

Enero - Junio 2025



Vol. LIX - Núm. 1

ESTUDIOS TRINITARIOS

SALAMANCA

estudios trinitarios

Enero-Junio

2025

Vol. LIX - Núm. 1

SUMARIO

EDITORIAL	7-10
ESTUDIOS	
MONTES PERAL, L. Á., <i>La primacía del amor en una teología trinitaria inspirada en el Tratado sobre la Trinidad de Tomás de Aquino</i>	13-48
VALLEJO GAVONEL, M ^a . E., <i>Francisco Pacheco e l'Arte de la Pintura: contributi all'iconografia trinitaria post-tridentina nell'area ispanica</i>	49-91
SALAZAR GARCÍA, L. M., <i>Libertad y persona. Rahner y Zizioulas, dos acercamientos desde el concepto de libertad entendido como autodeterminación</i>	93-119
JAKOSALEM, J., <i>Climate Justice: The Moral Imperative in the Eco-theology of Pope Francis in Contemporary Climate Negotiations and Struggles</i>	121-173
BIBLIOGRAFÍA	175-184

**LIBERTAD Y PERSONA. RAHNER Y ZIZIOULAS, DOS
ACERCAMIENTOS DESDE EL CONCEPTO DE LIBERTAD
ENTENDIDO COMO AUTODETERMINACIÓN**

FREEDOM AND PERSON. RAHNER AND ZIZIOULAS,
TWO APPROACHES FROM THE CONCEPT OF FREEDOM
UNDERSTOOD AS SELF-DETERMINATION

LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA

Departamento de Teología

Universidad Loyola Andalucía

lsalazar@uloyola.es

Orcid: 0000-0002-7355-4982

Fecha de recepción: 14 de enero de 2025

Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2025

Resumen: Libertad y persona son dos conceptos complejos y muy cercanos. Los dos autores elegidos, K. Rahner y I. D. Zizioulas, presentan la libertad, entendida como autodeterminación y no sólo como libre albedrío, como el elemento central de su concepto «persona». Parece interesante explorar, aunque sea inicialmente, cuáles son las semejanzas y las diferencias, sus respectivas presentaciones concepto de libertad

entendida como autodeterminación, tanto en su antropología como en su teología trinitaria.

Palabras clave: Antropología teológica, Concupiscencia, Libertad, Ontología trinitaria, Persona, Teología trinitaria.

Abstract: Freedom and Person are two complex and closely related concepts. The two authors chosen, K. Rahner and I. D. Zizioulas, freedom, understood as self-determination and not merely as free will, is presented as the central element of their concept of “person.” It seems worthwhile to explore, even if only initially, the similarities and differences in their respective presentations of the concept of freedom understood as self-determination, both in their anthropology and in their Trinitarian theology.

Keywords: Concupiscence, Freedom, Person, Theological Anthropology, Trinitarian ontology, Trinitarian Theology.

1. Introducción

Cuando analizamos el concepto de persona, encontramos varias dimensiones que se implican mutuamente: la dignidad, la identidad, la relación y, no menos importante, la libertad. No resulta extraño encontrar la definición de persona como “ser inteligente y libre”. Esta importancia de la libertad para la realidad personal no sólo afecta a la persona creada, sino que es en cierto modo aplicable a las personas divinas¹.

¹ Para un acercamiento a la discusión contemporánea sobre la relación entre libertad y persona en la Trinidad es muy útil la lectura de E. J. Justo Domínguez, «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», *Estudios trinitarios*, 48 (2014), pp. 549-579.

Existen dos teólogos que han hecho de la libertad la clave para la interpretación del concepto de persona: K. Rahner y I. D. Zizioulas. Para ambos, la libertad es fundamental para entender la condición personal. Sin embargo, sus planteamientos tienen algo de contrastante, puesto que mientras Rahner sitúa la libertad como la cualidad clave del ser humano, entendido como persona, Zizioulas centrará su reflexión en la libertad del Padre, la cual está en el mismo origen de la Trinidad. Desde ambas orillas del concepto persona, el trinitario y el humano, se puede realizar un cierto salto analógico, pero con consecuencias diferentes. Mientras que el concepto moderno de persona no sería aplicable, según Rahner, a cada una de las personas de la Trinidad, sino a la Trinidad misma, el concepto trinitario de persona es para Zizioulas la posibilidad de la existencia de la persona humana en sentido pleno.

En nuestro ensayo intentaremos abordar ambas posiciones, mostrando, a partir de la comparación de ambos autores, algunos elementos conclusivos que, a su vez, nos sirvan de punto de partida para ulteriores investigaciones.

2. La libertad como rasgo de la persona en Rahner

No parece necesario hacer una presentación del teólogo de Friburgo. Considerado como uno de los autores más influyentes en la transformación de la teología acontecida durante el s. XX, fue perito del Concilio Vaticano II y, a pesar del medio siglo transcurrido desde su muerte en 1984, sus posiciones teológicas siguen siendo referencia obligada de la teología católica, bien para aceptarlas, bien para oponerse a ellas o recibirlas críticamente.

Su mayor aportación en el contexto específico de la teología trinitaria es el llamado «axioma fundamental»: «La Trinidad

económica es la Trinidad inmanente, y viceversa». Este principio, con matices en la terminología y en la cuestión del ‘viceversa’, aglutina hoy el consenso de toda la comunidad teológica².

También es conocida su posición respecto al uso del concepto persona en la Trinidad³. Siguiendo la estela del teólogo reformado Karl Barth, al que cita expresamente, considera que el concepto de persona como *hípóstasis*, utilizado por la patrística griega y por el magisterio, no se corresponde adecuadamente con el concepto moderno de persona, que él denomina existencial. La hípóstasis funciona algo así como el soporte del ser, mientras que el concepto moderno de persona se plantea fundamentalmente como autodeterminación, vinculada a la autoconciencia y la libertad. Nos dirá:

Si hablamos *hoy* de persona en plural, dada la comprensión actual del término, casi nos vemos obligados a pensar en varios centros espirituales de actividad, en varias subjetividades y libertades espirituales. Sin embargo, en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades⁴.

² Cf. K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, t. II, Cristiandad, Madrid, 1992, pp. 269-338. Para la formulación del axioma fundamental, véase concretamente las páginas 277 y siguientes. A propósito de un análisis de la discusión en torno al axioma fundamental, consultese: L. F. Ladaria, *La Trinidad, Misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, pp. 11-64.

³ Su exposición sobre esta cuestión lleva el significativo título de «La aporía del concepto de “persona” en la doctrina sobre la Trinidad», y se encuentra publicada dentro de su exposición de teología trinitaria («Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación») en *Mysterium Salutis* II, pp. 324-331. La posición de Rahner ha sido agudamente analizada por L. F. Ladaria, *La Trinidad, Misterio de comunión*, pp. 98-106.

⁴ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 326. Nótese la acotación «*hoy*» en cursiva en el original.

Encontramos aquí claramente expresada la vinculación entre el concepto «actual» de persona y la libertad. Para encontrar un desarrollo más amplio de esta vinculación, tendremos que acercarnos a su antropología⁵.

Para Rahner, «el ser uno que es el hombre experimenta, pese a su unidad, una peculiar tensión entre lo que *es* como realidad dada y lo que *quiere ser* como posibilidad por realizar. Rahner conceptualiza los dos polos de esta tensión con los términos de “naturaleza” y “persona”»⁶. Por ejemplo, al hablar del concepto teológico de concupiscencia, nos dirá: «Siempre existirá y de manera esencial, una tensión entre lo que el hombre es como realidad simplemente dada (como “naturaleza”) y lo que él quiere hacer de sí mismo, por decisión de su libertad (como “persona”); entre lo que el hombre es en su dimensión meramente pasiva y el que él activamente se propone ser»⁷.

El concepto «naturaleza», que nos aparece como el *partenaire* del de «persona», no es una realidad estática, sino dinámica y en permanente modulación. No hay una naturaleza humana definida

⁵ Para el marco general de la antropología de K. Rahner, seguiremos los análisis de J. L. Ruiz de la Peña. Estos siguen siendo válidos, a pesar del tiempo transcurrido. Los podemos encontrar en J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner», en J. de S. Lucas, *Antropologías del s. XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 180-201. Aunque centradas sobre la cuestión de la muerte, también son muy útiles J. L. Ruiz de la Peña, «Karl Rahner: La muerte, fin y consumación», en *El hombre y su muerte. Antropología Teológica actual*, Aldecoa, Burgos, 1971, pp. 217-268; y la incluida en el homenaje realizado por la Universidad Pontificia Comillas a K. Rahner en su 70 cumpleaños: J. L. Ruiz de la Peña, «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner» en A. Vargas Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 545-564.

⁶ J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», p. 190.

⁷ K. Rahner, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *Escritos de Teología*, t. I, Cristiandad, Madrid, 2000, p. 364.

estable y atemporal, sino que la naturaleza de cada ser humano abarca todas las condiciones previas a su decisión. La naturaleza en este sentido es todo lo que el ser humano es como realidad dada previa a su decisión personal.

En este sentido podríamos pensar en elementos que en su momento fuesen decisiones libres (propias o ajenas), pero que, una vez tomadas, se incorporan a la naturaleza, es decir, entran a formar parte de las condiciones previas de las futuras decisiones libres (personales). Estos elementos son los que podemos denominar «existenciales». Un existencial es básicamente un acto de la libertad que pasa a condicionar todas las decisiones futuras. El más famoso de todos es lo que se llama el «existencial sobrenatural», que podemos interpretar como la llamada a la comunión con Dios. En su origen, se trata de una decisión absolutamente libre por parte de Dios; pero, una vez que se produce, pasa a ser una condición insoslayable de todo ser humano, el cual ya no puede existir como si esta oferta no se hubiera producido. Todo ser humano será siempre un ser convocado y, por tanto, activamente inclinado a esa comunión con Dios. Es lo que vino a denominarse «potencia obediencial activa».

Muy vinculado al anterior está el llamado «existencial de pecado» (pecado original), que supone el rechazo histórico de esa llamada a la comunión por parte de la humanidad. Este rechazo tiene un carácter libre en su origen, pero se convierte para todas las generaciones posteriores en una condición que no puede ignorarse. Ha de ser superada, redimida.

Unido a esta realidad, a la que hemos llamado «naturaleza», el ser humano debe responder a todos estos condicionamientos mediante su decisión libre. Una libertad que podemos descubrir en varios niveles. Un primer nivel lo denominaremos «libertad

electiva»⁸, en el que el ser humano toma sus decisiones a partir de las posibilidades de su naturaleza (entendida esta dinámicamente). Este nivel de libertad podemos situarlo en lo que clásicamente se denomina «libre albedrío». Sin embargo, este no es el nivel más profundo de la libertad, sino que esta se despliega en un conjunto de decisiones para constituir una decisión sobre nosotros mismos, la «libertad entitativa». Esta libertad entitativa es una decisión entendida como autodeterminación de nuestra existencia. En palabras del mismo Rahner: «Libertad es la capacidad de hacerse uno a sí mismo de una vez para todas, capacidad que concierne por su esencia a la definitividad del sujeto realizada libremente»⁹. Dicho de otro modo, en cada una de nuestras decisiones, lo verdaderamente significativo no es si hacemos esto o aquello, sino algo mucho más profundo: decidimos quiénes somos. Mientras que las realidades infrapersonales pueden ser definidas, la persona se autodefine a lo largo de su vida en un proceso unitario que abarca todas sus decisiones en una única decisión, que nos configura definitivamente. Para Rahner, esta decisión libre, personal, es siempre una decisión frente a Dios.

Nuestra condición encarnada hace que esta única decisión se despliegue históricamente¹⁰, en un proceso que dura toda la existencia. En él, si bien no podemos borrar el pasado, sí podemos modular su significado. De la misma manera que, en el proceso activo de generación de palabras del idioma alemán, en las palabras compuestas todos los componentes tienen un carácter

⁸ Un desarrollo de su concepto de libertad lo podemos encontrar en K. Rahner, «Teología de la libertad», en *Escritos de Teología*, t. VI, Cristiandad, Madrid, 2007, pp. 193-213. La idea de una libertad electiva como «elección categorial libre» la encontramos en la p. 197.

⁹ K. Rahner, «Teología de la libertad», p. 200.

¹⁰ Un análisis de la historicidad en la obra de Rahner puede consultarse en: J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», p. 195.

adjetivo salvo el último, que adquiere carácter *sustantivo*, así, en la vida de la persona, todas nuestras acciones quedan configuradas por la última, que tendrá un carácter sustantivo. Rahner tratará precisamente de esta cuestión en su famosa *Teología de la muerte*, en la que postula la muerte no sólo como un proceso natural, sino también como un proceso personal en el que el ser humano tiene un papel protagonista de su propia muerte (muerte-acción)¹¹.

Pues bien, cuando K. Rahner analiza el uso del concepto persona en la Trinidad, sostiene que se ha producido un desplazamiento del concepto desde la persona como *hípóstasis* hasta la persona entendida como autoconciencia y como libertad. Por tanto, al hablar de tres personas en la Trinidad existe el riesgo de que pensemos que se trata de tres autoconciencias, de tres libertades que se autodeterminan, cayendo en un triteísmo¹². Siguiendo la estela de K. Barth, al que cita expresamente, pero de un modo más prudente, propone que en su aplicación a la Trinidad se use el concepto de «persona» modulándolo con una acotación: «“Distintas formas de subsistencia” sería el concepto explicativo, no para la persona, que significa el subsistente diferenciado, sino para la *personalitas*»¹³, lo que según su argumentación se encontraría mucho más próximo al concepto de persona como *hípóstasis* usado por el magisterio.

¹¹ Cf. K. Rahner. *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Friburgo, 1958.

¹² Que el pensamiento de tres libertades en Dios derive hacia una posición triteísta no es en absoluto evidente y dependerá mucho del concepto de libertad que manejemos. Un análisis de esta cuestión desde la libertad entendida como creatividad en E. J. Justo Domínguez, «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», 557s.

¹³ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 328.

Lo interesante es que nuestro autor no renuncia al uso de persona en su «sentido existencial», pero aplicándolo a Dios Trinidad. Para él, «la subsistencia como tal no es por sí misma “personal”, si entendemos por “personal” lo que suele entenderse en nuestros días a partir del concepto moderno de persona. “Lo que distingue” a las personas no está constituido por una distinción de subjetividades con conciencia, ni tampoco la incluye. Esta distinción es consciente. Pero no es consciente a partir de tres subjetividades, sino que el ser consciente de esta distinción se da en una sola conciencia real»¹⁴. En una nota añade pudorosamente: «Esta única conciencia constituiría una única persona (absoluta) sólo para aquel que presupusiera de nuevo en toda esta cuestión el concepto moderno de persona y que de esa manera no haría sino sembrar confusiones en este problema»¹⁵. Y en la página siguiente, ya sin pudor, insistirá: «La “persona” única [en Dios] sería en ese caso Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia»¹⁶.

Podríamos decir, con las debidas cautelas, que el Dios único sería una persona absoluta en el sentido existencial de la palabra. Una única autoconciencia y una única autodeterminación. Una única libertad capaz de autodeterminarse totalmente. Dios es Trinidad libremente, Dios es amor libremente, Dios se autocomunica libremente, Dios convoca al ser humano libremente. Decir que Dios es «persona» en sentido existencial es decir que todo lo que Dios es, lo es fruto de su decisión libre. Una

¹⁴ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 327.

¹⁵ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 327, nota 116.

¹⁶ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 328.

decisión libre que no necesita desplegarse en el tiempo, y que no necesita vencer ni asumir ninguna naturaleza previa. Que Dios sea un Dios personal significa que su existencia está totalmente determinada por su libertad.

De hecho, eso es lo que conocemos de Dios en la economía de la salvación: un Dios que libremente crea, ama, elige y libera a su pueblo, que libremente se encarna en su *Logos* y nos unge en su Espíritu. Esa libertad, manifestada en la *historia salutis*, sería entonces expresión de la libertad con la que Dios mismo es. La Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

Sin embargo, el propio Rahner no extrae esta consecuencia y vuelve al lenguaje esencialista, afirmando que «la divinidad concreta existe *necesariamente* en estas tres formas de subsistencia»¹⁷.

3. La libertad de Dios en Zizioulas

Ioannes Zizioulas, también conocido como Juan de Pérgamo, es un teólogo ortodoxo contemporáneo, fallecido en el año 2024, de gran proyección en el mundo occidental. Ha publicado una parte significativa de su obra en inglés, y además se encuentra muy implicado en el movimiento ecuménico. Esta voluntad de diálogo con el cristianismo católico es algo intencional. De hecho, algunas de sus obras más conocidas y traducidas en español tienen como destinatarios reconocidos a los cristianos católicos, no a aquellos que se acercan a la ortodoxia como algo exótico que quieren conocer, sino a quienes «buscan en la teología ortodoxa la dimensión creyente de los Padres griegos. [...] Se dirigen al cristiano occidental que se siente, por así decirlo, “amputado”

¹⁷ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 330.

desde que Oriente y Occidente siguen sus distintos caminos de forma autónoma¹⁸. Dicho de otra manera, Zizioulas escribe una teología ortodoxa para católicos con espíritu ecuménico. Este planteamiento favorece la recepción de su teología en el mundo católico, aunque el carácter provocativo de algunas de sus afirmaciones no deja de producir cierta controversia¹⁹.

Si para establecer la conexión entre el concepto de persona y la libertad en el pensamiento de Rahner hemos tenido que hacer un recorrido por su antropología y, desde ahí, pasar al Dios trinitario, cuando nos aceramos al pensamiento de Zizioulas, el recorrido lo encontramos ya realizado. En su teología trinitaria encontramos expresamente afirmada la atribución al Padre de esta libertad personal entendida como autodeterminación²⁰, y que él denominará libertad ontológica, diferenciándola de la libertad moral, que podría ser conectada con el libre albedrío. Después podemos extraer con él algunas conclusiones para la antropología.

Para nuestro recorrido, nos centraremos fundamentalmente en dos textos muy conocidos. El primero lleva por título «Personaeidad y ser» y se encuentra publicado en 2003²¹. En este texto, nuestro autor presenta su visión del surgimiento del

¹⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 39.

¹⁹ Como, por ejemplo, las críticas que realiza a la teología trinitaria que sigue la estela de Agustín de Hipona y que denomina «esencialista». También parece discutible una cierta simplificación de la terminología patrística del s. III.

²⁰ Para una comprensión de la relación entre persona en la obra de Zizioulas, resulta muy útil el estudio publicado por D. Chiapetti, «*La libertà di Dio è la libertà del Padre*. *Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria di Ioannis Zizioulas*», Biblioteca franciscana, Milán, 2021. Un resumen del contenido de este texto puede encontrarse en D. Chiapetti, «*Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas*», *Vivens Homo*, n.º 32 (2021), pp. 171-195.

²¹ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 41-78.

concepto persona a partir de las discusiones trinitarias para extraer a continuación algunas consecuencias eclesiológicas.

El segundo texto se titula «El Padre como causa. La persona que genera alteridad», y fue publicado en España en 2009 dentro del volumen *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. En este segundo texto, además de retomar ideas presentadas en el artículo anterior, Zizioulas responde a alguna de las críticas recibidas, abundando en la defensa de la teología de los Padres Capadocios, de la cual nuestro autor se considera intérprete y defensor²². Sitúa esta teología frente a una lectura de la Trinidad, que denomina esencialista, que atribuye a la tradición occidental y a la que dedica críticas muy contundentes.

El hilo conductor de su presentación, en lo que se refiere a la relación entre libertad y persona, es la gran revolución auspiciada por el cristianismo a la hora de establecer la identidad entre hipóstasis y persona²³. Esta revolucionaria vinculación, desconocida para la filosofía anterior, lleva asociada la prioridad de la persona sobre la esencia, es decir, la prioridad de la libertad, que él denomina ontológica, sobre cualquier realidad esencial, incluido el ser de Dios²⁴.

En su artículo «Personería y ser», comienza Zizioulas mostrando la dificultad de la filosofía griega para reconocer la realidad personal: desde la búsqueda del *arché* hasta el

²² Cf. I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sigueme, Salamanca 2009, pp. 159ss. Esta autoperccepción del autor no significa que su interpretación sea neutral. Es más, no faltan quienes consideran que su lectura de la tradición patrística está confesionalmente polarizada. Para un acercamiento desde la perspectiva católica, puede leerse con mucho provecho el texto de D. García Guillén, *Padre es nombre de relación: Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Volumen 308 de Analecta Gregoriana, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.

²³ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 50 y p. 52.

²⁴ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

hilemorfismo aristotélico, pasando por la teoría platónica de las ideas, lo prioritario es la esencia de las cosas. En cambio, en el pensamiento cristiano emerge la realidad de la persona como reino de la libertad que vence sobre la necesidad que representan los pensamientos esencialistas. El mundo griego es «cosmos», pero «en ese mundo no hay lugar para que ocurra lo imprevisto o para que la libertad actúe como una reivindicación absoluta e ilimitada de la existencia»²⁵.

En la tragedia clásica, precisamente donde, según él, nace el término *prósopon*, se pone en juego precisamente cuál es el papel del ser humano en este mundo armónico: «Es el marco en el que se desarrollan de forma dramática los conflictos entre la libertad humana y la necesidad racional de un mundo unificado y armonioso. [...] Es precisamente en el teatro donde el hombre lucha por llegar a ser una “persona”»²⁶. Sin embargo, es también en la tragedia donde el hombre «aprende constantemente [...] que no puede ni escapar definitivamente al destino, ni continuar mostrando *hybris* a los dioses sin castigo»²⁷. En el mundo griego, en definitiva, la libertad del hombre está limitada, o más bien no tiene libertad y, por tanto, su persona no es más que una “máscara”, algo que no tiene relación con su verdadera “*hipóstasis*”, algo sin contenido ontológico. La máscara permite al hombre gustar, aunque sólo sea un momento de la libertad: «Gracias a la máscara [...] se ha convertido en una persona, aunque haya sido por poco tiempo, y ha aprendido lo que significa vivir como una entidad libre, única e irrepetible. La máscara tiene relación con la persona, pero la relación es trágica»²⁸.

²⁵ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 44.

²⁶ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 45ss. Esta etimología del término *prósopon* es bastante discutible.

²⁷ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 46.

²⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 47.

Según Zizioulas, en la Roma antigua, la personería «no tiene ningún contenido ontológico», puesto que «el latín *persona* expresa a la vez la negación y la afirmación de la libertad humana: como *persona*, el hombre puede subordinar su libertad al todo organizado, pero simultáneamente se asegura de un medio, de una posibilidad de gustar la libertad, de afirmar su identidad. El estado, o un todo organizado, garantizan y *proporcionan* la identidad»²⁹.

En resumen, «hasta aquí llegó la idea de persona en el mundo antiguo grecorromano. La gloria de este mundo consiste en que mostró al hombre una dimensión de la existencia que puede ser llamada *personal*. Su limitación radica en el hecho de que su marco cosmológico no permitió dotar a esta dimensión de una justificación ontológica»³⁰.

Para saltar esta limitación, eran necesarias dos premisas:

Un cambio radical en la cosmología, que liberara al mundo y al hombre de la necesidad ontológica, y una visión ontológica del hombre que uniese la persona con el ser del hombre. [...] Sólo el cristianismo con su perspectiva bíblica podía satisfacer la primera premisa. La segunda sólo podía ser alcanzada por el pensamiento griego con su interés en la ontología. Los Padres griegos fueron precisamente aquellos capaces de unir los dos³¹.

Este cambio que permitió el nacimiento del «concepto persona en su sentido ontológico nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios trino»³². En este proceso se llevó a cabo lo que

²⁹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 48.

³⁰ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

³¹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

³² I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

nuestro autor denomina una revolución, la cual «se expresa históricamente mediante una identificación: la identificación de la “hipóstasis” con la “persona”»³³, lo cual no había ocurrido nunca en la filosofía griega, en la que estos términos nunca habían tenido relación, puesto que, en ella, el vínculo estaba entre sustancia e hipóstasis, lo que ocasionó «todas las dificultades y discusiones en torno a la Santísima Trinidad». Si en Occidente se hablaba de tres personas (Tertuliano), esto era leído en Oriente en sentido sabeliano. Si en Oriente se habla de tres hipóstasis, esto es interpretado en Occidente en sentido triteísta. Hipólito había usado para evitarlo el término *prósopon*, a imitación del latín, pero con un significado débil³⁴.

En este cúmulo de tensiones, nuestro autor presenta la «revolucionaria» identificación entre *hipóstasis* y *persona* como la expresión de una doble tesis: por un lado, la persona no es un añadido a un ser; una categoría que añadimos a una entidad concreta es en sí misma la hipóstasis del ser. Por otro lado, las entidades no deben su ser al ser mismo, sino a la persona.

Esta doble afirmación necesita del concurso previo de dos fermentaciones, ocurridas precisamente en el campo de la teología patrística. La primera es la afirmación de que el mundo no es ontológicamente necesario, sino que es creación, es decir, «un producto de la libertad»; la segunda, y estamos llegando al núcleo de nuestro análisis, es que «el ser de Dios mismo fue identificado con la persona»³⁵.

A partir de aquí, nuestro autor rechaza que la fe trinitaria, formulada como una sustancia y tres personas, pueda ser

³³ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 53.

³⁴ Esta secuencia, sostenida por Zizioulas, es difícilmente compatible con la cronología de las obras de Hipólito y Tertuliano.

³⁵ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 53.

interpretada simplistamente como si la unidad de Dios, su ontología, fuese debida a la sustancia de Dios. Esto, nos dirá, «nos devolvería a la antigua ontología griega: Dios primero *es* Dios, su sustancia o naturaleza, su ser, y luego existe como Trinidad, es decir, como personas»³⁶. Zizioulas atribuye esta interpretación a la teología occidental y lamenta que la dogmática ortodoxa moderna haya entrado por estos mismos caminos.

¿Cuál sería entonces la que él considera una correcta interpretación?

Entre los Padres griegos, la unidad de Dios, el Dios uno, y el “principio” o “causa” ontológica del ser y de la vida de Dios no consistía en la sustancia una de Dios, sino en la *hipóstasis*, es decir, *la persona del Padre*. El Dios uno no es la sustancia una, sino el Padre, que es la “causa” tanto de la generación del Hijo como de la procesión del Espíritu. Consecuentemente, el “principio” ontológico de Dios depende, de nuevo, de la persona³⁷.

La consecuencia que extrae nuestro autor de esta interpretación de la teología patrística entra de lleno en el motivo de nuestro análisis: la primacía de la libertad sobre la esencia, no sólo en la creación sino en Dios mismo. Veámoslo con sus palabras:

Cuando decimos que Dios “es”, no atamos la libertad personal de Dios –el ser de Dios no es una “necesidad” ontológica o una mera “realidad para Dios”–, sino que adscribimos el ser de Dios a su libertad personal. De una forma más analítica, esto significa que Dios, como Padre y no como sustancia, perpetuamente confirma mediante el “ser” su *libre* voluntad de existir.

³⁶ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 54.

³⁷ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

Y es precisamente su existencia trinitaria la que constituye esta confirmación: el Padre, por amor –es decir, libremente–, engendra al Hijo y espira al Espíritu. Si Dios existe, existe porque existe el Padre, es decir, Aquel que por amor libremente engendra al Hijo y espira al Espíritu. Así, Dios como persona –como la hipóstasis del Padre– hace que la sustancia divina una sea lo que es: el Dios uno. La sustancia no existe jamás en un estado de “desnudez”, o sea, sin hipóstasis, sin un modo de existencia, y la una sustancia divina es consecuentemente el ser de Dios sólo porque tiene estos tres modos de existencia, que debe no a la sustancia sino a la persona del Padre. Al margen de la Trinidad no hay Dios, es decir, no hay sustancia divina, porque el principio ontológico de Dios es el Padre. La existencia personal de Dios (el Padre) constituye su sustancia, la hace hipóstasis. El ser de Dios es identificado con la persona³⁸.

Y una vez más: «Lo que resulta importante en la teología trinitaria es que Dios “existe” gracias a una persona, el Padre, y no gracias a una sustancia»³⁹.

En el análisis de esta afirmación, aborda la cuestión de la libertad en su relación con la persona. Nos dirá:

El reto definitivo a la libertad de la persona es la “necesidad” de la existencia. El sentido moral de la libertad, al que nos ha acostumbrado la filosofía occidental, queda satisfecho con el libre arbitrio. [...] Pero esta “libertad” está ya atada por la “necesidad” de estas posibilidades. Y para el hombre, la definitiva y más coartadora de estas “necesidades” es la existencia misma:

³⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

³⁹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

¿cómo puede ser considerado absolutamente libre un hombre que no puede hacer otra cosa que aceptar su existencia?⁴⁰.

Después de alguna consideración sobre la cuestión del suicidio a partir de la obra de Dostoievski *El poseo*, nuestro autor entra de lleno en el anhelo de trascender la necesidad presente en la realidad personal. Veámoslo con sus palabras:

La trascendencia de la necesidad de la existencia, la posibilidad de afirmar su existencia no como el reconocimiento de algo dado, de una “realidad”, sino como el producto de su libre consentimiento y autoafirmación. Esto y sólo esto es lo que el hombre busca al ser una persona. Pero, en el caso del hombre, esta búsqueda entra en conflicto con su creaturidad: como criatura no puede escapar de la “necesidad” de su existencia⁴¹.

Y de esto sacará nuestro autor una consecuencia lapidaria:

La persona, por lo tanto, no puede ser realizada como una realidad intramundana o completamente humana, [...] porque la persona auténtica, como libertad ontológica absoluta, debe ser “increada”, es decir, no limitada por cualquier “necesidad”, incluida su propia existencia. Si esa persona no existe en la realidad, el concepto de persona es un sueño presuntuoso. Si Dios no existe, la persona no existe⁴².

Zizioulas insistirá sobre este punto mostrando cómo una afirmación absoluta de la libertad humana como negación de la existencia (suicidio) llevaría la afirmación de la persona al

⁴⁰ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 56.

⁴¹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 56.

⁴² I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 56s.

nihilismo, lo cual genera una «alarma existencial» tan seria «que en el fondo debe ser considerada como la responsable de la relativización del concepto persona», cuya consecuencia es que «el humanismo se manifiesta incapaz de afirmar la personeidad»⁴³.

Pero esta limitación no afecta a Dios:

El hombre no puede ejercer su libertad ontológica de modo absoluto, porque está atado por su creaturedad, por la necesidad de su existencia, mientras que Dios, por ser “increado”, no experimenta esta limitación; pero el fundamento por el que Dios escapa a esta limitación no está en su naturaleza, lo que impediría definitivamente que el ser humano llegase a ser una persona en el sentido en que lo es Dios, sino en su modo de existencia. Y esto es lo que da al ser humano la esperanza de llegar a ser una persona auténtica⁴⁴.

En el texto de 2009, bajo el título «El Padre como causa», Zizioulas retomará la cuestión de la libertad del Padre como generadora de la Trinidad. Para ello, parte del análisis de los credos primitivos y de la vinculación entre el Dios uno y la paternidad, así como la conexión de esta con el poder creador. A continuación, expondrá la posición de los Padres Capadocios que, al contrario de Agustín, mantuvieron la equivalencia bíblica entre el Dios único y la persona del Padre, describiendo en términos causales la relación entre el Dios uno y la Trinidad. Aquí es donde encontramos la referencia a la libertad, objeto de nuestro estudio.

«La paternidad, como noción personal, supone la libertad»⁴⁵. Esto aparece ya en Máximo el Confesor y en Atanasio, quien,

⁴³ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 57.

⁴⁴ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 58.

⁴⁵ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 156.

incluso frente a la acusación arriana de que, al haber introducido el *homoousios*, había convertido en necesaria la generación del Hijo, insistió en que la generación del Hijo es voluntaria y libre. Las dificultades lógicas que ofrecía el lenguaje sustancialista fueron superadas por la recuperación por parte de los Capadocios del lenguaje personal:

San Gregorio Nacianceno contribuyó a la solución al distinguir entre el “querer” y “aquel que quiere”: el querer es común a las tres personas de la Trinidad; el Hijo comparte esta voluntad divina que es común a las tres personas. [...] Con todo, no hay querer al margen de aquel que quiere, como tampoco puede hablarse de *ousía* sin hipóstasis. “El que quiere” es una persona, y como tal ha de considerarse al Padre antes que a nadie. La única voluntad divina compartida igualmente por las tres personas y que está tras la creación del mundo, según Atanasio y Nicea, no surge por generación automática y espontánea, sino que tiene su origen en una persona llamada Padre, que es “quien quiere”⁴⁶.

De esta manera, queda salvaguardada la unidad en la voluntad trinitaria sin atribuirla a la esencia, sino manteniéndola vinculada a la persona, originariamente la persona del Padre. Por otra parte,

la libertad en este sentido es ontológica, no moral, es decir, brota del modo de consistencia de las hipóstasis, siendo la persona del Padre la iniciadora tanto del ser personal como de la libertad, esto es, de la alteridad ontológica en la Trinidad; esto es así si la libertad se entiende ontológicamente, es decir, libertad para ser uno mismo, particularmente único y no como li-

⁴⁶ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, pp. 156ss.

bertad de “elección”, que en todo caso resulta inapropiada para la Trinidad⁴⁷.

Continúa el texto disipando las dudas que pudieran generarse cuando se hace equivaler la personería con la individualidad. En la Trinidad, la relationalidad es primaria y no posterior al individuo, y esto evita tener que pensar en tres individuos.

Nuestro autor dedicará algunas páginas a defender la posición de los Capadocios frente a los acercamientos esencialistas, tanto estáticos, que hacen equivaler la divinidad a la *ousía*, como dinámicos, que la vinculan a la comunión. Para ello defenderá la noción de «causa» en su compatibilidad con la comunión y la taxis trinitaria.

Más adelante, Zizioulas mostrará que este modo de entender la Trinidad tiene unas consecuencias para la antropología, siempre y cuando quede claro que el *analogatum princeps* de lo personal no puede ser el ser humano, sino el modo de ser de Dios. De esta analogía descendente, nuestro autor extraerá algunas consecuencias. Primero, «una persona es siempre un don que proviene de otro», «las personas son donantes y receptoras de identidad personal. La causalidad en la existencia trinitaria nos revela un ser personal constituido por amor»⁴⁸. Segundo, «estamos obligados a atribuir nuestra existencia personal a una persona y no a una naturaleza, ya sea humana o divina»⁴⁹. Tercero, «la alteridad personal no es simétrica, sino asimétrica»⁵⁰. Añadirá al final nuestro autor algunas consecuencias de la noción

⁴⁷ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 157.

⁴⁸ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 181.

⁴⁹ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 181.

⁵⁰ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 183.

de «causa» expresada por los Capadocios para la eclesiología y para el monoteísmo, cristianamente entendido.

4. Algunas conclusiones parciales a modo de nuevas hipótesis de trabajo

Después de este breve recorrido por la cuestión de la libertad en su relación con la persona, podemos obtener algunas reflexiones, a modo de conclusiones parciales, sin perjuicio de que cada una de ellas esté reclamando un estudio más exhaustivo de cada uno de los autores, tanto en extensión, ampliando a otras obras, como en profundidad, intentando detectar matices que hayan quedado difuminados en este primer acercamiento.

4.1. La libertad como una nota fundamental de la persona

La primera cuestión que podemos señalar es que, para ambos autores, la libertad se encuentra muy vinculada al concepto de persona. No se trata de una libertad meramente electiva (Rahner) ni en sentido moral (Zizioulas), que podríamos identificar con el libre albedrío, sino la libertad en sentido *entitativo* (Rahner) u *ontológico* (Zizioulas). Es decir, la libertad que podemos vincular con el concepto persona es la capacidad de autodeterminarse, de decidir voluntariamente sobre el propio ser.

En Rahner, esta libertad entitativa está vinculada claramente con la condición personal del ser humano. En su antropología, libertad y persona prácticamente se identifican. Todas las elecciones que vamos realizando a lo largo de nuestra vida van configurándose en una única decisión sobre nosotros mismos que, en su sentido más profundo, es una decisión frente a Dios.

Sin embargo, este vínculo entre libertad y persona parece desvanecerse cuando hablamos de Dios mismo. Por un lado, cada una de las personas de la Trinidad debe entenderse como «modos de existencia» y no como autoconciencia, que él considera única en Dios. Si hay una única autoconciencia, poseída de modo diferente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, si hay una única voluntad en Dios, que es la voluntad trinitaria, parece obligado pensar en una única libertad en Dios. Libertad que no estaría vinculada, por tanto, con el concepto trinitario de persona.

Como el mismo autor alemán afirma, el modo moderno de entender la persona, en el que la libertad tiene un papel clave, sería aplicable en todo caso a Dios como Dios personal (tripersonal en el sentido de modos de existencia). Sin embargo, es aquí donde el vínculo entre la libertad entitativa y la persona se quiebra, puesto que, aunque podríamos reconocer una libertad en Dios por lo que se refiere a la creación, a la encarnación, a la llamada del ser humano a la comunión con él, esta libertad no alcanzaría al ser mismo de Dios, que es «necesariamente» trinitario. En este sentido podríamos hablar de una libertad de Dios *ad extra* (¿análoga a lo que en el ser humano hemos denominado libertad electiva?), mientras reconocemos en Dios mismo una primacía de lo esencial sobre su propia existencia. Dios es como es «necesariamente».

En este sentido, la posición de Zizioulas resulta, a primera vista, más consistente puesto que, manteniendo el origen del ser de Dios en la persona del Padre, mantiene la primacía de lo personal sobre lo esencial. O lo que es lo mismo, la primacía de la libertad ontológica sobre el reino de la necesidad. Queda claro, para el autor ortodoxo, que la condición personal del Padre está ligada a la libertad ontológica y una identidad extática ejercida como amor.

El vínculo entre libertad entitativa y persona queda dificultado, sin embargo, en el caso de las otras dos personas. La distinción que él toma de los Capadocios entre el querer, único en Dios, y el que quiere, que es siempre la persona del Padre, mantiene además la unidad de voluntad en Dios, pero deja en penumbra cómo esta libertad es participada en el caso del Hijo y del Espíritu.

Quedaría, empero, por dilucidar si, y cómo, esta vinculación radical entre personería y libertad ontológica se articulan en el Hijo y en el Espíritu Santo. Parece claramente deducible de la posición de Zizioulas que el Hijo y el Espíritu reciben su condición personal del Padre; pero cabe preguntarse cómo participan ellos dos de esa libertad ontológica.

Aunque no hemos encontrado el modo en que se produce, esta participación en la libertad del Padre por parte del Hijo (y del Espíritu Santo) ha de considerarse un hecho, puesto que la personería como un don recibido es una clave de la antropología de Zizioulas, que él extrae de su propia teología trinitaria. El modo de ser persona del Hijo sería el modelo para la personería del ser humano.

En el ser humano hay una libertad de aceptación, que podemos entender como obediencia. Dicha aceptación libre da lugar a un cierto modo de personería, el que se producen en el «ser eclesial» y que no está condicionado por la creaturidad, puesto que en este ser eclesial del ser eclesial se produce una verdadera primacía de la libertad sobre la necesidad de la existencia.

4.2. La limitación de la libertad en la antropología

Otra cuestión que merecería un ulterior análisis es la comparación entre el concepto de creaturidad en Zizioulas y el de concupiscencia en Rahner. Ambos conceptos aparecen

como limitaciones de la libertad en cuanto dificultan que el ser humano pueda disponer radicalmente de sí mismo. Para Zizioulas, la creaturidad impide a la persona, como identidad biológica, disponer de su propia existencia, una limitación radical para el ejercicio de la libertad ontológica. En cuanto creatura, el ser humano debe aceptar su existencia. Ni siquiera el suicida, al que nuestro autor se refiere utilizando la obra de Dostoievski, puede hacerse desaparecer. Lo que podemos llamar la «falacia del suicida» es pensar que, al morir, deja de existir. Sin embargo, eso no es así, pues sigue existiendo como cadáver y como desgarro en las personas que lo conocen y lo aman. En última instancia, para Zizioulas, el ser humano en su existencia biológica debe aceptar la primacía de lo esencial, que recibe por su condición de creatura, sobre lo personal.

Para Rahner esta limitación de la libertad entitativa es la dificultad radical (¿imposibilidad?) de asumir totalmente lo que somos como naturaleza en nuestra decisión personal. Ese es el concepto de concupiscencia que él propone. También en este caso supone una limitación de la libertad en su sentido más profundo, es decir, una primacía de la naturaleza sobre la persona (¿sería correcto decir aquí también: de lo entitativo sobre lo personal?).

Como vemos, tal y como son descritas por sus autores, las dos limitaciones no son equivalentes, pero no por ello podemos decir que sean absolutamente independientes. En caso de ser capaces de establecer una conexión más precisa, encontraríamos un camino para situar el concepto de concupiscencia en la teología de la ortodoxia.

Llegados a este punto del recorrido, a pesar de la insatisfacción que produce lo provisional de nuestras conclusiones, podemos establecer algunos puntos de anclaje para una ulterior profundización: por un lado, en los dos autores se reconoce un sentido de la libertad que va más allá del mero libre albedrío,

para entenderse como la capacidad de disponer de sí mismo y configurar la propia existencia. Por otro lado, también en ambos autores este segundo tipo de libertad experimenta limitaciones profundas en el caso del ser humano que sólo pueden ser superadas por la gracia.

Referencias bibliográficas

- Chiapetti, D. «Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas». *Vivens Homo*, n.º 32 (2021), pp. 171-195.
- Chiapetti, D. «*La libertà di Dio è la libertà del Padre*». *Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria di Ioannis Zizioulas*. Biblioteca franciscana, Milán, 2021.
- García Guillén, D. *Padre es nombre de relación: Dios padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Volumen 308 de *Analecta Gregoriana*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.
- Justo Domínguez, E. J. «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», *Estudios trinitarios*, 48 (2014) 549-579.
- Ladaria L. F. *La Trinidad, Misterio de Comunión*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002.
- Rahner K. «Teología de la libertad». En *Escritos de Teología*, t. VI. Cristiandad, Madrid, 2007.
- Rahner, K. «Dios como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En Feiner J. y Löhrer, M. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*. Cristiandad, Madrid, 1992.

- Rahner, K. «Sobre el concepto teológico de concupiscencia». En *Escritos de Teología*, t. I. Cristiandad, Madrid, 2000.
- Ruiz de la Peña, J. L. «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner». En Lucas Hernández, J. de S. *Antropologías del s. XX*. Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 180-201.
- Ruiz de la Peña, J. L. *El hombre y su muerte. Antropología Teológica actual*, Aldecoa, Burgos, 1971.
- Ruiz de la Peña, J. L. «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner». En A. Vargas Machuca (ed.). *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, 545-564.
- Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Sígueme, Salamanca, 2009 (Original inglés: *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the church*, Londres 2006).
- Zizioulas, I. D. *El ser eclesial*. Sígueme, Salamanca, 2003 (Original Inglés: *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 2002⁴). El artículo citado («Personería y ser») se publicó por primera vez en griego en 1977.

