en la historia del pensamiento universal ” De esta forma la desviación o deformación que afecta a la idea de Dios puede ser rastreada a los deseos humanos de dominación sobre otros Segundo escribe “El Dios naturaleza, infinito, inaccesible, creador de un orden previo a cada existencia individual o indiferente con respecto a ella es, al mismo tiempo, la proyección y justificación de nuestros deseos e intentos de estructurar así a los demás en nuestra vida en sociedad” (*Id* *ibid*, p 153) Los factores psicológicos y socio-políticos se hallan profundamente entrelazados el superego que establece los valores y la razón fundamental para la dominación se compone de valores inculcados “desde arriba”, esto es, desde una concepción teísta de la deidad que establece un orden desde fuera de la historia (*Id* *ibid*, p 202) Por supuesto la presuposición de Segundo es que este Dios no posee ninguna realidad ontológica, siendo solamente la proyección del superego de la especie humana que racionaliza estructuras de dominación ya existentes Pero la pregunta es ¿se disipa esta lógica frente a un planteo más social, estructurado desde abajo? Cfr *Supra*

*el valor de la historia, de la sociedad, de la libertad y del mundo humanos. En efecto, se defendió la única noción de Dios coherente con la liberación del hombre. Es decir, la única compatible con la posibilidad para el ser humano de ser realmente y hasta el fin de sus capacidades, hombre, persona libre y creadora en la sociedad.*⁷⁸

Es esta direccionalidad contenida en la doctrina trinitaria lo que Segundo buscó destacar, es decir, concebir a Dios de tal forma que permita contemplar la idea de la liberación humana como un evento esencialmente contenido en y por la dispensación triuna. Por ello para Segundo era esencial que los postulados de una teología latinoamericana estuviesen fundados en esta idea trinitaria; de hecho aquí encontramos los primeros indicios hermenéuticos que coadyuvarán en el surgimiento de la "Teología de la Liberación".

3. Una conclusión a la contribución trinitaria de Segundo

La obra que hemos estudiado, *Nuestra idea de Dios*, constituye un buen ejemplo de las presuposiciones y la dirección seguida por una buena parte de las propuestas trinitarias contemporáneas que van de Barth y Rahner hasta Kasper o Moltmann, y que tuvieron una influencia decisiva en la teología conciliar católicorromana a la cual adhiere Segundo. La aproximación neo-económica a la trinidad se caracteriza por a) su punto de partida en las relaciones manifiestas entre las *tres* personas o hipóstasis tal como son expresadas en la historia evangélica de Jesús, b) su énfasis sobre la noción de *mutualidad* - más que causalidad de origen - en las relaciones, y c) por subrayar las *diferenciaciones* entre las identidades mutuamente relacionadas. Todo esto indica un significativo distanciamiento del procedimiento clásico a partir de una concepción previa de sustancia (divina) o de Sujeto absoluto.⁷⁹ De esta manera la hermenéutica neo-económica de la trinidad se traduce en una historización y temporalización de las dimensiones hipostáticas constitutivas de la deidad en el momento en que se postulado al ser de Dios internamente ligado con los eventos de la historia salvífica encarnada en Jesús.

En esta línea hemos notado, por ejemplo, la apropiación que hace Segundo de una de las premisas fundamentales para esta hermenéutica, a saber, el *grundaxiom* rahneriano que metodológicamente justifica partir de la economía actuada por las misiones del Hijo y el Espíritu Santo mediadas por la vida de Jesús y la experiencia de la comunidad eclesial.⁸⁰ También hemos notado - un punto fundamental - la preocupación de Segundo por deconstruir la prioridad dada en la tradición occidental a la unidad de Dios por sobre su trinidad, con la consabida presuposición substancialista del ser que esto conllevaba. Sobre la base de la recuperación de la nomenclatura y lógicas trinitarias,

⁷⁷ Ver Id. *ibid.*, p. 206ss.

⁷⁸ Id. *ibid.*, p. 226.

⁷⁹ Cfr. Wolfhart PANNENBERG. *The Christian Vision of God: The New Discussion on the Trinitarian Doctrine*. In: *Trinity seminary Review*. 13:2 (Otoño 1991) 56ss.

⁸⁰ Notamos, sin embargo, que Segundo supera el aparente modalismo insistiendo en la dimensión relacional presente en los relatos evangélicos.

Segundo enfatiza en vez la conexión existente entre la triplicidad hipostática de Dios y la concomitante orientación praxiológica de Dios (y la criatura por él mantenida) hacia el mundo. Finalmente también notamos el acuerdo de Segundo con la afirmación de la naturaleza esencial de Dios subsistiendo en y a través de las relaciones establecidas entre las tres hipóstasis como acto de amor mutual, cooperación y comunión. En el espíritu de los padres capadocios Segundo entiende a la *ousia* que Dios posee como un evento que sigue a la triple y múltiple relación hipostática entre Padre, el Hijo Jesús y el Espíritu que inspira y congrega a los fieles.

Podemos afirmar, en definitiva, que Segundo ha comprendido bien el nexo esencial existente entre lo que la tradición occidental ha tendido a desasociar, a saber, la economía salvífica y la misma identidad del ser de Dios, entre las misiones de Dios *ad extra* y sus procesiones *ad intra*. Por consiguiente Segundo contribuye dentro de la tradición católico-romana a la recuperación y afianzamiento de la lógica implícita en la idea trinitaria, inaugurando a la vez un enunciamiento más histórico de las comunicaciones divinas con lo creatural, a saber, anticipando la participación de las instancias liberadores en la vida misma que Dios despliega en sus relaciones intratrinitarias. Por ello la obra de Segundo debe contemplarse como un imprescindible puente hermenéutico que permitió luego la articulación teológica sistemática de un nuevo momento histórico en América latina bajo la forma de la “Teología de la Liberación”.

Con respecto a esto último podemos destacar dos aspectos significados por su contribución. Primero, al articular de una manera más rigurosa las presuposiciones e intuiciones trinitarias presentes en los documentos de Medellín, Segundo de hecho posiciona a la doctrina trinitaria como el marco doctrinal englobante que tanto legitima como justifica un discurso cuyo eje estructurante estaría dado por el discernimiento de la presencia y de la voluntad divinas en los movimientos socio-históricos de liberación - los “signos de los tiempos”. Por primera vez en el escenario contemporáneo latinoamericano el dogma trinitario se hace vivo al relacionar el ser mismo de Dios con los avatares de un momento histórico particular. Si esto fue bien o mal realizado en la interpretación de Segundo no es aquí nuestra preocupación; lo que debe trascender es su correcta percepción de que la lógica o razón de ser encerrado en el aparente arcaísmo trinitario de hecho justifica y conduce a una lectura teológica de la historia y, más aún, que el derrotero que la historia siga toca a la médula misma del movimiento e identidad del Dios trino. De esta manera la definición que Gutiérrez hizo de la tarea teológica latinoamericana como una “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”,⁸¹ si bien no constituye un discurso trinitario explícito, refleja no obstante los principios regulativos contenidos en esta doctrina y que fueran sancionadas por la teología conciliar, los documentos de Medellín y elaborados por Juan Luis Segundo.

En segundo lugar también debemos notar que nuestro autor no se limitó en su pensamiento trinitario a presentar las novedades de la nueva hermenéutica neo-

⁸¹ Gustavo GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación*. p. 38.

económica avanzada por la teología noratlántica y conciliar sino que, de hecho, ensaya interpretaciones originales que expandieron la dimensión socio-política sugerida por la misma realidad trinitaria. Tres ideas son particularmente relevantes cuyos lineamientos serán más tarde explorados por otros autores latinoamericanos como Jon Sobrino y Leonardo Boff: en primer lugar la definición del horizonte aporético latinoamericano centrado en el problema de la idolatría más que el ateísmo;⁸² en segundo lugar, la noción de la praxis de liberación entendido dentro del dinamismo de un amor realizado por las relaciones entre las tres hipóstasis divinas;⁸³ y en tercer lugar la propuesta de un nuevo modelo que traduzca la esencialidad trinitaria como sociedad de amor - tema que dominará la obra de Leonardo Boff más de una década después.⁸⁴

Tal vez sea esta última vertiente la que más debería rescatarse en nuestro intento actual de estructurar un nuevo discurso teológico ante un horizonte no sólo nuevo, sino también aún no definido. Que la concepción cristiana de Dios como comunión o sociedad de amor sirva para articular nuevos imaginarios no debe confundirse con la construcción de programas o recetas ideales. La cosa no es *imitar* un modelo trascendental - ejercicio que las exigencias de la vida histórica siempre ha destinado al fracaso - sino *discernir* e *identificar* los espacios que Dios declara y revela como lugares privilegiados de su presencia, de su praxis de amor comunitario. Difícilmente podríamos realizar esta tarea sin la mediación teórica, significada por la doctrina trinitaria, que limita y orienta la conducta de los creyentes organizando su experiencia vivida y por vivir. El hecho de que Dios sea una comunión o sociedad de amor invita, por lo tanto, a conformar espacios que correspondan a tal misterio, sin querer con ello limitar la libertad de tal amor. Ciertamente hoy en día la imaginación sobre estos espacios no se da en el contexto dicotómico de liberación y dependencia, de revolución o reformismo que caracterizó la obra temprana de Segundo, sino dentro de un tiempo enmarcado por el horizonte axiológico del sujeto "light", el desborde de la lógica propia de la economía a todas las esferas de la vida, la objetivización del deseo en bienes consumibles, la desaparición del trabajo como medio significativo de supervivencia e identidad, las nuevas comprensiones de la subjetividad y la sexualidad, la merma de la realidad co-creatural significada por la extinción de las especies. El surgimiento de un horizonte diferente ya era anticipado

⁸² Ver Jon SOBRINO. *Resurrección de la verdadera iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander : Sal Terrae, 1981, especialmente el primer capítulo, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana"; Id. *La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret, en La lucha de los Dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José : DEI, 1980. p. 7s, 79ss; Id. Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 3:7 (Enero-Febrero, 1986).

⁸³ Temas desarrollados con respecto a la espiritualidad en: Gustavo GUTIÉRREZ. *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima : CEP, 1983; Id. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca : Sígueme, 1988 y por Jon SOBRINO. *Liberación con espíritu: Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander : Sal Terrae, 1985.

⁸⁴ Leonardo BOFF. Op. cit., p. 17ss, 147ss.

por Segundo mismo,⁸⁵ pero queda todavía por formular respuestas concretas (nótese el plural) fundadas en esta visión trinitaria de Dios (que incluiría, como tarea primordial, una más decisiva concepción eclesial). En definitiva se trata, como en el caso de un paradigma sintáctico, de conjugar o declinar la realidad en sus múltiples vertientes a partir del hecho de que Dios Padre es glorificado cuando en el Hijo toda la creación es recapitulada por el amor que es el Espíritu de comunión.

Por ello tal vez lo que más rescatamos de Segundo no es tanto un tema en particular, una visión específica, un programa determinado, una clave precisa. Más bien se trata de recuperar una *forma* de hacer teología que, lejos de los reduccionismos “praxiológicos” de décadas pasadas, nos invita a comprender lo nuevo a partir del espacio conformado por lo recibido. Esto significa, en suma, volver a comprender los “dogmas” que han hecho del Cristianismo una identidad particular, pero comprenderlos - claro está - como principios regulativos que habilitan una fe capaz de enriquecer, de cara a la complejidad que acarrea cada nuevo momento histórico, tanto el pensamiento como la acción. El dogma trinitario tiene precisamente esa peculiaridad: lejos de ser una fórmula arcana y cerrada impulsa en vez a una apertura confiada pero crítica hacia el mundo, futuro espacio de la habitación triuna.

⁸⁵ Ver sobre todo: Juan Luis SEGUNDO. **El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret**. vol. I y II/2, Madrid : Cristiandad, 1982; también, Id. **¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?** Santander : Sal Terrae, 1993.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.