

Josep Vives, S. J.

**«Si oyerais
su Voz...»**

**Exploración cristiana
del misterio de Dios**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

48

Josep Vives, S.J.

«Si oyerais su Voz...»

Exploración cristiana
del misterio de Dios

Editorial SAL TERRAE
Santander

Indice

| | Págs. |
|---------------------------|----------|
| Presentación | 9 |

I **«CREEMOS, Y POR ESO HABLAMOS»** (2 Cor 4,13)

| | |
|------------------------------------------------------|----|
| 1. Del misterio de tiniebla al misterio de luz | 13 |
|------------------------------------------------------|----|

II **DIOS SE DA A CONOCER**

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2. Un Dios de personas, no de cosas | 39 |
| 3. Cuando Dios pacta con los hombres | 49 |
| 4. Dios y las instituciones: Ley, Rey y Templo | 63 |
| 5. Creador del cielo y de la tierra | 77 |
| 6. Las pasiones de los hombres y la pasión de Dios (La revelación de Dios en los profetas) | 95 |

III **JESUS: DIOS VIENE A BUSCAR** **LO QUE SE LE HABIA PERDIDO**

| | |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| 7. Jesús de Nazaret, revelación de Dios mismo a los hombres | 113 |
| 8. Dios revelado no como poder, sino como amor acogedor y solidario | 123 |
| 9. Dios, Padre de Jesucristo y Padre nuestro | 139 |
| 10. Dios Padre revelado en la «entrega» del Hijo | 155 |
| 11. Dios Salvador revelado en la efusión de su Espíritu | 169 |

© 1988 by Josep Vives
 Barcelona

© 1988 by Editorial Sal Terrae
 Guevara, 20
 39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
 ISBN: 84-293-0814-8
 Dep. Legal: BI-1610-88

Impresión y encuadernación:
 Grafo, S.A.
 Bilbao

IV
LA AUTORREVELACION DE DIOS
ACOGIDA Y PROCLAMADA POR LA IGLESIA

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 12. La fe de la Iglesia primitiva | 187 |
| 13. Los inicios de la doctrina trinitaria | 201 |
| 14. La crisis arriana y la identificación del Dios cristiano | 227 |
| 15. La fe en el horizonte de la inteligencia: San Agustín y Dionisio Areopagita | 245 |
| 16. Santo Tomás de Aquino: Dios, «más amado que conocido» | 271 |

V
LA CRISIS DEL SENTIDO CRISTIANO
DE DIOS EN LA MODERNIDAD

| | |
|---------------------------------------------------------|-----|
| 17. La disolución de una determinada idea de Dios | 299 |
| 18. Pensar conjuntamente a Dios y el mundo | 329 |

VI
CREER... TODAVIA

| | |
|----------------------------------|-----|
| 19. «Si oyeráis su Voz...» | 359 |
|----------------------------------|-----|

«Entonces Yahvé habló de en medio del fuego; vosotros oísteis el sonido de sus palabras, pero no visteis figura alguna; sólo la voz. Y Yahvé promulgó su pacto con vosotros, mandando que lo guardaseis...».

Dt 4,12-13

«¡Ojalá que hoy oyeráis su voz!: No endurezcáis vuestros corazones...».

Salmo 95,7

«Entraron en la nube y se llenaron de temor. Entonces se oyó una voz desde la nube que decía: Este es mi Hijo, mi Amado. Oídle».

Lc 9,29-30

«En el principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios».

Jn 1,1

Presentación

Al ofrecer este libro al público, quiero empezar declarando que se trata de un libro que he querido escribir hace ya largos años. Si lo he ido demorando, ha sido por la conciencia que tengo de que es muy difícil escribir sobre Dios de una manera, no digo ya adecuada y digna, sino incluso responsable y estimable. No se me oculta que hay maneras de escribir sobre Dios que, lejos de facilitar el acceso a su realidad inefable, pueden más bien bloquear el camino de una manera lamentable y, tal vez, definitiva. Nada sentiría tanto como que este escrito pudiera producir en algún lector tan fatal resultado.

Soy consciente, pues, de la dificultad que comporta hablar responsablemente de Dios. Pero me acucia también la conciencia de que el creyente que vive en una comunidad de fe con otras personas difícilmente puede dejar de hablar de Dios; más aún cuando, además, se tiene hondo sentido de la obligación de compartir con otros aquello que uno cree haber recibido como don.

He escrito, pues, este libro, finalmente, con temblorosa y pudorosa voluntad de compartir mi fe con otras personas que puedan interesarse por Aquel que es objeto de la misma. Tal vez podría decir que el meollo de este libro no es más que esto: una trémula confesión de fe —como mi *Padre nuestro*— que, de forma modesta y con plena conciencia de que no es, ni de lejos, lo que pudiera o lo que debiera ser, ofrezco tanto a los que tienen sed de conocer a Dios como a los que, tal vez sin saberlo, lo están buscando de hecho en medio de los afanes de su existencia.

No he querido escribir un libro sabihondo o erudito, por más que el curso del pensamiento me haya llevado a veces a no rehuir cuestiones

inevitablemente complejas. Para no dejar de cumplir un deber de honradez y gratitud para con aquellos de los que más directamente me he aprovechado, he dado algunas referencias y citas de autores. Pero he de confesar que he aprendido muchísimo de muchísimos otros que no he tenido el prurito de mencionar, para no recargar el texto. (Los eruditos ya los descubrirán, si se ponen a ello). Pero, sobre todo, he aprendido muchísimo de mis colegas de enseñanza teológica, de mis alumnos y de innumerables amigos con los que he conversado incontables veces sobre muchos de los temas que aparecen en este libro.

A todos debo darles las gracias: recordarlos aquí a todos sería tarea imposible. Pero al menos no puedo dejar de recordar con agradecimiento lo mucho que debo a mis compañeros jesuitas del Centro «Borja» de Sant Cugat del Vallés y a mis colegas de la Facultad de Teología de Catalunya. De manera muy particular, he de dar las gracias a dos compañeros jesuitas que han dedicado desinteresadamente muchas horas a la preparación del manuscrito de este libro: el P. Josep M^a Rocafiguera, que ha mecanografiado pulcramente todo el original catalán, y el P. Ignacio Vila, que ha traducido al castellano buena parte del mismo. Sin su ayuda, este trabajo difícilmente hubiera llegado a buen término.

JOSEP VIVES, S.J.

NOTA. En las referencias de autores patrísticos o de teólogos clásicos, me atengo generalmente a la práctica habitual en las obras teológicas. En los casos que pudieran ofrecer dificultad he procurado dar referencias completas en las notas. Para más información sobre referencias patrísticas, el lector puede consultar: J. QUASTEN, *Patrología*, vol. I, BAC, Madrid 1961; sobre referencias teológicas generales: *Sacramentum Mundi*, vol. I, Herder, Barcelona 1972. Sólo indico aquí las siguientes abreviaturas, que uso con más frecuencia:

DB = E. DENZINGER - C. BANWART, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963 (véase más abajo, cap. 1, nota 7, pág. 25).

PL = *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, París 1844ss.

PG = *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migne, París 1857ss.

I

«Creemos, y por eso hablamos» (2 Cor 4,13)

1

Del misterio de tiniebla al misterio de luz

«El espíritu sistemático piensa que se podrá decir todo y que, si algo no se deja decir, es porque es cosa defectuosa o secundaria».

S. Kierkegaard, Diario.

«Llevaba el alma rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí, y no hallaba dónde ponerla... A Ti, Señor, debía ser elevada para ser curada. Lo sabía, pero no quería ni podía. Tanto más cuanto que lo que pensaba de Ti no era algo sólido y firme, sino un fantasma, siendo mi error mi Dios. Y si me esforzaba por poner sobre él mi alma, por ver si descansaba, luego resbalaba como quien pisa en falso, y caía de nuevo sobre mí, siendo para mí mismo una infeliz morada, en donde ni podía estar ni me era dado salir».

San Agustín, Confesiones, IV,7.

Hablar de Dios

«Es peligroso hablar de Dios», decían ya los antiguos. No sólo porque todo concepto y toda palabra humana son radicalmente inadecuados e ineptos para expresar la realidad divina, sino porque en todo hablar de Dios hay como una especie de osadía impúdica. «Dios está presente: calle todo en nosotros», dice un viejo himno protestante. Cuando uno habla de Dios, si lo pensara bien, quizá se reconocería

en una situación incómoda, semejante a la de aquel que, en un grupo de personas, se pone a hablar de alguien a quien cree ausente, y de repente lo descubre allí, ante sus ojos. Este pensamiento sería capaz de paralizar a todo aficionado a hacer disquisiciones teológicas. Sólo en presencia de Dios podemos hablar de Dios: únicamente por su gracia, reconociendo que todo hablar nuestro sobre El sólo puede ser un don suyo. Alguien dijo que no se puede hablar *de* Dios, que sólo se puede hablar *a* Dios. Todo hablar humano referido a Dios habría de empezar y acabar en un reconocimiento de Dios, en un reconocimiento de la propia implicación en Dios y de la propia dependencia de El. Porque Dios, o es el que está presente en el fondo de todo y de todos, como principio que posibilita el ser de todo, o no es Dios. En definitiva, no puede haber habla de Dios que no esté empapada de oración y de adoración. Un gran creyente, Charles de Foucauld, dejó escrito: «Desde el momento en que comprendí quién era Dios, comprendí que ya sólo podía vivir para El». La única actitud digna del hombre ante Dios es, como decía el mismo Foucauld, la de «exhalarnos en pura pérdida de nosotros mismos».

Por eso es tan peligroso hablar seriamente de Dios. Es afrontar una realidad que no puede permanecer «neutra», que no nos puede dejar impasibles. O le reconocemos como Alguien que determina radicalmente toda nuestra existencia y toda la existencia de todo lo que nos rodea, o no hemos llegado a reconocer a Dios como realmente Dios.

Ya sé que hay gente que no habla de Dios así. Existe toda una multitud de los que hablan y escriben sobre la fenomenología de la religión, sobre la historia de la religión, la sociología de la religión, y todos aquellos teólogos que parecen hablar de Dios como de un puro objeto de «ciencia», que apenas les afecta personalmente. De ellos decía el gran Cardenal J.H. Newman: «me maravilla que los teólogos no sean santos y que los santos no sean teólogos». Los mejores teólogos de la gran tradición cristiana no eran así, ni tampoco los grandes pensadores religiosos de otras tradiciones: un San Agustín, un San Anselmo, un San Bernardo y hasta un Santo Tomás, tan aristotélico y tan aparentemente racionalista, empapaban su reflexión en oración y vivencia, y por eso, de una manera connatural, su teología se expresaba en «soliloquios» o «confesiones», inflamados de fe y de esperanza, o se entremezclaba con multitud de peticiones y jaculatorias admirativas.

Que nadie piense que desprecio aquellas disciplinas, arriba citadas, que intentan hablar de Dios de una manera neutra, objetiva, «*detachée*», con voluntad de no involucrarse en su realidad. Seguramente tienen su función. Seguramente, Dios *también* puede ser con-

siderado como un «fenómeno», como un «hecho histórico», como un «dato sociológico». Pero Dios, si es verdaderamente Dios, nunca puede ser *sólo* esto, ni es esto lo más importante de Dios.

Pienso que con lo dicho se va clarificando en qué sentido querría yo hablar de Dios —aunque la tarea se presente abrumadora—. Utilizando una manera de hablar del P. de Lubac (*Sur les chemins de Dieu*, cap.1), quisiera no detenerme en «lo divino», los conceptos, imágenes, mitos, ídolos o símbolos con los que los hombres se han referido a Dios; sino que querría, en la medida de lo posible —y por la gracia del mismo Dios, que es todo comunicación de sí mismo—, acercarme a Dios mismo, al Dios real, al Dios vivo, al que es principio de todo, término de todo y sustentación de todo; a Aquel sin el cual nada existiría ni podría ser pensado. No es que me haga ilusiones: sé que no es posible pensar y expresar a Dios como es en sí: «a Dios nadie lo ha visto» (Jn 1,16). Sé que, cuando hablo de Dios, lo he de hacer inevitablemente desde mi concreta situación humana, histórica y cultural, y que sólo lo puedo hacer sirviéndome de imágenes, conceptos y símbolos «de lo divino» que me ofrece esa situación. Todos hemos de ser muy conscientes de esto. Sólo Dios puede hablar adecuadamente de Dios. Pero querría subrayar que, cuando yo hablo de Dios con palabras, conceptos e imágenes condicionadas por mi experiencia y mi situación cultural, lo hago con voluntad de referirme a Alguien Incondicionado, con la conciencia de que no hago más que indicar, sugerir, apuntar hacia Aquel que es estrictamente incognoscible e inexpressable en sí mismo, y que sólo es vislumbrado, postulado, necesitado y exigido para que todo lo que constituye el mundo de mi experiencia no sea algo sin base, sin razón, sin valor, sin inteligibilidad ni coherencia.

Para decirlo claramente, pienso que *sólo el creyente puede hablar de Dios*. El no-creyente sólo puede hablar del no-Dios: puede decir que aquello que los creyentes llaman Dios no lo es realmente, sino que es sólo un «fenómeno» —quizá interesantísimo— de orden psicológico, social, cultural o quién sabe qué. «Conocemos a Dios en la medida en que le prestamos obediencia», decía Calvino (Inst. 6,2), endureciendo un viejo principio agustiniano: «*Nihil intelligitur nisi diligitur*»: sólo se comprende lo que se ama.

No acaricio ningún tipo de fideísmo, ni aunque se le califique de existencial. Quiero decir que no se puede creer en Dios «porque sí», por una opción arbitraria, caprichosa, infundada, tomada con conciencia de que igualmente podría uno tomar la opción contraria. Creer «porque sí» es, en definitiva, creer en la propia fe, y esto ya no es creer en Dios: es creer en sí mismo.

Dios se presenta como don, como gracia, como hallazgo. Puede ocurrir algo parecido a lo que pasa cuando alguien busca con afán algo que cree haber extraviado: rebusca en rincones inverosímiles, y de golpe descubre que lo tenía delante de sus ojos y no había caído en la cuenta de ello. Encuentran a Dios los que se disponen a buscarlo y a reconocerlo donde está y como es. Difícilmente encontrarán a Dios los que intentan «probarlo» —que puede ser una especie de aquel pecado de «tentar a Dios»— con una argumentación estrictamente deductiva, como si Dios pudiese «deducirse» de lo que no es Dios; o con una argumentación inductiva, como si Dios fuese un objeto o una causa más —aunque fuese la última— en una sucesión de objetos y causas.

Estará en disposición de encontrar a Dios, de reconocer a Dios, el que llegue a tomar conciencia de que su vida es gracia, don gratuito, en la precariedad, en la no autosuficiencia de su propia existencia y de la de las cosas que le rodean, constatando que nada tiene razón de existir por sí mismo, que todo podría dejar de existir, transformarse o ser de otra manera. Es la constatación vivencial, experimental, de que todo lo que es podría muy bien no ser o ser de otra manera. Esto puede llevar a un sentimiento de interrogación expectante, tal vez de admiración, quizás hasta de angustia: y todo esto, ¿por qué?, ¿para qué, ¿qué sentido puede tener?, ¿qué valor? Y yo, ¿quién soy, qué hago en medio de todo esto?

Las ciencias positivas sólo dan respuestas parciales: relacionan unos fenómenos con otros y establecen complicadas cadenas de causas y efectos entre los «hechos» experimentables. Pero las ciencias ya no saben decir por qué existe la totalidad de estos hechos ligados con aquella red de relaciones causales, ni qué valor o sentido último pueden tener. El filósofo L. Wittgenstein, un hombre en verdad positivista, que valoraba como pocos la ciencia como conocimiento riguroso y sistemático de los hechos y datos de nuestra experiencia, escribía en sus Diarios: «Crear en Dios significa que no todo puede reducirse a los hechos de este mundo», es decir, del mundo de la experiencia inmediata (*Schriften* I, 167). La ciencia explica hechos, pero deja sin explicar el por qué, el sentido y el valor del conjunto de estos hechos. El P. Karl Rahner presenta así nuestra situación ante la realidad:

«El hombre, en su profundidad más honda, de lo que tiene una conciencia más clara es del hecho de que todo su saber (quiero decir: lo que él llama así en su vida cotidiana) no es más que una pequeña isla perdida en el océano infinito de lo que queda por explorar: una isla flotante, que nos es quizá más familiar que aquel océano, pero que en definitiva sabemos que está sustentada por él y que sólo así nos sustenta. Por tanto, la pregunta existencial que se presenta al que

conoce, es si puede preferir la pequeña isla de lo que él llama saber al mar del Misterio infinito».

Lo que llamamos ciencia, con todo su valor y con toda su utilidad para resolver los mil problemas de nuestra vida práctica, puede ser sólo como una cortina de humo que oculta nuestra radical impotencia para existir, nuestra radical ignorancia del último hondón de todo, o como un juego de evasión con el que nos entretenemos para no plantearnos aquellas preguntas, por miedo a que nos desconcierten o nos angustien. Pero sólo el que tiene la osadía de plantearse aquellas preguntas radicales sobre el ser y el sentido de la globalidad de todo lo que es, sólo el que se mantiene en la exigencia y hasta en la obstinación de no contentarse con ninguna explicación que sea solamente parcial o provisional, rinde realmente honor a lo que es el hombre. Dejar de lado aquellas preguntas es hacer como el avestruz, es autorreducirse a la condición animal, vivir únicamente de lo inmediato.

«Hoy ya no se puede decir sin más que existe el hombre allí donde hay un ser viviente de nuestra tierra que camina en posición erecta, sabe hacer fuego y trabaja la piedra para hacerse un pico. Podemos decir que sólo hay un hombre allí donde este ser viviente llega a situarse ante sí mismo y reduce a pregunta —pensando con palabra y libertad— la totalidad del mundo y de la existencia, aunque permanezca mudo y azorado ante esta pregunta única y total»².

Sí: ante la pregunta por el sentido total, el hombre puede quedar azorado y como descentrado, pero no puede escabullirse del intento de buscar una respuesta. En realidad le quedan únicamente tres posibles caminos: o contestar «no lo sé» e intentar ir viviendo como pueda en su ignorancia confesada (agnosticismo); o afirmar que en el fondo nada tiene sentido ni valor, que todo es puro azar y, en definitiva, un absurdo (nihilismo); o afirmar que todo *ha de tener* un sentido último, un fundamento y una razón de ser: que ha de haber un principio de explicación última o primera de todo —depende desde dónde se mire—, un principio que lo explica todo sin que él se haya de explicar por nada, que a la vez es la necesidad y la gratuidad primeras, la gracia inicial, el dato fundamental y único del que todo se deriva.

Ante estos caminos sí que uno ha de hacer una opción estrictamente personal, aunque no gratuita y arbitraria. Habrá quien crea que

1. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 70.

no puede salirse de aquel camino oscuro de la confesada ignorancia. Habrá quien crea que puede ir más adelante y afirmar el absurdo total de todo: se podría preguntar, entonces, desde dónde se afirma el absurdo y si no será igualmente absurda la misma afirmación de aquel absurdo total. Finalmente, habrá quien crea que lo más razonable es admitir un Principio primero de comunicación de ser y de sentido: principio que no es directamente conocido ni experimentado como tal, pero que ha de ser postulado, exigido, afirmado, para que no quede todo absolutamente ininteligible. A este principio los hombres le dan un nombre que, de momento, quizás sólo es una especie de cifra o denotación cómoda —demasiado cómoda— para referirnos a aquello que realmente hemos de decir que no conocemos: lo llaman «Dios». Permitid que reproduzca el razonamiento de esta opción tal como lo hacía un gran creyente de nuestro tiempo y de nuestro país:

«La aceptación de una causa y de un origen misterioso resulta para mí más razonable y me satisface más que la admisión de una misteriosa ausencia de causa y de origen, o que la afirmación —igualmente misteriosa— de una necesaria e insuperable ignorancia de cualquier causa y de cualquier origen... Viene a ser lo que afirmaba mi inolvidable amigo E. Mounier: "El Absurdo es absurdo". Para decirlo con palabras de otro gran amigo, J.M. Capdevila, me siento inclinado a preferir los Misterios de Luz a los Misterios de Tinieblas. Es, por tanto, la Razón misma, y no la Fe sola, la que, puesto a decidir sobre el fundamento de la Realidad, me decide a admitir una misteriosa pero positiva Existencia Absoluta, y a huir de la admisión de un vacío caótico que sería, al menos, igualmente misterioso»³.

Una opción amorosa y razonable

En definitiva, todo parece venir a parar aquí: decidir si se puede preferir a un Misterio de Luz un Misterio de Tinieblas. Porque Dios ciertamente es postulado como desconocido, como inexplicable, como misterio: pero es un Misterio de Luz. La alternativa no elimina el misterio: sólo postula el misterio del Absurdo con mayúscula: un Misterio de tinieblas.

Intentando llegar al fondo de lo que puede hacer que el hombre tome una u otra actitud, me parece que podríamos decir que *todo depende de la capacidad de amar*: de amarse a uno mismo, de amar el mundo, de amar la inteligencia, de amar la realidad, toda realidad.

Y con esto vuelvo al principio agustiniano: «Sólo se comprende lo que se ama». Haciendo una especie de paráfrasis de San Juan, diría que, «si no amamos el mundo que vemos, ¿cómo podremos amar a Dios, a quien no vemos?» (cf. Jn 4,20). *Creer en Dios significa amar tanto la realidad del mundo que no se la pueda declarar inconsistente o absurda*. Significa amar tanto la propia inteligencia y la inteligibilidad parcial de lo que ella va descubriendo en las cosas de este mundo, que no se pueda aceptar que el fin de todo sea solamente como un castillo de fuegos artificiales que se desvanece en la oscuridad. Significa amar tanto la verdad que no se pueda admitir que sea solamente un juego de apariencias montado sobre la nada. Significa amarse tanto a uno mismo que uno no pueda resignarse a ser una partícula fortuita de un no se sabe qué, sin sentido ni valor.

Es incomprensible que se haya dicho que la afirmación de Dios implica la negación del mundo y del hombre. Al contrario, es la única manera de poder afirmarlos y amarlos. Creer en tener el atrevimiento de amarse y de estimar toda realidad hasta el fondo, aunque uno vea su propia realidad tan endeble y tan precaria, y las otras realidades tan esmirriadas y vulnerables. Sólo el que mantiene su inteligencia y su corazón abiertos al infinito que reclaman, llegará a afirmar el Infinito. La referencia a la conocida frase de San Agustín se hace inevitable: «Señor, nos has hecho para Tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Tí»⁴. El hombre que se entrega al dinamismo que bulle dentro de sí «no se llena con menos que infinito», decía San Juan de la Cruz. Y si quiere matar aquel dinamismo, deja de ser hombre.

Y no se diga que quizá todo es sólo una «gran ilusión», la proyección ilusoria al infinito de deseos y sueños que nunca se cumplirán. Ciertamente, todos habremos vivido muchas ilusiones religiosas, y todos habremos intentado construirnos imágenes de Dios que respondan a nuestros deseos y a nuestros sueños más o menos conscientes o inconscientes. Pero el creyente, cuando ha hallado a Dios verdaderamente, sabe que ha encontrado al que es anterior a sí y a todos sus sueños, y que le ha de reconocer como tal entregándose a El totalmente, incondicionalmente. Dios entonces se impone como alguien que sobrepasa y anonada todas nuestras posibles expectativas sobre él. Dios se nos impone, entonces, no ya como aquello que nosotros necesitábamos, deseábamos o imaginábamos, sino como alguien que en su soberanía primera y absoluta se revela como una crítica demoledora de todo nuestro ser y hacer inauténticos y de todos

3. M. SERRAHIMA, *El fet de creure*, Barcelona 1967, p. 27.

4. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1.

nuestros deseos pueriles, interpeándonos y obligándonos a salir de nosotros mismos, para que seamos y deseemos aquello que por nosotros mismos nunca habríamos sido o deseado. El verdadero creyente, cuando llega a reconocer a Dios, reconoce que no le puede constituir o configurar a partir del propio «yo», sino que es al revés: es Dios quien constituye libre y soberanamente el «yo», que desde aquel momento ya sólo puede ser vivido y pensado como una realidad surgida de Dios. M. Clavel lo decía con su característica fuerza y desenvoltura:

«He aquí lo esencial: nadie puede demostrar a Dios, pero todos y cada uno estamos ligados a El. Si El no existe, yo tampoco. Si yo existo, no puedo hacer otra cosa que atribuirle mi ser. Puedo optar lo que quiera: ser o no ser. Ser gracias a El; sin El, no ser... La realidad o la nada. En términos de vida concreta y consecuente, la fe o el suicidio...»⁵.

La dificultad de creer

El problema parece ser, más bien, no si el hombre ha de creer o no, sino en qué Dios ha de creer, en qué Dios puede creer todavía, cuando tantas imágenes históricas de dioses se nos presentan maltrechas y desfiguradas por lo mucho que los hombres las hemos manipulado. Aun en nuestro mundo de hoy, que algunos declaran irremediabilmente herido de ateísmo, los hombres llevan inscrito en el fondo de su ser la necesidad de creer, aunque rechacen las imágenes de los dioses establecidos y las creencias antes aceptadas. Por eso, en nuestro mundo tan supuestamente ateo, siguen surgiendo, una tras otra, diversas formas nuevas de creencia —más o menos disfrazadas—, e incluso las mismas proclamas ateas no son realmente sino substitutos de creencias, y en definitiva nuevas proclamaciones de nuevos «dioses».

Crear *en Dios*, en el único posible Dios real y verdadero, nunca ha sido algo fácil. Creer en Dios parece comportar una singular paradoja: como decíamos, por una parte, todo hombre es llevado conaturalmente a creer por todo su dinamismo de conocimiento y de amor; por otra, también es verdad que nunca acaba de comprender y poseer el término de este dinamismo como un objeto adecuadamente conocido, delimitado y definido. Decía antes que la palabra «Dios», si lo pensamos, es sólo como una cifra cómoda —demasiado cómoda—

para designar aquello que hemos de postular como fundamento y garante de todo, pero que permanece realmente desconocido, inexperimentado e inexpresable. Siendo el fundamento y la condición primera del ser y de la inteligibilidad o sentido de todo, no es objeto directo de conocimiento o de experiencia. Es como un nebuloso «más allá» —o «más acá»—: no podemos decir qué es, ni cómo es, ni lo podemos explicar a partir de algo, porque *es quien lo explica todo sin ser explicado por nada*. Decíamos que es el Postulado primero, el Don primero, la Gracia primera. Alguien ha dicho que es como una incógnita nunca resuelta, como una «x» que hemos de poner cuando queremos plantear seriamente el problema de la existencia y del sentido del mundo y de nosotros mismos. Esta incógnita ha de tener ciertamente un valor, un contenido: no es algo vacío. Pero precisamente por ser el valor absolutamente primero y autosuficiente, que tiene su valor y su ser en sí mismo y no recibido de otro, ya no lo podemos explicar o deducir a partir de cualquier otra cosa. El que lo reconoce como el que es, como el dato absolutamente primero, sencillamente lo acepta; más aún, se siente totalmente ligado a él, y por eso lo adora.

Crear en Dios sólo como una incógnita, aceptarlo como lo indescriptible, como Alguien que no acaba de tener rostro, resulta incómodo. Quisiéramos poder identificarlo y definirlo, reducirlo a un concepto y a una imagen, como hacemos con todas las otras realidades de nuestro conocimiento y de nuestra experiencia. Podríamos decir que todas las religiones y casi todas las filosofías vienen a parar en intentos de identificar y denominar a Aquel Inidentificable e Innombrable. Intentamos darle un nombre, un rostro, un concepto, una imagen: es algo prácticamente inevitable, porque, si cuando hablamos de Dios queremos hablar con algún sentido, lo hemos de hacer de manera que sepamos a qué nos referimos. Dios no puede ser sólo un nombre que se pueda referir a cualquier cosa. Si hemos de hablar de Dios inteligiblemente, la palabra «Dios» ha de tener una referencia suficientemente delimitada a «Alguien» o a «Algo», claramente contrapuesto a todo lo que no sea Dios. La gran paradoja del creyente es que tiene conciencia de que no conoce propiamente a Dios, que no lo puede identificar de una manera propia y adecuada; pero tiene conciencia, al mismo tiempo, de que cuando postula a Dios, cuando habla de esta incógnita que se ve obligado a postular, no habla de cualquier cosa o de una nada absolutamente vacía, sino que habla de algo único, singular, inconfundible, como fundamento y principio de todo lo que se puede conocer, conceptualizar, describir o experimentar.

Es preciso, pues, caer en la cuenta de que Dios no entra propiamente en las leyes ordinarias del conocimiento y del lenguaje, porque no es propiamente un objeto más de nuestro conocimiento, expresable

5. M. CLAVEL, *Ce que je crois*, París 1975, p. 148.

como tal en nuestro lenguaje. Propiamente no «conocemos» a Dios, ni podemos hablar de El como de algo conocido: «creemos» en El, y lo identificamos como el «más allá» necesario, fundamento de todo. Nuestro lenguaje sobre Dios tiene sentido porque Dios puede ser suficientemente identificado, aunque no sea directamente conocido: es conocido e identificado precisamente como el Incognoscible único, el Trascendente, el *semper maior*, la condición de posibilidad y de verdad de todo otro conocimiento.

Por eso decía que sólo puede hablar propiamente de Dios el que cree, es decir, el que está dispuesto a aceptarlo como el Incognoscible, entrando así en la peculiar *dialéctica de la fe* —y que se me perdone el tufillo de la expresión—, que permite identificarlo sin tener que delimitarlo con conceptos adecuados.

Me permitiré completar lo que voy diciendo resumiendo los planteamientos de uno de los representantes más eximios de la moderna filosofía de la religión: me refiero a R. Otto, cuya obra «Lo Santo» ha ejercido una considerable influencia⁶:

La divinidad no ha de ser concebida ni como "cualquier cosa" ni como "la nada absoluta", y por eso resulta necesario intentar delimitar de alguna manera su forma de ser. Esto se hace ordinariamente escogiendo algunos "modelos" explicativos en los que se delimitan algunas cualidades que poseen las cosas mundanas, y sobre todo el espíritu humano, añadiéndoles un calificativo que exprese que en Dios tales cualidades no se dan con las limitaciones propias de lo humano y lo mundano, sino que han de ser elevadas a un grado absoluto. Así Dios es designado como "sabiduría-infinita", "vida-eterna", "libertad-incondicionada", etc. Sólo utilizando a la vez un modelo descriptivo y delimitativo y un calificativo absolutizador y potenciador hasta el infinito se puede hablar con alguna inteligencia de Dios, evitando a la vez tener que declararlo como sin ningún contenido inteligible, y tener que concebirlo con el mismo género de inteligibilidad finita que tienen las realidades de nuestra experiencia directa. El equívoco puede estar en pensar que tales predicados inteligibles agotan o expresan adecuadamente la esencia de la divinidad. Tales predicados son tan incapaces de expresar adecuadamente la realidad divina que sólo valen en tanto en cuanto se usen con plena conciencia de que son predicados de, en y para una realidad esencialmente incomprendible en ellos tal como nosotros los entendemos. Son predicados que pueden atribuirse con verdad a una realidad que los sustenta y los recibe, pero que no queda adecuadamente circunscrita por ellos tal como nosotros los entendemos, sino que queda abierta a un modo

de ser más pleno y más total que ya sólo es objeto de la afirmación de fe. La fe ha de tener algún contenido intelectual para no quedarse sin objeto alguno; pero, al mismo tiempo, ha de afirmar que la realidad misma de lo que afirma es más que lo que de ella podemos realmente comprender; que Dios es siempre más que lo que de él alcanzamos; que es el inteligible-en-sí y de-por-sí, nunca plenamente inteligible para nosotros. Creer en Dios es admitir que hay algo previo y por encima de la razón humana, que ésta llega a captar como tal, aunque no lo llega a circunscribir con conceptos. Hablar de Dios es hablar de algo o alguien a quien se aplican conceptos propios del lenguaje humano, pero con la conciencia de que tales conceptos ni acaban de expresarlo, ni lo definen, ni agotan su ser. No se llega, pues, a Dios por los solos conceptos de la razón, sino que se llega a él cuando la razón y sus conceptos son instrumento de aquella actitud humana, que constituye la base de la fe religiosa, por la que uno está dispuesto a reconocer que la realidad es más que el mundo que se ve, que el hombre, o que la razón: una actitud que ya no es meramente racional, aunque puede llamarse razonable, ya que, desde la constatación de los propios límites, la razón desemboca en la fe, en el reconocimiento de que uno mismo no es el límite absoluto de lo real. La inteligencia llega a descubrir la realidad inmediata como no inteligible desde sí misma; y antes de declararla esencial y simplemente ininteligible, el hombre intuye que puede declararla como simplemente no disponible, aunque inteligible en sí. Dios es reconocido, entonces, como el inteligible-en-sí más allá de lo que alcanzo a entender, en un acto de la razón que se ve abocado a la fe, que hace de Dios a la vez razonable y credendum. El acceso a Dios no es ciertamente cosa de la pura razón, pero tampoco es cosa de pura fe irracional.

Símbolos e ídolos

Es inevitable, después de lo que hemos dicho, que el hablar de la fe adopte una forma de *lenguaje simbólico*. El símbolo es el medio que empleamos habitualmente para identificar lo que propiamente no podemos expresar. Hablando en el sentido más general y amplio de la palabra —que puede incluir la imagen, el signo, la analogía, la metáfora, etc.—, un símbolo es una realidad que, al ser conocida como lo que ella es, puede indicar, sugerir, referir, implicar, postular lo que ella misma no es, pero que está de alguna manera relacionado con ella. Esta relación puede ser de semejanza o afinidad ontológica, o formal, de causa o efecto, o cualquier otro tipo de relación natural o convencional que se dé entre las cosas. El fundamento del símbolo se apoya en el hecho de que cualquier realidad nunca se agota en sí misma ni expresa sólo lo que es ella en sí, sino que expresa a la vez la conexión, semejanza o desemejanza, coherencia, dependencia, etc. con todos los otros seres y con el fundamento de todos ellos. No es éste el lugar para desarrollar toda una teoría del símbolo, cuya función

6. Cf. R. OTTO, *Lo Santo*, Madrid 1965, cap. 1.

se extiende mucho más allá del ámbito religioso, hasta ocupar casi todo el ámbito de nuestro conocimiento y nuestro lenguaje. Pensemos únicamente cómo las «fórmulas» o los «modelos» con que trabajan las ciencias matemáticas, físicas o químicas, tienen sentido dentro de una estructura simbólica del conocimiento. En definitiva, el símbolo es algo que tiene un «significado» *que trasciende* lo que propia y directamente se da en el «significante». Por eso se convierte en el medio natural de referencia y de identificación de cualquier «más allá», de cualquier «trascendente», de cualquier cosa que sobrepase lo inmediatamente dado.

Las religiones intentan, pues, identificar a Dios mediante diversos sistemas simbólicos. En todo esquema simbólico podríamos decir que se ocultan una afirmación y una negación simultáneas y dialécticas, del tipo siguiente: «*Dios es X*» (donde «X» es un término que se refiere a algo de nuestra experiencia), «*pero-no-como-X*» (con una negación que quiere afirmar que Dios es diferente; más aún: que es de otra categoría de lo que «X» expresa de ordinario para nosotros). Por ejemplo, se dice que Dios es Ser, es Luz, es Principio, es Padre, etc., pero no como los seres, la luz, los principios o los padres de nuestra experiencia ordinaria. Las mayúsculas con que tan frecuentemente se escriben los predicados simbólicos de Dios quieren subrayar este aspecto de diferencia. El momento afirmativo en este proceso viene a expresar la necesidad con que nuestra experiencia postula y exige a Dios, la implicación y la inmanencia de Dios en toda nuestra experiencia. El momento negativo, en cambio, expresa que Dios nunca se puede reducir a una experiencia nuestra; que permanece siempre en una categoría de realidad radicalmente diferente; que es siempre un «más allá», un «trascendente», en relación con nuestra experiencia.

El símbolo, por consiguiente, es un medio para referirnos al Incognoscible, para intentar identificarlo de alguna manera. Ahora bien, nunca lo identificamos *en su propia realidad*. En su realidad propia, Dios permanece esencialmente incognoscible. La identificación únicamente se obtiene de una manera indirecta, como Aquello indicado, connotado, referido, implicado indirectamente por el término simbólico. Aquello que quiere ser simbolizado sobrepasa lo que es propiamente conocido y experimentado bajo este término. Pero, de alguna manera, lo que se simboliza está realmente presente en el símbolo como una realidad abierta, es inmanente a ella. Es inmanente como trascendente, en una especie de dialéctica inextricable, pero verdaderamente significativa.

El símbolo se convierte en maleficio cuando esta dialéctica de inmanencia-trascendencia no se mantiene en su tensión, cuando el momento afirmativo no se articula con el negativo, cuando lo que sólo

es forma de referencia indicadora y de identificación no expresiva se toma como expresión y conceptualización adecuada de lo simbolizado. Entonces el símbolo se convierte en ídolo, el medio de referencia a Dios se convierte en sustituto de Dios. Entonces el hombre se ha hecho un Dios a su imagen, a la medida de sus expectativas, de sus experiencias, de sus conceptos. San Agustín dirá: «*Si intellexisti, non est Deus*»: si lo has comprendido, no es Dios. Has perdido la referencia a lo trascendente, que es esencial al pensamiento simbólico. Has confundido a Dios con tu símbolo de Dios. El filósofo Alain lo decía de una manera punzante: «La idea de Dios, como la mayor parte de las ideas, tiene con frecuencia una triste suerte: la de cerrar los caminos que estaba destinada a abrir». Toda idea, todo símbolo de Dios, ha de permanecer siempre abierto, con una abertura que es, de hecho, un abismo por el que nos perdemos, confiados, en el Infinito.

Los ídolos, las imágenes demasiado humanas —por ser demasiado cerradas— de Dios, no son sólo de piedra, de madera o de metal. Entre nosotros están formados, muy a menudo, de ideas, de especulaciones sutilísimas o de las sacrosantas fórmulas de los catecismos, de la piedad o de la teología, y hasta del dogma. Lo decía ya en el año 1215 el IV Concilio de Letrán, hablando a ciertos teólogos demasiado seguros de sus conocimientos de Dios: «Entre el Creador y la criatura no se puede afirmar ningún tipo de semejanza, sin que se haga notar que entre uno y otra es aún más grande la desemejanza»⁷. En todo hablar humano de Dios, si no queremos construir simplemente un ídolo, el momento afirmativo ha de llevar el contrapeso del momento negativo. Ya me gustaría que los teólogos, los definidores y los inquisidores de todos los tiempos —sin excluir los nuestros— lo hubiesen tenido siempre presente. Los más grandes sí que fueron conscientes de ello: cuando Santo Tomás decía, al final de su vida, que todo lo que había escrito de teología era paja, quizá lo único que hacía era remarcar el momento negativo, que quería que se proyectara sobre toda su muy positiva producción teológica. Y el gran místico reformador del Carmelo lo expresaba aún mejor con su característica contundencia: el auténtico conocimiento de Dios «es un saber no sabiendo, toda ciencia trascendiendo». Me parece una expresión perfecta de lo que ahora se llamaría la dialéctica de la afirmación en la negación.

7. Cf. E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1959, n° 432. Cito esta selección de textos del Magisterio según esta edición castellana y con las siglas habituales «DB» (iniciales de los dos responsables, E. Denzinger y C. Banwart, de la edición latina que le sirvió de base). Hay otra edición latina posterior y más completa, preparada por A. Schönmetzer (Barcelona 1963), que suele citarse con las siglas «DS».

La idolatría del propio concepto o de la propia imagen de Dios es como la tentación más connatural del teólogo o, sencillamente, del hombre que se preocupa de pensar y comprender su fe. Como también la idolatría del propio sentimiento o de la propia experiencia de Dios es la tentación connatural del hombre religioso. Si uno no está constantemente alerta sobre los movimientos del propio pensamiento, los símbolos se nos convierten en ídolos y el simbolizante sustituye a lo simbolizado. Dios no puede ser reducido nunca a lo que pensamos que comprendemos de El, o a lo que creemos sentir o experimentar de El. Los viejos maestros espirituales, como los del monaquismo oriental o el reformador del Carmelo que hace poco citábamos, recomendaban el ejercicio de lo que ellos llamaban la «teología negativa», por la que uno se esforzaba en tener siempre presente que ningún concepto, ninguna imagen, ningún sentimiento humano, nos da acceso directo a Dios.

«El que se ha de venir a juntar en una unión con Dios, no ha de ir entendiendo, ni arimándose al gusto o al sentido, ni a la imaginación, sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento ni apetito ni imaginación ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber, antes en ella lo más alto que se puede sentir y gustar de Dios dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente... A lo que va es sobre todo esto, aunque sea lo más que se puede saber o gustar: y así, sobre todo, se ha de pasar al no saber...»⁸.

Según esta «teología negativa», sólo la fe nos da acceso a Dios. La fe de la que aquí hablamos, no es meramente otra forma de conocimiento, como se dice a veces. No es que haya una forma directa de conocimiento —por experiencia, deducción o intuición— y otra indirecta exactamente paralela —por aceptación de la autoridad de otro—. Es verdad que hay una forma de fe, en las cosas humanas y en las religiosas, que responde a esta segunda descripción; pero la fe en Dios, de la que estamos hablando, no es exactamente esto. La fe en Dios, como acto radical del creyente, no puede apoyarse en la autoridad del mismo Dios, ni menos aún en la de cualquier hombre que pretendiera hablar en nombre de Dios. Más bien, habríamos de decir que hay, por un lado, la afirmación de todo lo que en principio podemos conocer, ya sea directa o indirectamente, por propia experiencia o por comunicación de otro, y, por otra parte, la afirmación de aquello que reconocemos y confesamos, que nunca podremos conocer como es en sí, pero que es postulado como necesario para que

todo lo que decimos conocer tenga sentido. El objeto de la fe no será nunca un objeto de conocimiento, ni la misma fe puede ser reducida a otra forma de conocimiento. Creer es aceptar lo que ni se conoce ni se puede conocer. Por eso el lenguaje de la fe nunca pierde su carácter simbólico o analógico: el teólogo responsable —y aun el simple creyente— sufre siempre el tormento de saber que sus representaciones y su lenguaje nunca son expresión propia y adecuada de lo que quisiera expresar. La ilusión de que, afinando y puliendo los conceptos de la teología, se puede llegar a una expresión verdaderamente adecuada de las cosas de Dios, es una tentación idolátrica a la que se ha de resistir vigorosamente. Decía Kierkegaard, con su peculiar talante paradójico y exagerado: «El consuelo más grande que puede tener el hombre ante Dios es el de saber que siempre está equivocado». Lo que realmente quiere decir esta paradoja exagerada se hace patente en otro pasaje del *Post-scriptum* del mismo Kierkegaard:

«Supongamos que uno vive entre cristianos, va a la iglesia de Dios, a la iglesia del Dios verdadero, con la idea del Dios verdadero en su espíritu, pero se pone a rezar con un espíritu falseado. En cambio, supongamos que otro vive en una comunidad de ídólatras, pero se pone a rezar con toda la pasión hacia el infinito, aunque sus ojos se dirijan simplemente a la imagen de un ídolo. ¿Dónde se encuentra la máxima autenticidad? Este último rezará verdaderamente a Dios, aunque venere a un ídolo, mientras que el otro ora falsamente al Dios verdadero, y con esto, de hecho, adora a un ídolo. Es la pasión de infinito lo que es aquí decisivo, no el contenido, ya que el contenido es precisamente esta pasión».

Yo pondría un poco de sordina a lo que pueda sonar como subjetivismo existencial en estas expresiones. No es exactamente una «pasión» infinita el «contenido» de Dios, sino más bien una acción infinita, una plenitud de ser, de vida, de comunicación, de efusión, de atracción infinitas. Lo que sí es cierto, en cambio, es que el hombre sólo se acerca a Dios, sólo se puede poner delante del rostro de Dios, si responde a su atracción infinita con una pasión infinita. Que esto sea posible sólo lo comprenderá quien crea aquella palabra que dice que el hombre está hecho a imagen de Dios; que es precisamente aquella pasión infinita, impronta de la amorosa acción infinita de Dios.

Nos conviene, por tanto, guardarnos de todo tipo de idolatría. Y las formas de idolatría más peligrosas no son precisamente las de las religiones de los pueblos y de los sectores sociales que consideramos más primitivos o menos desarrollados. Los hombres que hacen danzas rituales, o las viejecitas que encienden velas a Santa Quiteria, o la pobre gente que palpa y besa reliquias de autenticidad más que dudosa, pueden tener una «pasión» infinita mucho más auténtica que los que

8. *Subida al monte Carmelo*, II,4,4.

cultivan formas de religiosidad más depuradas, con la autosatisfacción de creer que ellos sí que saben quién es Dios. Porque incluso el ídolo más chapucero o el amuleto menos justificable nunca son para sus devotos sólo un trozo de piedra o de metal como cualquier otro: son una forma de presencia de algo trascendente, algo donde se manifiesta una fuerza que no es de la piedra o del metal como tales. Para todo auténtico devoto, tras su ídolo o más allá de él, existe verdaderamente un «Dios».

Naturalmente, con esto no quiero decir que todas las mediaciones o representaciones de Dios tengan absolutamente el mismo valor. Pero sí que quisiera dar un toque de alerta contra la actitud de superioridad con que fácilmente podríamos despreciar lo que consideramos formas más burdas de religión, sin caer en la cuenta de que quizá nuestras propias actitudes religiosas sólo en apariencia son diferentes. Si es verdad lo que antes he aducido del IV Concilio de Letrán sobre la diferencia que hay entre la realidad de Dios y cualquier semejanza de El que intentemos establecer a partir de las criaturas, me atrevería a insinuar que entre la realidad de Dios, por un lado, y, por otro, la imagen de Dios que podía tener un idólatra azteca o el concepto que podía tener de El un teólogo como San Agustín, hay realmente una inadecuación del mismo orden, porque se trata de la inadecuación de lo finito a lo Infinito. Estoy seguro de que el mismo San Agustín no tendría ninguna dificultad en admitirlo, él que dejó escrito: «Por más que el vuelo de tu pensamiento se remonte a las alturas, Dios todavía está más allá. Si lo has entendido, no es Dios. Si piensas que casi has comprendido, es que te has engañado en tu reflexionar».

(De momento, no quiero hablar aún de los «ídolos de la concupiscencia». El hombre, que está constitutivamente abierto al Infinito por su razón, su corazón y su deseo, cuando no reconoce a Dios con su razón, no puede dejar de fabricarse dioses para su corazón y para su deseo, que pueden ser el poder, la seguridad, el dinero o el placer, según aquello de «su dios es su vientre» [Flp 3,19]. Es más fácil negar a Dios con la cabeza que con la existencia. Pero ya habrá lugar para hablar de esto).

Las representaciones de Dios

Volviendo a lo que íbamos diciendo, si he relativizado el valor de toda representación o imagen de Dios, en absoluto quiero decir que cualquier representación sea igualmente apta, ni que sea indiferente

el que cada uno adopte unas u otras. Lo que pasa es que, siendo Dios la realidad estrictamente última —o absolutamente previa—, sólo podemos señalarlo con lo que podríamos llamar conceptos-límite o representaciones-límite. Ahora bien, lo que es concebido como un límite por los hombres de una determinada situación cultural, social e histórica, puede no serlo igualmente por otros en otra situación y en otro nivel de desarrollo. Quiero decir con esto que las representaciones e imágenes de Dios están histórica y culturalmente condicionadas, y que uno no puede escaparse de este género de condicionamientos, a no ser al precio de una falta de autenticidad. Ciertas formas de expresión religiosa, que desde nuestro punto de vista calificaríamos de idolátricas, pueden tener suficiente justificación en una sociedad primitiva: lo que nosotros calificamos como «ídolo» es quizá la única forma de referencia al absoluto trascendente que aquellos hombres pueden alcanzar. Igualmente, ciertas formas de religiosidad popular que desde el punto de vista de una teología culta podrían calificarse de excesivamente materiales y groseras, quizá son las únicas verdaderamente significativas en ciertos niveles culturales.

Da que pensar el hecho de que, después de los años en que —a raíz del Concilio Vaticano II— se produjo una fuerte corriente de purificación de la piedad católica —purificación propugnada por teólogos intelectuales o desde una óptica intelectualoide—, los mismos teólogos han tenido que redescubrir y reevaluar la religiosidad popular. La piedad de la vieja analfabeta puede ser buena para la vieja analfabeta, como la fe del carbonero es buena para el carbonero. Lo que no se puede admitir es que el no analfabeto ni carbonero se quiera contentar con aquellas formas de piedad o de fe. Como tampoco se puede admitir que quienes, con el gradual desarrollo de la sociedad y con las crecientes formas de intercomunicación entre los diferentes estratos culturales que hoy se dan, no se hallan cerrados en un mundo de analfabetos o de «carboneros», sigan viviendo religiosamente en un sistema de representaciones propias de aquel mundo que ya no es el suyo.

Seguramente tenemos aquí una de las principales causas de la crisis religiosa que se puede observar por todas partes. Vivimos en un mundo lleno de gente culturalmente desarraigada, desinstalada, mal acoplada entre diferentes ámbitos culturales, sin poder situarse ni encontrarse «en casa» en ninguno de ellos. Pensemos en los millones de inmigrantes que han sido arrancados de un medio rural y simple para ser transportados de golpe a un medio urbano sofisticado. Pensemos en los millones de literales analfabetos —que no saben leer ni escribir, o lo hacen con mucha dificultad— que escuchan cada día en la radio o ven en la televisión todo tipo de debates y opiniones de gente más

o menos cultivada, sobre temas que inevitablemente tocan cuestiones filosóficas, religiosas y morales, además de las sociales, políticas o económicas. La fe del carbonero o de la vieja quizá *servían*, pero ya no sirven, porque apenas queda alguien que sea sólo una simple vieja o un pobre carbonero. Esto quiere decir que se debería hacer un esfuerzo realmente ingente —e inteligente— para procurar que cada uno llegue a aquellas formas de representación religiosa que sean coherentes con su nivel cultural y con su sistema general de representaciones.

Sigo manteniendo, pues, con el IV Concilio de Letrán, que todas las representaciones de Dios, desde las más burdas a las más elaboradas e intelectualmente precisas, son inadecuadas para expresar la realidad de Dios como es en sí. Igualmente, se han de respetar las representaciones religiosas más primitivas o toscas de las personas cuando son vividas en coherencia con todo su mundo de representaciones y cuando expresan aquellos conceptos-límite o imágenes-límite que son su manera de indicar hacia el trascendente y de referirse a él. Pero en absoluto quiero decir que todas las representaciones sean iguales para todos, sino que se ha de procurar que haya una correspondencia entre el sistema general de representaciones de la persona sobre el mundo, la vida, la ciencia, las relaciones sociales, etc. y el sistema de representaciones religiosas. Cuando no se da esto, surgen mil formas de inautenticidad religiosa que acaban volatilizándose. Son los casos ya conocidos de adultos con religiosidad pueril, de profesionales e intelectuales con la fe del carbonero, o de gente sencilla a la que se le imponen unas formas de catequesis o de liturgia intelectualmente tan sutiles que para ellos no tienen ningún sentido.

Estos hechos no han pasado desapercibidos, y hoy se empieza a hablar con más seriedad cuando se habla de *inculturación religiosa*. Pero aún estamos lejos de afrontarlos con la decisión necesaria. La historia de la catequesis en la Iglesia de los últimos cuatro siglos, y más aún la historia de las llamadas «misiones» a infieles en este mismo período, es la historia del gran fracaso de la Iglesia, que no ha sabido dar al pueblo de Dios representaciones que puedan ser sentidas como vivas y significativas para la vida. Todos hemos aprendido aquellos catecismos hechos de fórmulas teológicamente sin tacha, pero perfectamente incomprensibles para quienes no habían hecho un estudio profesional de la teología culta que se escondía en ellos. Y no digamos nada de lo que había de suceder cuando estas mismas fórmulas eran exportadas *prêt à porter* e impuestas a la pobre gente de la India, del Africa o de las tierras altas de los Andes. No fue así en los tiempos en que la Iglesia tenía una verdadera vitalidad: todos los esfuerzos de los primeros siglos del cristianismo se gastaron en lograr una plena

inculturación de la fe cristiana en la cultura grecorromana. La tarea no fue fácil, y hubo momentos en que pudo parecer que las premisas culturales engullían y aniquilaban la especificidad del misterio cristiano (pensemos en los equilibrios de un Orígenes o en las posibles consecuencias de un triunfo de las posturas arrianas); como también hubo momentos de peligro en sentido contrario. Pero, en conjunto, se ha de decir que el cristianismo consiguió con notable éxito una inculturación plena con la cultura grecolatina.

Desde entonces el cristianismo ya no ha logrado inculturarse nunca más en alguna otra cultura (excepto aquella segunda inculturación helénica que representa la adopción del aristotelismo en la Edad Media, que ya sólo fue una inculturación sabihonda, de gente intelectual). Ya sólo se ha trabajado para conservar los despojos de aquella vigorosa inculturación primera: su mismo éxito inicial, como suele pasar, la congeló como insuperable. Cuando, con el Renacimiento, empieza a nacer una nueva cultura, y después, cuando, a partir de la Revolución Francesa y de la Ilustración, se vislumbra una nueva manera de vivir los hombres entre sí y en relación con las fuerzas de la naturaleza, parece que lo único que sabe hacer la Iglesia es replegarse y perpetuar sus fórmulas envejecidas. Y no hablemos de las culturas exóticas —vistas desde el Occidente—. Los esfuerzos de inculturación de los jesuitas en la India y en la China se frustraron por la incompreensión de las autoridades romanas; sólo en el Paraguay consiguieron algo, pronto malbaratado por los avatares de la política. Por lo que se refiere al resto de las «tierras de misión», la Iglesia hizo poco más que colonizar e imponer la religiosidad latina. El último Concilio parecía que quería ser el inicio de un cambio en este estado de cosas. Pero por ahora no podemos hacernos demasiadas ilusiones, si consideramos —por ejemplo— la incapacidad demostrada de lograr una verdadera reforma litúrgica, que supondría la creación de liturgias realmente autóctonas, en las que cada pueblo pudiera expresar la fe según su idiosincrasia. Lo que oficialmente se ha llamado reforma litúrgica no es más que la traducción e imposición uniforme de los mismos antiguos textos y formas de culto a todos los pueblos. Es decir, seguir con la imposición colonizadora de modelos culturales *ready made* en la metrópoli.

Podríamos añadir que la inevitabilidad de representarnos a Dios mediante conceptos-límite condicionados por la situación cultural del que los utiliza explica el hecho —para algunos escandaloso— de que la religión siempre parece ir reculando ante los avances de las ciencias. Los dioses siempre han sido para los hombres los responsables de los fenómenos que éstos no podían explicarse: el movimiento de los astros, los rayos, el estampido súbito de un trueno, la peste o las curaciones

sorprendentes... A medida que la ciencia va descubriendo las causas naturales de estos fenómenos, ¿no se quedarán los dioses realmente sin función? No quiero ahora detenerme a examinar en detalle esta cuestión. El planteamiento que he ido haciendo me parece que es suficientemente indicador de la manera como creo que se habría de resolver. Únicamente quisiera notar, en el contexto de lo que iba diciendo, que lo que pasa es que Dios, aunque de alguna manera intuido como el absoluto más allá de todo, ha sido inevitablemente descrito y representado, en cada época y en cada cultura, mediante conceptos y representaciones que expresaban lo que estaba inmediatamente más allá de lo que en aquel momento se conocía. El que habría de ser intuido como límite absoluto de todo conocimiento posible es, de hecho, representado como límite de los conocimientos efectivamente poseídos. Cuando estos conocimientos se amplían, aquellos límites parecen recular progresivamente. Se da como una especie de «*idolatría del límite*». Dios no es *nuestro* límite absolutizado; es el *principio-límite real absoluto* de todo lo que es y de todo lo que alguna vez podemos llegar a conocer, frente al cual habríamos de permanecer siempre abiertos, a pesar de lo que avancen nuestros conocimientos.

Sin embargo, el verdadero creyente, sabiendo que sólo puede vislumbrar a Dios con sistemas de representaciones religiosas de alguna manera condicionadas por su sistema general de conocimientos, se esfuerza constantemente por rebasarlos, y sabe que el último criterio para hablar de Dios no puede ser sólo la coherencia con su propio universo mental, emotivo o afectivo. Esto haría de Dios como una pieza de este pequeño universo. El criterio último para hablar de Dios sólo puede ser la misma realidad de Dios, la atracción que esta realidad —intuida como necesaria y creída como inasequible— ejerce constantemente sobre nuestro espíritu, forzándolo a salir de sí mismo, arrancándolo y desarraigándolo de sus parajes habituales, fascinándolo e inquietándolo con aquella ansia de infinito que quizá nadie ha sabido expresar mejor que el gran Agustín en docenas de textos, de los que es una muestra el que he puesto en el encabezamiento de este capítulo. Rudolf Otto decía que Dios se nos presenta siempre como *mysterium fascinosum*, como el Desconocido que fascina; que, una vez vislumbrado, reclama cada vez más nuestro interés y nos atrae irresistiblemente. (Esto no tendría que extrañarnos mucho, si consideramos que incluso la persona humana —que por esto se dice imagen de Dios— es siempre un «desconocido que fascina», alguien a quien nunca acabamos de conocer, pero que, si lo reconocemos y tratamos verdaderamente como persona, nos atrae y nos interesa cada vez más). Por eso el creyente intenta ir purificando sus representaciones de Dios. Sabe que no puede estar sin las que tiene, pero sabe y siente dolorosamente que ninguna de las que tiene es adecuada. Se entrega, a la

vez insatisfecho y confiado, a aquella «noche de sentido» y «noche de la inteligencia», encontrando que en esa noche hay una luz, que es una «tiniebla luminosa»,

«Que bien sé yo la fuente que mana y corre, aunque es de noche».
(San Juan de la Cruz).

Otro místico, que recogió lo mejor de la tradición del Oriente cristiano, lo expresaba así:

«La tiniebla divina es aquella luz inaccesible en la que se dice que Dios habita.

Es invisible precisamente porque es sobreeminentemente clara:

Es incomprensible, a causa del exceso de resplandor de su luz, que lo sobrepasa todo.

En esa tiniebla ha de adentrarse quien quiera conocer o ver a Dios.

Los que lo hagan, precisamente porque no ven ni conocen, llegan verdaderamente a entender al que está sobre toda visión y sobre todo conocimiento»¹⁰.

Hacia la automanifestación de Dios

Este es el camino humano para acercarnos al gran Desconocido Fascinante. Digo «camino humano» y lo digo con reticencia, porque no sería camino nuestro si El no nos lo hubiera abierto, haciéndonos seres capaces de reconocerlo y desearlo, capaces de ser fascinados por El. Porque la fascinación viene absolutamente de El, no es nuestra... Pero digo «camino humano» en contraposición a un acceso totalmente divino, que se daría si Dios mismo se nos presentara en forma humanamente asequible. Como se sabe, los cristianos creemos que Dios ha querido manifestárenos así. Aquel que no tenía para nosotros rostro ni imagen, aquel a quien adivinábamos más que conocíamos a través de símbolos, aquel que era afirmado como la pura presencia luminosa en medio de la tiniebla de nuestros conceptos y representaciones, se nos ha presentado con rostro humano y nos ha interpelado con una palabra que, siendo palabra humana, ha de ser llamada verdaderamente Palabra de Dios.

10. DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola 5*: PG 3.

Esto abre nuevas perspectivas que son las que propiamente quisiéramos perseguir en este libro. Querríamos explicar, sobre todo, la imagen que Dios nos da de sí según la tradición judeo-cristiana. Lo que he escrito hasta ahora ya estaba empapado de esta tradición. No he intentado propiamente hacer como una demostración puramente filosófica de Dios, que no sé si alguna vez llegaría a convencer a alguien.

A lo más, he intentado explicar un poco cómo se nos presenta el problema de Dios. Era necesario, porque, según cómo se plantee y según qué vías de solución se intenten, este problema puede quedar reducido a un ridículo pseudoproblema que no interese a nadie o a una adivinanza imposible que vale más dejar correr. Cuando se nos habla seriamente —y he procurado indicar las condiciones de este hablar serio—, Dios es un problema real para el hombre. Si lo reconocemos así, podremos pasar a ver cuál es la solución cristiana a este problema, cómo se nos presenta Dios en la tradición judeo-cristiana. Ahora bien, tampoco aquí pretenderé ponerme en una postura puramente apologética. No intentaré demostrar como «desde fuera» que el cristianismo es excelente o verdadero. Lo intentaré describir y hacerlo vivir desde dentro. Y espero que los que consigan verlo desde dentro reconocerán su bondad. Bien pensado, la bondad de un fruto no se demuestra con argumentos: la reconoce el que la gusta.

A manera de síntesis de lo que he querido decir en estas páginas introductorias, presento las palabras de un reconocido maestro de la tradición judía: no sabría yo expresar mejor las disposiciones con que nos habríamos de acercar al misterio luminoso de Dios:

«El creyente no encuentra a Dios como objeto en la mente, sino que se encuentra como objeto en la mente de Dios. Pensar sobre El es abrir la propia mente a la presencia que lo ocupa todo, que lo penetra todo. Pensar sobre cosas es tener un concepto en la mente, mientras que pensar sobre El es como estar rodeado de Su pensamiento. Por tanto, conocerlo es ser conocido por El... Vivimos en el universo de Su conocimiento, en la gloria de estar vinculados a El. "Antes de que te formara en el vientre ya te conocía" (Jer 1,5). Esta es la tarea: percibir o descubrir que somos conocidos. Nos acercamos a El, no haciéndolo objeto de nuestro pensamiento, sino descubriéndonos como los objetos de su pensamiento»¹¹.

Me permito explicitarlo todavía más: nuestra situación nos lleva a descubrirnos no sólo como objeto del pensamiento de Dios, sino también como objeto de su amor. Creer en Dios es descubrirse como envuelto y sustentado por el amor eterno de Dios; es como oír una voz que nos dice que existimos porque El nos ama, y que nos interpela a buscar el sentido de nuestra existencia en el reconocimiento de su amor.

11. A.J. HESCHEL, *Los Profetas*, Buenos Aires 1973, III, p. 322.

II

Dios se da a conocer

2

Un Dios de personas, no de cosas

Intentamos identificar a Dios según la tradición cristiana. Todos sabemos que esta tradición tiene unas raíces muy hondas, que llegan hasta la experiencia religiosa de unas tribus seminómadas que, en los oscuros tiempos de la prehistoria, pastoreaban sus rebaños por las tierras que hoy conocemos como el Oriente Medio. Tendremos que hacer al menos una breve incursión —demasiado breve— por aquella experiencia religiosa de los antepasados del pueblo judío para buscar los elementos que en cierto modo comienzan a configurar una imagen de Dios que se irá desarrollando hasta la concepción cristiana de Dios.

Notas previas: cómo se habla de Dios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento se habla siempre de Dios de una manera concreta: Dios actúa siempre en una situación determinada; nunca se le ve como a distancia, como un objeto de conocimiento; el hombre siempre se siente íntimamente ligado a El, y Dios aparece en la vida real del pueblo y de las personas. Por eso no se intenta explicar quién es Dios en sí mismo, sino lo que se revela de El en los acontecimientos de la historia concreta.

Hoy diríamos que la Biblia utiliza un lenguaje existencial de Dios. Esto quiere decir que las expresiones referidas a Dios tienen un sentido

determinado y concreto y han de ser comprendidas e interpretadas teniendo en cuenta la situación que las originó. La búsqueda de formulaciones absolutas, perennes y definitivas viene de la obsesión sistemática de la tradición idealista occidental. Los autores del Antiguo Testamento no tenían esta especie de preocupación, e intuían que no se puede propiamente expresar la realidad de Dios de esta forma «dogmática», acabada y conceptualmente cerrada. Cada uno de los pasajes del Antiguo Testamento puede parecer que sólo ilumina alguno o algunos aspectos de la inagotable riqueza de Dios en su relación con los hombres. Poco a poco, en un lento proceso de yuxtaposición, comparación, profundización y corrección de los diversos datos y elementos que se van ofreciendo, va surgiendo como una imagen relativamente completa, que —a partir de un cierto momento— aparece como extraordinariamente rica, coherente y muy proporcionada. El Antiguo Testamento nos hace asistir al desarrollo gradual de la conciencia de Dios en su pueblo escogido: un desarrollo en ocasiones tortuoso, con momentos de luminosa expansión y otros de aparente atrofia. Se encontrarán representaciones que, si se tomasen aisladamente, se habrían de declarar unilaterales, parciales e incompletas, pero que tienen valor cuando se complementan con otras del conjunto. La conciencia de Dios en un momento o situación determinados puede parcializar, anticipar o sobrepasar la conciencia de Dios en el conjunto o en un momento subsiguiente. Vale la pena notar esto, porque es también lo que puede suceder cuando se toma conciencia de Dios por parte de cada uno de los creyentes: Dios se nos va manifestando como parcialmente y en formas más o menos inadecuadas en diferentes momentos o situaciones de la vida personal o comunitaria. Si perseveramos en buscarlo con fidelidad y limpieza de corazón, iremos descubriendo cada vez más su verdadero rostro a través de estas pinceladas parciales. Y no es que El no persista en dárseos a conocer, sino que nuestros ojos, acostumbrados al claroscuro de las realidades mundanas, nos parpadean cuando nos encontramos con la espléndida claridad divina.

Las tradiciones más antiguas de Israel

Las tradiciones religiosas de Israel se encuentran recogidas en la Biblia, que es un conjunto de libros escritos por diversos autores de diferentes épocas, los cuales iban recogiendo y elaborando recuerdos antiquísimos para mantener viva la fe de su pueblo, expresándola y adaptándola según las posibilidades y situaciones de sus diversos momentos históricos. El hecho de que la Biblia, tal como hoy la leemos,

empiece con unos relatos sobre la creación del mundo y del hombre, no nos ha de llevar a creer que la idea de Dios creador y ordenador del universo fuese la idea primaria y central de Dios entre los primeros israelitas. Estos relatos iniciales fueron compuestos y añadidos en época tardía y son producto de una elaboración posterior de muchas tradiciones de muchos pueblos orientales².

La idea más primaria y central de Dios entre las primeras tribus israelitas no es la de un Dios creador, principio cósmico o motor del universo, ni menos aún la de un abstracto ser supremo, sino la de *un ser personal que mueve la historia de los hombres*, que tiene un designio sobre los acontecimientos de los hombres y de los pueblos. Designio que El les hace sentir y conocer mediante diversos signos y en los mismos acontecimientos, no de manera que anule la responsabilidad humana, pero sí interpeándola, guiándola, corrigiendo, perdonando, prometiendo o castigando.

El Dios de los Patriarcas

El pueblo de Israel, ya constituido como tal, identificará a su Dios con el nombre de Yahvé, vinculado a la gesta de la liberación de la esclavitud de Egipto y a la «alianza» entre Dios y el pueblo. Pero las tradiciones más antiguas referidas a la época patriarcal anterior a aquella gesta recordaban que los patriarcas habían adorado a Dios bajo el nombre genérico semita «El» (de la misma raíz que el islámico «Alá») con alguna calificación o atributo determinante. Así encontramos en la Biblia «El-Olam», que parece que significa «Dios eterno» o «permanente» (Gen 21,33); «El-Shadday», que significaría «Dios excelso» o «Dios de las montañas» (Gen 17,1; 28,3; 49,25); «El-Elyon», «Dios altísimo» (Gen 14,18; Num 24,16); «El-Roí», «Dios de la visión» o «de la aparición», o quizá «Dios me ve» (Gen 16,13). En la época en que las tradiciones patriarcales fueron recogidas y fijadas, estas denominaciones sonaban ya arcaicas. La manera más habitual y significativa de hacer referencia al Dios de esta época es la que habla del «Dios de los Padres», en esta forma genérica, o con la

1. Cf. B. VAN IERSEL, *El Dios de los Padres en la Biblia*, Estella 1970, pp. 12-13.

2. Hacia el año 900 a.C., cuando ya el Reino de David se había dividido en dos estados, un grupo de escribas de la corte del reino del Sur, en Jerusalén, recopiló las llamadas tradiciones «yahvistas». Mucho más tarde, en tiempos del exilio de Babilonia, hacia el 550, un grupo de fieles de la órbita sacerdotal añadió las tradiciones llamadas «sacerdotales»: de la combinación y elaboración de ambas tradiciones, junto con otras, como las llamadas «elohistas», surgió la redacción de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento tal como han llegado hasta nosotros.

menCIÓN singular de cada uno de los «Padres» o Patriarcas: Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob. Veámoslo en algunos casos:

En Gen 26,24, Dios se aparece a Isaac y le dice: «Yo soy el Dios de tu padre Abraham. No temas». En Gen 28,13, en el sueño de la escala de Jacob, éste oye que Dios le dice: «Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac». Al llegar la separación entre Jacob y Labán, Jacob exclama: «el Dios de mi padre ha estado conmigo» (Gen 31,5). Labán replica más adelante: «El Dios de tu padre me dijo ayer noche: Guárdate de hablar a Jacob absolutamente nada, ni bueno ni malo» (Gen 31,29). Finalmente, Jacob dice a Labán: «Si el Dios de mi padre, el Dios de Abraham y el Padrino de Isaac, no hubiese estado por mí, a fe que ahora me despacharas de vacío» (Gen 31,42). Cuando Esaú se dirige contra Jacob, éste ora a Dios diciendo: «Dios de mi padre Isaac...» Encontraríamos aún otras expresiones análogas. Finalmente, recogiendo este aspecto de la religión patriarcal, el narrador de la gran teofanía de la zarza ardiendo, que inaugura la gesta de la liberación de Egipto, pone en boca de Dios unas palabras que quieren remarcar la identidad del Yahvé liberador con el antiguo Dios de los patriarcas: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6).

Dioses de la naturaleza y dios personal

Los estudiosos han visto en esta manera de referirse a Dios un rasgo muy peculiar de la primitiva religión israelita, en contraposición a las concepciones religiosas de los pueblos vecinos. Los dioses de los pueblos del Oriente Próximo, Mesopotamia o Egipto, eran *dioses de la naturaleza*: estaban relacionados con las fuerzas de la naturaleza, los fenómenos atmosféricos, los cuerpos celestes (religiones astrales), el ciclo anual, la fertilidad de la tierra, de los animales y de los hombres, los ríos y las riadas, etc. Al mismo tiempo eran *dioses locales*, ligados a un lugar, a un santuario, a una piedra, a un árbol, a un lugar elevado. Los dioses de la naturaleza suponen una religiosidad de tipo cultural y mágico. Mediante un sistema ritual de sacrificios y de prácticas religiosas, los hombres intentan que los fenómenos y las fuerzas de la naturaleza, que aquellos dioses representan, les sean favorables. La localización de los dioses lleva a la concretización y multiplicación de las divinidades. Cada lugar, cada núcleo de población o cada montículo, valle o río tiene su propio dios protector concreto, que requiere una forma de culto adecuada a la tradición del lugar, según la experiencia de los antepasados.

En contraste con estas formas de religiosidad, la religión de los antepasados de Israel aparece como *una religión personal*. Tal vez

porque su condición de seminómadas les impedía el desarrollo de cultos fijos en lugares determinados, lo cierto es que los israelitas adoraban a un Dios personal, a un Dios de personas más que a un Dios de cosas, cuya característica principal era su relación protectora constante con el grupo humano —representado por el patriarca en jefe— y con sus destinos históricos.

«Era una religión que daba una importancia especial a las relaciones entre Dios y los hombres, mejor dicho, entre Dios —no ligado rígidamente a un lugar— y una comunidad humana. Por lo que era particularmente capaz de adaptarse con flexibilidad a los cambios de situación de sus adoradores».

En esta forma de religiosidad podemos descubrir, aunque sólo sea germinalmente, algunas de las características futuras del yahvismo: encontramos un Dios plenamente trascendente, que en absoluto se puede identificar con la naturaleza y con sus fuerzas o su dinamismo. Dios no es parte del mundo, sino que está por encima del mundo y de los hombres, y guía sus destinos.

Este Dios, desde su trascendencia, es una presencia cercana y casi familiar a los hombres. Si su grandeza y soberanía inspiran respeto y reverencia, su omnipresencia benévola y protectora inspira confianza y ayuda a los hombres a luchar y a superarse en las diversas vicisitudes de su existencia sobre la tierra. No se trata de una presencia abrumadora —como podía ser la de la *Moirá*, o destino, entre los griegos—, sino de una presencia estimuladora y responsabilizadora.

En este sentido, el «Dios de los Patriarcas» no es un rival del hombre, que se le impone despóticamente, sustituyéndolo o anulándolo. Al contrario, Dios es el protector gratuito y benévolo del hombre, respetuoso de su responsabilidad. Es un Dios que se relaciona con los hombres no en términos de imposición, sino en términos de oferta gratuita, que el hombre debe acoger libremente.

Dios de la promesa y de la fe

Esta relación es la que toma figura en el esquema de la promesa, tan central en las narraciones patriarcales. La promesa es una oferta libre y gratuita de Dios, a la que el hombre debe corresponder con fe-confianza de que se cumplirá, pese a las posibles situaciones ad-

versas, siempre que en medio de ellas el hombre persevere en fidelidad a Dios. La iniciativa del bien y de la felicidad del hombre es absolutamente de Dios. Pero el hombre ha de acoger responsablemente esta iniciativa y realizarla a través de las múltiples situaciones concretas, que se irán presentando como signos de la voluntad benévola de Dios. El hombre no se ha de ganar a Dios por méritos morales, y menos aún con sacrificios y actos de culto. San Pablo lo explicará perfectamente: Abraham es rehabilitado no por sus obras, sino por su fe, por haberse fiado plenamente de Dios y de su promesa.

Así, la religión patriarcal casi no tiene elementos culturales fijos y establecidos. Tiene simplemente los mínimos para expresar aquella fe-confianza y mantener viva la esperanza en las promesas de Dios. No hay templos, ni lugares de culto, ni altares localizados, ni sacerdocio especializado. El cabeza de familia ofrece un sacrificio de lo mejor de su ganado, en un altar improvisado hecho de tierra o de piedras no trabajadas, simplemente las que ha encontrado allí. La oración parece sobre todo espontánea y poco ritualizada, y nada aparece de los complicados rituales mágicos propios de las religiones de la naturaleza. Si hallamos referencias a ciertos lugares o cosas que tienen un particular significado religioso, éste no es debido a que sean lugares y cosas sagradas en sí, sino a una relación que tienen con alguna *experiencia personal* de la divinidad por parte de alguno de los patriarcas. Así, la encina de Moré (Gen 12,6); Betel, el lugar donde Abraham había invocado a Dios (Gen 13,4) y el lugar donde en sueños se le confirma la promesa a Jacob, «casa de Dios y puerta del cielo» (Gen 28,17-22); Peniel, «rostro de Dios», donde Jacob luchó con Dios cara a cara (Gen 32,31), etc.

Un Dios gratuitamente benévolo

Así se revela una diferencia fundamental entre el Dios de los Patriarcas y los dioses de las religiones naturales. A los dioses de Mesopotamia o Egipto se les consideraba como dioses posiblemente hostiles o celosos de la felicidad de los hombres, o envidiosos de sus bienes. Los hombres habían de ganarse el favor de los dioses con sacrificios y actos de culto. Era una religión basada en una especie de intercambio o transacción interesada, cuasi comercial: los dioses hacían sus demandas a los hombres y, en cuanto éstos las cumplían, les concedían sus favores. Este esquema de relación es muy frecuente en muchas formas religiosas y, por desgracia, se puede encontrar aún hoy en formas más o menos burdas o pervertidas de pseudocristianismo. Se proyecta a nuestra relación con los dioses el sistema de relaciones interesadas y de intercambios mercantiles que vigen habitualmente

entre los hombres. Los poderosos otorgan sus beneficios a cambio de dones y de sumisión y vasallaje. Los hombres, que viven del dominio de unos sobre otros y del interés egoísta, son incapaces de concebir *un Dios movido por pura gratuidad, por pura benevolencia y con un amor desinteresado*. Y es precisamente un Dios así, ya desde un comienzo, desde la historia de Abraham, *el rasgo más característico de la religión de Israel*, el que marcará definitivamente toda la evolución religiosa de la tradición judeo-cristiana y que culminará, al final de la revelación, con la afirmación explícita de que «Dios es amor». Según la teogonía babilónica del *Enuma Elish*, los hombres habían sido creados solamente para ofrecer sus dones a los dioses, de modo que los dioses pudiesen vivir en la abundancia y en comodidad. Las peticiones de los dioses eran arbitrarias y caprichosas, y los hombres vivían siempre en la incertidumbre y en la angustia de no haber complacido quizá a los dioses. De manera parecida, los egipcios tenían unos dioses impositivos, lejanos e inasequibles —cosa que se refleja en la arquitectura e imagería imponente de sus templos—, que requerían la sumisión y la resignación total de sus adoradores. Ni la angustia ni la resignación forman parte de la religión de Israel, porque su Dios es un Dios soberano y poderoso, pero a la vez cercano y benévolo, que no necesita a los hombres para nada, excepto para concederles gratuitamente su protección. Los hebreos encuentran en el servicio de su Dios su libertad y el sentido de su vida, porque es un Dios que interpela al hombre a realizarse, *no por interés o necesidad del propio Dios, sino por el bien del hombre*. No es un servicio esclavizante, sino estimulador, basado no en el servilismo, sino en la comunión. El hombre puede fallar en su responsabilidad y fidelidad a Dios, que es a la vez responsabilidad y fidelidad a sí mismo. Pero eso nunca le alejará definitivamente de Dios. Por eso la concepción israelita de la vida humana y de la historia es, en el fondo, optimista. Por encima de las vicisitudes históricas y más fuerte que todas ellas, está la benevolencia gratuita, y por ello incondicionada, de quien quería ser Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y de toda su descendencia.

Un Dios que habla

Este Dios personal, capaz de establecer una verdadera relación «yo-tú» con los hombres, tiene casi como única característica y único atributo *la palabra*. Es un Dios que habla, y casi sólo le encontramos hablando. Este hecho nos permite entender la peculiar naturaleza de los *antropomorfismos bíblicos*: Dios es presentado como una persona humana que piensa, habla, ama, se enoja y hasta parece arrepentirse de lo que ha hecho, o padece por lo que los hombres hagan o dejen

de hacer. Es decir, se atribuyen a Dios todas aquellas cualidades necesarias para poder presentarlo como un verdadero *interlocutor personal* con los hombres. Pero, en el fondo, este cuadro antropomórfico es sumamente sobrio, en comparación con lo que ocurre en casi todas las mitologías primitivas. Podríamos decir que el Dios de los Patriarcas tiene los atributos espirituales y personales que permiten la *relación entre personas*; en cambio, no tiene propiedades no estrictamente personales-relacionales, como sería la forma o figura corporal, necesidades puramente biológicas (comida, vestido, vivienda, medios de locomoción, relaciones sexuales), ocupaciones físicas (cazar, pelear, banquetear), al modo de los dioses de las mitologías orientales.

Esto se puede interpretar como una manera muy apta e intuitivamente comprensible, de expresar una *verdadera inmanencia divina* (Dios se comunica personalmente), pero *desde una transcendencia muy marcada* (Dios no se comunica con los condicionamientos y limitaciones propios de la corporeidad humana). Este Dios, que es casi solamente Palabra interpelante, sólo es conocido en la relación interpersonal, en la respuesta que exige y en la obediencia a su interpelación, en la fe en su protección y en sus promesas. No es conocido con alguna forma de conocimiento objetual (en imágenes y objetos culticos), ni menos aún con un conocimiento de tipo discursivo (en forma de conceptos o ideas teológicas).

Como consecuencia, la relación con este Dios personal se estructura básicamente sobre el modelo de *relación auditiva*, más que sobre un modelo de *relación visual* o imaginativa. Aunque se hable de teofanías o visiones, en realidad no se «ve» nada de Dios; sólo se oyen sus palabras. Se trata de un Dios que, siendo personal, es automanifestativo de por sí: tiene en sí el principio y el medio de su comunicación —su Palabra— sin necesidad de mediaciones extrínsecas de imágenes o representaciones. Estamos ante otra manera de decir que es a la vez trascendente e inmanente: queda ya esbozada la imagen de un Dios plenamente trascendente, que se autocomunica de por sí y se hace presencia *por su Palabra y su Espíritu*, que son realidades propiamente suyas.

Dios que libera al hombre y el hombre que lucha con Dios

La sorprendente singularidad del Dios de los Patriarcas queda evidenciada en dos narraciones patriarcales particularmente extrañas: la del sacrificio de Isaac y la de la lucha de Jacob.

La narración del sacrificio, no consumado, de Isaac (Gen 22, 1-19) está escrita con clara intención teológica. Se nos viene a decir

que Dios es realmente señor de todo, incluso de aquello que un hombre puede considerar como lo más suyo y lo que más puede querer, su hijo primogénito. En la ley de Moisés, en su versión sacerdotal, se dirá que Israel debe consagrar a Yahvé todos sus primogénitos, tanto de hombres como de animales (Ex 13,1-2; 11-16). En el Nuevo Testamento encontramos que José y María presentan en el templo a su primogénito, Jesús (Lc 2,22-37).

Pero también, y de una manera muy particular, la narración del sacrificio de Isaac nos quiere decir que Dios, a pesar de ser señor de todo y de todos, no quiere el sacrificio del hombre, sino el cumplimiento de sus promesas gratuitas y benévolas sobre el hombre. El texto resulta una condena total de los sacrificios de niños, que eran habituales en las religiones del Oriente hasta una época muy avanzada. El Levítico lo dirá en forma de precepto legal: «No entregarás a ningún hijo tuyo para hacerlo pasar (por el fuego) en honor de Molok: no profanarás así el nombre de Dios. Lo digo yo, Yahvé» (Lev 18,21). En la época de los reyes vemos que todavía se practica el infanticidio ritual a la manera de Canaán. El rey Acáz de Judá (736-716) «no hizo lo que es recto a los ojos de Yahvé... e incluso hizo pasar a su hijo por el fuego a la manera cananea, según las costumbres abominables de las naciones que Yahvé había lanzado de delante de los hijos de Israel» (1Re 16,1-3). Igualmente hizo el rey Manasés (687-642: 1Re 21,6).

El Dios de personas que los Patriarcas adoraban exigía ciertamente una fe y una obediencia como las de Abraham, pero era una obediencia que ayudaba al hombre a encontrar valor y sentido en su vida y a caminar hacia adelante, como Abraham, hacia una tierra mejor. Es una obediencia liberadora; una religiosidad humanizante que contrasta con las formas fanáticas y crueles de los cultos cananeos. Es la religión de un Dios que está a favor del hombre y que en absoluto vive a costa de los hombres.

La narración de la lucha de Jacob con Dios (Gen 32,23-33) presenta la otra cara de la misma realidad. Si Dios ama al hombre gratuitamente, le valora y le respeta, surge la posibilidad de que el hombre se sienta autosuficiente ante Dios, se alce ante El e incluso luche con El. El relato es ciertamente misterioso, y seguramente procedía originariamente de estratos de religiosidad muy primitiva, en que los hombres, sobre todo de noche, sentían sobre sí el peso de fuerzas extrañas, representadas como espíritus, e intentaban sobreponerse. Pero lo que es verdaderamente notable es que esta experiencia pueda ser interpretada como una verdadera lucha del hombre con Dios. Pese a su incuestionable soberanía y transcendencia absoluta, Dios puede hacerse tan asequible al hombre, con una presencia tan cercana y a la

vez tan respetuosa de su autonomía, que el hombre puede llegar a luchar con Dios sin que éste le aplaste inmediatamente con su poder. Nos encontramos, verdaderamente, *con un Dios de poder, pero sobre todo con un Dios de comunión*. Con esto se anticipa lo que será una característica constante del Dios de la Biblia. Ciertamente que Dios no será vencido nunca por el hombre, ni podrá serlo, por mucho que el hombre luche contra Él; pero tampoco el hombre será aplastado por Dios. Dios no busca la victoria sobre el hombre, aunque éste sea malvado o estúpido. Dios busca siempre la comunión, y la lucha acaba siempre con la bendición de Dios. Jacob pregunta el nombre del ser innominado contra quien ha luchado, intuido ya como fuerza del mismo Dios. La respuesta es, según el narrador, solamente ésta: «¿Por qué preguntas mi nombre? Y le bendijo allí mismo» (Gen 32,33).

El hombre no puede poseer el nombre de Dios, como no puede poseer ninguna imagen ni concepto de Él; pero, a pesar de todo, puede estar seguro de su bendición benévola.

En cambio, cuando el Innominado pregunta a Jacob su nombre, éste no tiene más remedio que declararlo. Entonces Dios le cambia el nombre:

«En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios, y a los hombres los podrás» (Gen 32,29).

Verdaderamente es chocante la religión de un pueblo que tiene como antepasado y fundador a uno que ha luchado contra Dios y se llama «fuerte contra Dios», que esto significa Israel⁴. Se trata de una religión que no exalta el poder de Dios, sino el respeto de Dios para con el hombre y, en consecuencia, la dignidad del hombre en sí y con respecto a Dios. Estamos en las antípodas de aquel «hombre-títere-de-los-dioses» (Platón) que viene a ser la síntesis de todas las religiones paganas.

4. Parece que Israel significa propiamente «fuerza de Dios»; pero el narrador bíblico le da el sentido indicado en el texto, que tiene un peculiar y profundo significado teológico.

3

Cuando Dios pacta con los hombres

El Señor que no quiere la esclavitud

El epíteto con el que más frecuentemente se ha calificado a Dios en la tradición judeo-cristiana es, seguramente, el de «Señor». Y, con todo, hay que afirmar que la experiencia de Dios que configuró la vida religiosa y política de Israel —como también la experiencia de Dios en Jesús que configurará la vida cristiana— es una experiencia de un *Dios liberador*. Dios ciertamente es Señor: Señor de la historia y Señor de los hombres y de los pueblos, pero quiere ser Señor de hombres libres y de pueblos libres, de modo que su señorío se manifieste, sobre todo, protegiendo y estimulando a los hombres para que consigan con su esfuerzo y por sí mismos la libertad (no imponiendo desde arriba una «libertad» que, por eso mismo, dejaría de serlo). La experiencia que funda y determina para siempre la vida religiosa de Israel es la experiencia de la liberación, bajo la protección de Dios, de un núcleo de aquellas primitivas tribus nómadas que habían caído en una pesada y penosa esclavitud bajo el poder de los faraones egipcios. Fue la experiencia de la increíble fuerza liberadora del «Dios de los Padres» y de su protección indefectible, la que después será asumida por otras tribus que no estuvieron en Egipto, pero que querían ponerse también bajo la protección del Dios liberador de sus consanguíneos y que se unieron a ellos en la conquista de la tierra de la libertad.

La experiencia original, mantenida viva en el recuerdo oral y en las celebraciones culturales de los diferentes grupos, fue meditada, elaborada, enriquecida y magnificada con rasgos épicos, según las circunstancias concretas y el talante de estos grupos. Las elaboraciones, interpretaciones y aplicaciones pueden diversificarse, pero siempre dentro de una unidad de referencia fundamental a unos mismos hechos pasados y a un mismo Dios que había manifestado su fuerza en ellos. Más adelante, a partir de la época de los reyes, cuando las tribus, que hasta entonces vivían de una fe común, tomaron conciencia de formar una verdadera unidad política, se experimentó la necesidad de poner en común las diversas tradiciones y de unificarlas. Comenzó el largo proceso de redacción del conjunto del Pentateuco, y en particular del «Exodo», el «Libro de la Salida» y de la liberación de Egipto; un proceso que no acabaría hasta que la conciencia religiosa y nacional fuera recuperada plenamente tras la prueba del exilio babilónico. No es de extrañar, pues, que estos libros sean como un mosaico de diversas tradiciones, dentro de una cierta voluntad de designio unitario. Hay narraciones repetidas de unos mismos sucesos, vistos desde perspectivas diferentes. Hay adaptaciones, acumulaciones y añadidos de relatos o de preceptos morales y sociales, o de disposiciones cúlticas. Hay elaboraciones literarias de textos influidos por usos culturales, y una cierta preocupación por remontar a tiempos antiguos prácticas de tiempos posteriores. Del conjunto sobresale una imagen de Dios que, si no es estrictamente unitaria, tampoco se desmenuza en un amasijo de rasgos inconexos. Sin caer en la tentación de un concordismo demasiado fácil, quisiera subrayar los rasgos del Dios liberador y protector de Israel que parecen más básicos, tal como van apareciendo en las diversas tradiciones.

El Dios que quiere la libertad de los suyos

Los investigadores consideran como una de las expresiones más antiguas y originales de la fe de Israel el texto que, según Deut 26, 5-9, los israelitas debían recitar cuando ofrecían las primicias de sus frutos:

«Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran temor, señales y prodigios».

Este texto es como un «credo histórico», es decir, una expresión de fe-confianza en un Dios identificado no por referencia a sus atributos intrínsecos o cualidades abstractas, sino por lo que ha hecho en la historia. Algunos creen que este «credo», que en su forma más primitiva se remontaría hasta una época anterior a la experiencia de Egipto, contenía esencialmente las expresiones que he subrayado. El Dios de Israel es el Dios a quien el hombre invoca cuando se ve perdido y abatido, y este Dios oye su lamento y viene a ayudarlo. Es el Dios de personas y no de cosas, de quien hablábamos en el capítulo precedente.

Israel encuentra la gran manifestación de este Dios personal en las tradiciones sobre su intervención en la liberación de la esclavitud de Egipto. Según los relatos recogidos al comienzo del Exodo —después de una referencia a una hermosa leyenda sobre el nacimiento y la salvación milagrosa de Moisés—, éste, cuando hacía de pastor entre los Madianitas, experimentó la presencia de Dios en el fenómeno de un fuego que no consumía el matorral (Ex 3). Dios le llamó por su nombre: «Moisés, Moisés»; le dio una primera identificación: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»; y le manifestó su designio:

«Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel... El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto...» (Ex 3,7-10).

Este texto compendia toda la religión de Israel y manifiesta de manera admirable las características de su Dios. Dios tiene la iniciativa, de una manera absolutamente gratuita. Los israelitas no se lo han ganado con sacrificios o actos de culto. Dios actúa por amor compasivo hacia los que llama «su pueblo»: conoce bien los sufrimientos de los suyos, oye sus clamores y no permanece indiferente, porque el sufrimiento y el clamor de los desvalidos conmueve el corazón de Dios. El texto repite esta nota con formulaciones ligeramente variadas. La repetición puede provenir de la acumulación de dos fuentes originarias del mismo relato, que el redactor final ha sabido

1. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1972, pp. 168ss.

utilizar con gran destreza para subrayar aún más la *compasión amorosa* de su Dios².

Es un Dios que «baja» de su trascendencia a libertar a su pueblo. Se inaugura así un tema central de la tradición judeo-cristiana: la «condescendencia» de Dios, la autoimplicación de Dios en los asuntos de los hombres. Humanamente, esto se contempla como un «abajamiento» de Dios, algo completamente diferente de las ideas de los dioses autosuficientes, imperturbables e impasibles, despreocupados de lo que puedan hacer los hombres, a no ser para aprovecharse de ellos. Se entreabre ya la perspectiva del abajamiento de la encarnación de Dios y del descenso del Espíritu.

Dios desciende a liberar. Dios quiere la libertad de los suyos, que puedan vivir una vida buena y digna en una tierra buena y espaciosa, descrita —con la inigualable capacidad sugeridora de la imaginación oriental— como la tierra «que mana leche y miel».

Y precisamente por ser un Dios liberador, es también un Dios que no impone la libertad ni la regala sin más, como si surgiera por arte de magia o por pura intervención milagrosa. *El hombre únicamente es libre cuando, por don de Dios, él conquista su propia libertad.* Empieza la tarea para Moisés y para todo el pueblo: «Ve, yo te envío al Faraón para que hagas salir de Egipto a mi pueblo». La libertad es toda don de Dios y toda tarea del hombre. Dios la posibilita haciendo al hombre —a imagen suya— como un ser que ha de autorrealizarse, capaz de decidirse y elegir. Es Dios quien le impulsa, le estimula, le acompaña con su presencia siempre actuante; pero es el hombre quien, con la fuerza que le viene de Dios, pero que es muy suya, se ha de realizar en libertad. Empieza la dialéctica de «la gracia» y «la libertad»: la acción de Dios en el corazón del hombre no anula su responsabilidad, sino que la posibilita y la estimula.

No es extraño que Moisés, como el primero que experimenta el peso de la responsabilidad de la libertad, se sienta abrumado: «¿Quién

2. El judaísmo tradicional insistía en el *pathos* o compasión de Dios como categoría religiosa singular y fundamental de la fe hebrea: A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975, p. 87; A. J. HESCHEL, *Los Profetas II*, Buenos Aires 1973. Los que, con resabios deístas, se aferran a la idea de un Dios impersonal y abstracto, pensando que hablar de un Dios «personal» implica una atribución abusiva a Dios de categorías humanas, podrían recoger las siguientes observaciones de E. BRUNNER (*Dogmatique II*, Ginebra 1975, pp. 155ss.): la dificultad no está tanto en afirmar la «personalidad» de Dios cuanto la del hombre. Porque Dios es «sujeto puro», incondicionado, que dispone plenamente de sí mismo; en este sentido, es plenamente «persona», y nunca es meramente «objeto». El hombre, en cambio, sólo dispone de sí mismo con muchas limitaciones, y por eso sólo en un sentido limitado es «persona», siendo a menudo más «objeto» que propiamente «sujeto».

soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» (Ex 3,11). La Biblia está llena de figuras que vacilan cuando oyen la voz de Dios apelando a su responsabilidad (cfr. Is 6,5; Jer 1,5). El mismo Moisés, más adelante, expresa a Dios sus excusas: «No van a creerme, ni escucharán mi voz» (Ex 4,1); «No he sido nunca hombre de palabra fácil... sino que soy torpe de boca y de lengua». Pero Yahvé le responde: «¿Quién ha dado al hombre la boca?... Vete, que yo estaré en tu boca». Y él aún replicó: «¡Oyeme, Señor! te ruego que encomiendes a otro esta misión» (Ex 4,10-13; cfr. también Ex 6,12 y 30). Magníficos diálogos que ponen de manifiesto cómo Dios interpela al hombre con toda su debilidad y actúa y le ayuda, no anulándolo, sino estimulándolo y haciendo brotar en él una fuerza que le hace superarse a sí mismo. *Dios no es un rival celoso de la libertad del hombre; es el animador de su responsabilidad y la fuerza con que el hombre puede contar para ejercitarla*³.

La autoidentificación de Dios: «Yo estaré con vosotros»

El nombre con que la Biblia se refiere a Dios con mayor frecuencia es «Yahvé». Es un nombre particularmente relacionado con la experiencia religiosa de Moisés y de sus seguidores. La tradición sacerdotal, siempre quisquillosa en cuestiones de teología histórica, observará en un inciso que Dios se aparecía a Abraham y a Jacob bajo el nombre de El-Sadday, porque —dice el mismo Dios— «aún no me dí a conocer a ellos con mi nombre de Yahvé» (Ex 6,3).

Los investigadores tienen diversas opiniones sobre la etimología y el origen del nombre de Yahvé. Lo cierto es que la Biblia quiere relacionar este nombre con la experiencia de Moisés, clave del Exodo. Después que Moisés manifestó sus temores ante el encargo de emprender la liberación del pueblo, se atreve todavía a decir a Dios: «Si voy a los hijos de Israel y les digo: “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”, cuando me pregunten: “¿Cuál es su nombre?”, ¿qué les responderé?». Y Dios le da aquella respuesta conocida: «Yo soy el que soy» (Ex 3,13-14).

Esta respuesta parece más bien enigmática. Algunos creen que mediante estas palabras Dios rehusa dar una respuesta. No da su nombre, porque Dios, en su infinitud y trascendencia, es el Indecible,

3. He desarrollado más estas ideas en mi trabajo «El ídolo y la voz», publicado en la obra colectiva *La justicia que brota de la fe*, Santander 1982, pp. 63-127.

el Inefable, el que no puede ser expresado adecuadamente con ninguna palabra ni con ningún nombre de los que nosotros podemos pronunciar y comprender. Es lo que la teología actual afirma cuando dice que Dios es «totalmente Otro», absolutamente diferente —y superior— a todo lo que conocemos y, por eso mismo, imposible de ser nombrado y expresado a partir de lo que nosotros conocemos y decimos.

Esto, en principio, es verdad, pero es sólo una parte o un aspecto de la verdad. Porque, si Dios fuera tan «totalmente Otro» que nosotros de ninguna manera pudiéramos nombrarlo ni referirnos a El —ni El pudiese manifestarse ni referirse a nosotros—, se habría acabado todo intento y posibilidad de religión. Dios sería el Absoluto Desconocido, incomunicable e inasequible, que no podría comunicarse con nosotros y con quien vanamente pretenderíamos comunicarnos. Pero precisamente la visión inaugural de Moisés parece tener una intención totalmente contraria: Dios no sólo se quiere comunicar a los hombres, sino que manifiesta un interés especial por todo lo que les afecta, y quiere que los hombres sean conscientes de ello y que obren en consecuencia. Dios no se oculta tras una incógnita impenetrable, sino que se comunica como una presencia real, acogedora y estimuladora. Dios no oculta su ser y su nombre, sino que lo revela como lo que verdaderamente es: revela un nombre que manifiesta su ser en su actuar.

La tradición cristiana ya había intuido que tenía que ser así. Pero en una época en que la teología utilizaba como categorías de interpretación las de la filosofía griega, era tentador pensar que Dios se había revelado en aquellas categorías. «Yo soy el que soy» era interpretado como equivalente a «Yo soy el Ser Absoluto», el Ser necesario, el que existe por sí mismo, por autonecesidad propia, sin depender de nadie ni de nada, en contraposición a los seres finitos y creados, llamados contingentes, que tienen su existencia dependiente de otro y condicionada a otros. Esta contraposición, en sí, es válida, pero es muy discutible que sea lo que el texto bíblico nos quiere decir y lo que un pastor como Moisés podía entender; y no digamos nada del pueblo inculto a quien lo había de comunicar...

Recientes estudios bíblicos nos muestran que nos encontramos ante una verdadera revelación del nombre de Dios y de lo que Dios es, pero hecha no con categorías ontológicas del ser absoluto, sino en términos relacionales y de alguna manera experimentales para el hombre. Dios manifiesta lo que es manifestando cómo se relaciona y cómo se quiere relacionar con los hombres, cómo quiere actuar con ellos. El verbo original que se acostumbra a traducir como «Yo soy» es un verbo activo, que significa «ser actuando»: expresa la existencia de algo, pero no estáticamente ni como replegado sobre sí mismo, sino en su despliegue dinámico, en su actividad. Además, dadas las pe-

culiaridades del sistema verbal hebreo, lo que traducimos en presente, «Yo soy el que soy», se puede muy bien traducir también en futuro: «Yo seré el que seré», es decir, el que estará presente y actuando, el que os protegeré, el que me iré manifestando en mi relación activa con vosotros, en la historia. Por tanto, no se habla de una existencia metafísica o absoluta, en un sentido general y atemporal, sino que Dios se define en relación a los hombres, explicando sus intenciones y el designio que tiene sobre ellos y el tipo de relación que le vincula a ellos. En la mentalidad hebrea, *la existencia es un concepto de relación, de actividad*. Existir en su plenitud es siempre *existir-con-alguien y actuar-con-alguien*; es vivir actuando, *vivir en relación activa*: algo que nos abre ya la perspectiva del vivir relacional y actuante, eterno y necesario, de Dios en su interna relación intratrinitaria, que es como el presupuesto de su relación y actuación libre y temporal en la historia de los hombres. Esto es lo que explícitamente se quiere comunicar a Moisés en el pasaje que comentamos.

Así pues, «Yahvé» es un nombre que, relacionado con una forma hebrea del verbo «existir-actuando», significa «el que está y estará obrando»: *la Presencia activa, protectora y estimuladora en la historia de los hombres*. No se le puede atribuir ningún contenido nocional, no se puede señalar cuál es su esencia fuera de su actuación indefectible. En este sentido sí que se puede decir que nos oculta su esencia, pero no nos oculta su realidad, lo que El es verdaderamente para nosotros. Un teólogo catalán lo ha expresado así con palabras precisas:

«Podríamos decir que el nombre de Yahvé tiene algo de programático dentro del marco de la teología negativa. No como quien elude dar una respuesta, sino como aquel que, para declararnos algo muy íntimamente relacionado con su ser personal —con su nombre—, nos dice: “Yo seré aquel que yo seré”, sin dar un contenido conceptual al “yo soy”, pero prometiendo y comprometiéndose a ir manifestando en la vida y en la historia del pueblo lo que El es.

Lo que El es no nos lo dice meramente con palabras humanas: lo iremos viendo a medida que se realicen sus intervenciones a favor de Israel. Entonces se “manifestará su gloria”, se manifestará su nombre... Por eso hemos de dar todo el relieve que les corresponde a las expresiones de Ezequiel del tipo de “entonces manifestaré entre ellos que yo soy (Yahvé)”»⁴.

4. J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Estudis per a un tractat de Déu*, Barcelona 1974, pp. 54-55. Sobre el sentido del nombre de Yahvé revelado a Moisés en la visión de la zarza ardiendo, puede verse: J.C. MURRAY, *El problema de Dios*, Barcelona 1967, pp. 15ss.

Supuesto esto, Yahvé no es sólo el Ser Absoluto, Eterno, impasible e inmutable que forzosamente habría de mirar de lejos y de fuera el mundo y a los hombres, tan temporales, tan mudables, tan tendentes a la degeneración. Es el que, sin dejar de ser el Eterno, se autoimplica en el devenir del mundo y de los hombres. Alguien ha observado que la revelación de este aspecto del nombre de Yahvé está como visualizada, a la manera típica de las formas del pensamiento bíblico y oriental, en la escenificación concreta y sensible de la revelación de aquel nombre: la zarza que arde sin consumirse haría visible cómo Dios se introduce en el fuego de las vicisitudes de la historia humana sin consumirse en ellas. Permanece inmutable en los cambios que todo lo consumen: El es *la fidelidad indefectible*, el *principio absoluto de valor y de sentido*, interpelación constante, acogedora presencia permanente en el correr de los acontecimientos y de las situaciones mundanas. Por eso Yahvé es, a la vez, el *Dios eterno e inmutable* y el *Dios del futuro*. Y esto puede tener importantes consecuencias. El filósofo de origen judío, Ernst Bloch, observó que son los hombres y las sociedades «bien situadas» —en una buena situación casi siempre conseguida y mantenida a costa de la explotación y la opresión de los otros— los que más defienden que Dios «es el que es», en presente; es el principio de inmutabilidad eterna, como garante del *status quo* temporal que se esfuerzan en eternizar y sacralizar, ya que es el *status* que a ellos les conviene que se mantenga. En cambio, para los desvalidos, oprimidos o marginados de la vida —como lo eran los hebreos en Egipto— Dios sólo puede ser «el que será», en futuro; es decir, principio de esperanza, interpelación y estímulo para la liberación, garantía de una «tierra nueva» donde reine la justicia y encuentren la alegría que se les había negado. Para los primeros, Dios es la última explicación de un mundo que ya les está bien tal como está: es el dios de los paganismos. Para los otros, Dios es el que «escucha el clamor de los oprimidos» y declara que este mundo no es el que ha de ser. Cualquiera puede intuir inmediatamente que estamos tocando aquí una cuestión fundamental y de repercusiones muy actuales. El teólogo Vincent Cosmao nos recordaba no hace mucho que, «cuando Dios se transforma en guardián del orden establecido (que casi siempre es un desorden organizado en favor de los más poderosos), el ateísmo se convierte en condición para el cambio social»⁵. Esto nos puede iluminar bastante sobre los orígenes de determinadas formas de ateísmo o sobre la «apostasía de las masas»; y también sobre el ensañamiento con que muchos luchan por mantener como inmutables determinadas formas de Dios y de la religión contra

5. V. COSMAO, *Transformar el mundo*, Santander 1981, p. 152.

las «teologías de la liberación». Sin embargo, el hecho es que el Dios de la Biblia es un Dios de futuro para los hombres, el Dios de la tierra nueva, el Dios de la liberación⁶.

El rostro y el rastro de Dios

Esta singular automanifestación de Dios, por la que Dios se nos revela no diciéndonos quién es, sino prometiéndonos cómo actuará, encuentra una hermosa expresión plástica, incluso poética, en una tradición posterior, recogida al final del libro del Exodo. Allí, una vez más, Moisés busca conocer a Dios, desea ver su gloria. Pero Dios le contesta:

«Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé (= reafirmaré que Yo estoy con vosotros); pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia. Pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo. Luego dijo Yahvé: Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas, pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33,18-23).

¡Magnífica manera de explicar la forma singular como Dios se revela a los hombres! No nos manifiesta su gloria ni su esencia (su rostro): no lo podríamos aguantar en esta vida mortal. Pero nos manifiesta su gracia y su misericordia, absolutamente gratuitas. La gloria de Dios pasa, efectivamente, por el mundo; pero nosotros, desde la

6. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, p. 103, hace notar lo siguiente: «El Dios de la Biblia se revela en el acto de prometer un futuro nuevo —diferente— al hombre, creando así la *esperanza* de algo nuevo. De esta forma, el hombre se siente liberado de sus límites, que le imponen las estructuras existentes en el mundo... El futuro no está circunscrito sólo al desarrollo de las posibilidades del presente, sino que surge como lo que es posible para el Dios de la promesa». Y un autor tan poco religioso como André GIDE parecía tener una intuición de algo semejante. En su *Journal*, 30.I.1916, (ed. La Pléiade, p. 103), anota: «Si tuviera que formular un Credo, yo diría: Dios no está detrás de nosotros; va por delante. No está en el comienzo, sino que hemos de buscarlo en el final de la evolución de los seres. Es el fin, no el principio. Es el punto supremo y último al que tienden la naturaleza y el tiempo. Y, puesto que el tiempo no existe en sí mismo, es indiferente que la evolución que él corona venga antes o después, o que él la determine por atracción o por propulsión». No sé si Gide llegaba a tener una idea adecuada de la trascendencia divina; por lo menos acertaba a ver que Dios no puede ser tan sólo principio y causa primera: ha de ser también término y consumación última de sentido, garante de todo futuro.

hendidura de la peña de nuestra finitud y temporalidad, no la podemos ver cara a cara. Sólo podemos ver su espalda, su rastro, sus efectos. El texto sigue explicando cómo Dios dio a Moisés sus mandamientos: el rastro de Dios es que los hombres vivamos en este mundo una vida humana, digna y libre, según la voluntad de Dios, que es, a la vez, el bien de los hombres.

Existe aún otra tradición posterior, recogida en el Deuteronomio, que viene a ratificar la misma concepción de la revelación de Dios. Moisés habla al pueblo y le recuerda el día que Dios le entregó los mandamientos en el Sinaí:

«Yahvé os habló entonces de en medio del fuego; vosotros oíais el rumor de las palabras, pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz» (Deut 4,12).

El hombre no capta figura alguna de Dios, ni imagen, ni concepto, ni esencia. Para él, Dios sólo es una voz: una voz que es, a un mismo tiempo, promesa e interpelación sobre el sentido de la vida humana y de todas las cosas. San Juan de la Cruz dirá, desde su hondura mística, que «Dios es voz infinita» (*Cántico Espiritual*, 14,10-11) y que el Espíritu del hombre, «para llegar a Dios, antes ha de ir más no entendiendo que queriendo entender» (*Subida al Monte*, II, 8, 5-6). No se trata de intentar comprender quién es Dios o qué es, sino de escuchar su propuesta y su promesa, y seguirlo hacia donde El indica, fiándose únicamente de El. No es preciso buscar su rostro, sino seguir su rastro. Pero esto, como experimentaron pronto los Israelitas y como expresó maravillosamente el místico castellano, implica la total negación del deseo de quedarse en las conocidas moradas o de seguir los caminos de los egoísmos irresponsables:

«La idea cristiana de Dios es propiamente una idea práctica. Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios pide una revisión a fondo de las aspiraciones y de los intereses inmediatos, centrados en nosotros mismos. Metanoia, conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas»⁷.

Quando Dios pacta con los hombres

«El nombre divino no es una invención ni un descubrimiento de los hombres. Es una gracia, un don que se les hace, una revelación... A quienes se hace esta revelación entran en un ámbito de fe y de vida

desconocido por el resto de los hombres. Al dar su nombre, Dios se da a sí mismo, según el valor que los semitas y la Biblia atribuyen al nombre: es la misma persona que lo lleva. Así, Dios hace saber a Moisés que El queda comprometido con Israel... "Yo estaré contigo". Es un nombre abierto a la historia, vinculado con la historia, que es la historia del pueblo de Dios. Es la historia la que ha de verificar el sentido de este nombre: Dios será, cada vez más, Yahvé»⁸.

Hemos descubierto que la relación que Dios establece con su pueblo es, por parte de Dios, como un ofrecimiento estimulante, libre y gratuito; y, por parte del hombre, como una respuesta activa, libre y responsable. Esta peculiar forma de relación queda compendiada en aquella forma de religiosidad que, sintéticamente, se describe como «Alianza». Los que hemos crecido en la tradición judeo-cristiana estamos tan acostumbrados a hablar de esta forma que quizá no nos damos cuenta de su singularidad en la historia de las religiones. La mayor parte de las religiones dan culto a unos dioses lejanos y misteriosos que han de ser reverenciados, temidos y aplacados con costosos sacrificios —hasta de sangre humana— y con rituales complejos y exactos. El Dios de Israel será *un Dios misterioso e inefable* —si no, no sería Dios—, *pero en absoluto lejano, y menos aún hostil*. El fundamento de la religión de Israel es la percepción de que Dios es persona, a pesar de ser trascendente, sale de su transcendencia al encuentro de la criatura humana, ofreciéndole entrar en un pacto singular de protección, amistad e intimidad con El, que a la vez es la posibilidad máxima de autorrealización del hombre.

No es éste el lugar para discutir con los entendidos si esta categoría de alianza, explícitamente como tal, era ya una categoría fundamental del núcleo originario de la religión de Israel, o si fue tematizada así en una época posterior por obra de los escritores deuteronomistas y de los profetas. Sea como sea, las tradiciones más antiguas sobre los Patriarcas y sobre Moisés, que aquéllos recogieron y sistematizaron, ya incluirían aquella relación de benevolencia, de promesa y de respuesta que es la sustancia de la alianza.

Esta categoría proviene de costumbres sociales de los antiguos pueblos del Oriente y se refiere a los pactos o compromisos de ayuda y protección que se establecían entre familias y pueblos, y que eran sancionados y avalados por medio de unos ritos religiosos determinados. Eran pactos que podían darse entre partes iguales, con los mismos derechos y obligaciones para ambas partes, pero también entre

7. J.B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1981, p. 66.

8. G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio*, Madrid 1966, p. 120.

partes desiguales, cuando el más poderoso ofrecía protección al más débil a cambio de unos determinados servicios o tributos de éste, a manera de vasallaje.

La alianza de Yahvé con Israel se parecería más bien a las de este último tipo. Procedía de la gratuita iniciativa de Dios, sin que el hombre tome la iniciativa en ningún momento. Por eso los textos dicen casi siempre que Yahvé hace una alianza con los hombres (Gen 9,9; 15,18; Ex 24,5-8; 34,10, etc.). Nunca se dice que los hombres hagan alianza con Yahvé. Aunque la alianza comporta el cumplimiento de determinadas prescripciones morales o culturales, nunca se insinúa siquiera que este cumplimiento dé un derecho ante Dios, a nivel de verdadera igualdad. El pensamiento deuteronomico reaccionará fuertemente contra la perversión que tendía a introducirse con la sobrevaloración de las prácticas legalistas, como si con éstas se adquiriesen derechos ante Dios. La alianza es absolutamente pura gracia de Yahvé, no consecuencia de los méritos o de la grandeza de Israel. (De esta forma, el Antiguo Testamento anticipa ya la reacción de Jesús contra semejante perversión del legalismo farisaico y preanuncia ya la tesis paulina de la salvación por la fe-confianza en Dios, y no por los méritos de los hombres). Las relaciones de los hombres con Dios se mueven en una dialéctica entre la absoluta gratuidad de su amor y la acogida responsable de este don con el cumplimiento de los mandamientos divinos.

«No porque sedáis el más numeroso de todos los pueblos se ha ligado Yahvé a vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que Yahvé os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres... Yahvé tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos... Por haber escuchado estas normas, por haberlas guardado y practicado, Yahvé tu Dios te mantendrá la alianza y el amor que bajo juramento prometió a tus padres...» (Deut 7,7-12).

Desde esta perspectiva de gratuidad, es patente que la alianza no puede quedar reducida al marco de una «religión nacional» del pueblo hebreo. Aparte del hecho de que antes de la monarquía resulta impropio hablar de Israel como de una nación, y después son más bien dos los estados nacionales que comparten un mismo sentimiento religioso, podemos constatar que, al principio, la alianza no comportaba pertenencia a una etnia o agrupación política, ni implicaba separación o exclusión de extraños. Después de la salida de Egipto entraron en la alianza nuevos elementos, como nos lo recuerda el libro de Josué (cap.24), y sin duda más adelante entraron bajo la protección de Yahvé otros grupos o personas de orígenes diversos. Y aunque se mantenía

la ficción de que el pueblo de la alianza era el pueblo de los hijos de Abraham, la pertenencia no dependía de la descendencia natural o de vínculos étnicos, sino de la disposición a acoger la oferta del Señor de la alianza. Esto ya no será así en un futuro, cuando el judaísmo se cierre sobre sí y se enorgullezca de ser la descendencia de Abraham. Pero el pueblo que nace de la alianza no nace «de la carne y la sangre» por ley natural, sino que es una creación gratuita de Dios, como «comunidad de espíritu», que preanuncia ya la nueva comunidad del «Reino de Dios» abierto a la universalidad. Es la gratuita elección divina la que hace al pueblo, no el pueblo el que escoge a su Dios:

«Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (Ex 19,5; cfr. Deut 7,6; 26,19).

Dios y las instituciones: Ley, Rey y Templo

Cuando los israelitas dejaron tras de sí la esclavitud de Egipto y el nomadismo del desierto, habitaron la tierra de la actual Palestina y empezaron a adaptarse a un sistema de vida agrícola y sedentario. Esto suponía entrar en contacto frecuente e intenso con los pueblos agrícolas que ya ocupaban el país desde hacía tiempo. La conquista de Canaán no la hemos de imaginar como una victoriosa ocupación total, con la expulsión de los habitantes anteriores, a pesar de algunas descripciones bíblicas. Más bien se trató de una gradual y sucesiva infiltración de grupos diversos de «arameos», que había empezado antes de que llegasen los que propiamente procedían de Egipto. Las tribus autóctonas —cananeos, jebuseos, amorreos...— convivían con los recién llegados con más o menos hostilidad, tolerancia o sincretismo, según los momentos y situaciones. No ha de extrañarnos que la religión de los israelitas sufriese transformaciones profundas, provocadas por la transformación de su modo de vida, de nómada a sedentario, y por el influjo de las culturas autóctonas. Estas tenían una religión naturalista, en la que los cultos de la fecundidad eran particularmente importantes. Su principal dios, Baal, era tenido como el poder engendrador que fecunda las tierras con el esperma de la lluvia. Junto a Baal, la diosa Astarté aseguraba la fertilidad, con muchas otras divinidades menores. Su culto se celebraba en santuarios sobre lugares altos, y entrañaba un simbolismo sexual de unión de la divinidad con la tierra, repre-

sentada por objetos cúltricos como estelas de piedras o troncos de madera clavados verticalmente en el suelo. Los santuarios eran lugares donde se celebraban fiestas y sacrificios vistosos, relacionados con los momentos de la siembra, la siega, la vendimia... y simultáneamente eran lugares de encuentro, como mercados o ferias de transacciones. Todo esto difería mucho de la sobria religión del único Dios personal, propia de los israelitas.

Es natural que en todos los órdenes, y también en el religioso, la vida de los israelitas sufriese el influjo de aquellas culturas, en muchos aspectos superiores a la suya. Seguían adorando a Yahvé, su Dios, pero participaban en el sistema laboral, social y económico de sus vecinos. Era inevitable que algunos de ellos participasen también en festividades y cultos, que podían tener tanto de acto religioso como de acontecimiento social o de rutina laboral. Y sin necesidad de suponer propiamente una apostasía, las ideas religiosas del entorno irían influenciando las maneras de pensar incluso de los que querían permanecer fieles a Yahvé. El yahvismo tenía conciencia de su originalidad irreductible, pero a la vez, de una manera seguramente imperceptible, se iba contaminando con ideas y formas ajenas. Lo admirable es que la religión de Yahvé no fuera enteramente absorbida en este proceso ni se diluyera en una religión naturalista. Había peligro, y muy grave, de que así fuese, como lo atestiguan las constantes admoniciones contra los cultos cananeos, que llenan los libros históricos de la Biblia.

Desde el comienzo debió de haber un núcleo de fieles de Yahvé que ofrecían resistencia a esta contaminación: el recuerdo actualizado y engrandecido de la gesta liberadora de Egipto y la adaptación del culto a Yahvé en nuevos santuarios (Siquem, Betel, Silo, Gabaon, etc.) mantuvieron viva la llama del yahvismo. Pronto surgirían las corrientes deuteronomica y profética, caracterizadas por el anhelo de preservar el yahvismo de todo lo que fuese cananeo. Ya habían sido asimilados muchos elementos cananeos: ritos sacrificiales, técnicas oraculares como el «efod», atributos y ceremonial sacerdotales, fiestas antiguas a las que se daba un nuevo sentido...¹ Fue un proceso parecido al de la asimilación y transformación de ritos y fiestas paganas que se dio en los primeros siglos cristianos. Pero finalmente, gracias sobre todo al esfuerzo deuteronomico y profético, la religión de Yahvé se mantuvo como la religión del Dios personal, aunque lastrada con elementos ambivalentes, que fueron continuamente causa de tensiones internas.

Entre estos elementos quisiera considerar los tres que me parecen más importantes:

1. *La Ley*. El pueblo, ahora sedentario, necesitaba un sistema jurídico adaptado a las nuevas condiciones, que fue copiado en gran parte de las costumbres del entorno. Pero la tradición yahvista actuaba como fuerza purificadora y relativizadora. La ley tiende a convertirse en absoluto y desemboca en un legalismo. Pero la reacción de raíz yahvista impedirá la consumación definitiva de este movimiento. Por encima de la ley están Yahvé y el hombre con quien Dios ha pactado, objeto del amor de Yahvé.

2. *El Rey*. La nueva situación exigía una organización política más coherente. Yahvé la garantiza y la apunala, pero también la relativiza, impidiendo que venga a ser una religión nacional al servicio únicamente del poder real. Yahvé está por encima del rey y de los poderes políticos, para interpelarlos y juzgarlos.

3. *El Templo y el culto*. La nueva situación exigía expresiones de fe más organizadas: surge el templo, el sistema de sacrificios, el cuerpo sacerdotal, el ritual. Pero también esto se relativiza desde el yahvismo. La religión es perversa si se convierte en un sistema para poseer y dominar a Dios, como ocurre en las religiones naturalistas.

La afirmación del Dios verdadero, Señor de todo y de todos, hace surgir en el seno de todas las mediaciones divinas una tensión, que es la que se manifestará en aquellas tres realidades. El Dios vivo no se deja reducir a nada, al contrario que los ídolos —los dioses que no tienen vida—. *Yahvé es irreductible al orden moral, al orden social y al religioso*. Siempre es más y siempre es el Otro que lo juzga todo. Encontramos ya planteada la problemática —tan actual— del *reduccionismo de Dios a sus mediaciones*. Estas son necesarias para que la realidad de Dios se exprese entre nosotros, pero Dios nunca se reduce a ellas.

Y, quizá, merece la pena notar aquí cómo la lucha contra aquellas tres formas de reduccionismo fue uno de los rasgos esenciales de toda predicación profética, y también de la actividad de Jesús de Nazaret, que fue clavado en la cruz porque se negó a absolutizar la Ley (contra escribas y fariseos), la autoridad política (contra los jefes judíos y romanos) y el Templo (contra los sacerdotes). Cuando se deja a Dios ser Dios, estas tensiones son inevitables; permanecen punzantes allá donde los hombres intenten reducir a Dios a la medida de sus intereses particulares.

Las leyes de los hombres y la ley de Dios

«Vivir en el pacto significa participar de la amistad de Dios con su pueblo. La religión bíblica no es lo que el hombre hace con su solicitud, sino más bien lo que hace gracias a la preocupación de Dios

1. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1972, pp. 39ss.

en favor de todos los hombres... Dios nunca es neutral, nunca permanece indiferente ante el bien y el mal. Siempre es parcial en favor de la justicia»².

Más de un lector de la Biblia se habrá visto perdido y abrumado al intentar leer las retahílas de leyes, ordenanzas y preceptos de todo tipo —éticos, sociales, culturales— que llenan buena parte de los cinco primeros libros de la Biblia. Son prescripciones que se presentan como dictadas por el mismo Dios, o por Moisés en nombre de Dios; pero es fácil ver que, de hecho, son una mezcla acumulativa y a menudo repetitiva de elementos de diversas épocas, que abarcan desde restos del derecho consuetudinario de los primitivos nómadas hasta elaboradas ordenanzas que responden a necesidades religiosas, sociales e incluso económicas de épocas posteriores. Se presenta todo como formando parte del «Código de la Alianza», cuando en realidad se trata de un conglomerado heterogéneo de piezas que se sobreponen unas a otras, se repiten, se corrigen, se adaptan y se crean de nuevo, según las necesidades.

G. von Rad explica así el nacimiento del sistema jurídico-religioso israelita. Las tribus que venían del desierto tenían sus costumbres y sus formas de organización. Pero, al establecerse en Canaán,

«la convivencia humana de los nuevos sedentarios exigía un nuevo ordenamiento jurídico, ya que la entrada en el nuevo país había transformado profundamente la estructura sociológica de los antiguos grupos seminómadas. No se trataba sólo del paso a la agricultura, pues grupos de familias se establecieron en ciudades y pueblos, y algunos llegaron a ser ricos propietarios de tierras. La economía monetaria hizo grandes progresos, y con ella nació el sistema de préstamos. ¿Cómo habría podido afrontar un simple pastor de la estepa una situación tan súbitamente complicada, si no era aceptando instituciones jurídicas, que ya desde hacía tiempo se habían mostrado válidas en aquellos ambientes?»³.

Comienza entonces un largo proceso de adaptación, asimilación y sincretismo jurídico que, en realidad, nunca se dará por acabado. Pero ¿cómo hemos de entender el hecho de que el nuevo conglomerado legal siga presentándose como «Ley de Dios»? Sin reticencias, podemos decir que se trata más bien de leyes de los hombres; pero estas leyes humanas —y a veces demasiado humanas— quieren expresar la

única y verdadera Ley de Dios, que es que los hombres reconozcan a Dios como Señor de todo y de todos, organizando su vida de manera que todo contribuya al bien de todos los hombres y que todos vean su vida, su dignidad y sus posibilidades respetadas, como conviene a miembros iguales de un mismo pueblo de Dios.

Pienso que se ha subrayado poco que el Código de la Alianza representa, docenas de siglos antes de la cacareada revolución francesa, el primer intento serio de edificar la vida social sobre los principios de la igualdad y la fraternidad de todos los miembros del cuerpo social.

«Porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas y no admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, a quien da pan y vestido. Ama, pues, al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Deut 10,17-19).

Los investigadores del antiguo derecho oriental comparado descubren muchas coincidencias entre el derecho israelita y el derecho de otros pueblos de la misma área geográfica. Pero también descubren singularidades muy significativas en el sentido antes dicho⁴. Si es verdad que el derecho de Israel se enmarca dentro de las ideas jurídicas de los pueblos de su entorno, es digno de resaltar que la selección, conservación y adaptación no responden, sin más, a las tendencias de aquel derecho ancestral ni a los tabús sagrados o al juridicismo religioso del antiguo Oriente. Mezclado con elementos muy primitivos e incluso «bárbaros», se encuentra un sentido totalmente original de respeto al hombre y a la vida humana —hasta la de los socialmente más débiles—, que viene del hecho de que *todo hombre que ha entrado en la alianza de Dios es protegido y estimado por el mismo Dios*. La alianza con Dios se vive respetando a las personas y sus bienes. *La fidelidad a Dios se traduce en fidelidad a los hombres*.

Es muy importante la correlación que se establece entre la religión y la moral, tanto individual como social, económica y hasta política. Conviene recordarlo, ahora que muchos —muy interesadamente— critican el que los teólogos o los pastores se metan en temas sociales, económicos o políticos. Uno de los más eminentes investigadores de las ciencias bíblicas, el alemán W. Eichrodt, de quien no se sabe que tuviera conexión alguna con movimientos revolucionarios,

2. A.J. HESCHEL, *Los Profetas I*, Buenos Aires 1973, p. 132.

3. G. VON RAD, *op. cit.* I, p. 57.

4. Una buena síntesis de la cuestión, en W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I*, Madrid 1975, pp. 70ss.

y que escribía mucho antes de que se pusiese de moda la teología política, comentaba así las diversas redacciones del Código de la Alianza:

«La actuación moral va indisolublemente unida a la adoración de Dios. Lo cual quiere decir, simultáneamente, que el Dios a quien se pide protección considera el cumplimiento de las normas morales tan importante como la adoración exclusiva a El... La configuración justa de la vida social es el objeto principal de la voluntad divina... Las diferencias entre el Libro de la Alianza y el Código de Hammurabi ponen de manifiesto que la vida religiosa que late en aquél ha crecido en realidad hasta convertirse en un profundo sentido moral. Lo demuestra la superioridad de la vida humana frente a todo. En delitos contra la propiedad queda excluida la pena de muerte, que en tales casos el derecho babilónico admitía ampliamente. El esclavo queda protegido de todo trato inhumano: no es una cosa, como lo era en todo el mundo antiguo; es un hombre... Otro rasgo muy característico de la ley israelita es la supresión de toda brutalidad cruel... de las mutilaciones usuales en otros lugares, como era el cortar las manos, la nariz o las orejas, el arrancar la lengua o los pechos, o el marcar con fuego.

...Se rechaza toda forma de justicia clasista. No hay fuero especial para sacerdotes o para la aristocracia. El forastero es equiparado por la ley al israelita. Hay medidas enérgicas contra la explotación de la viuda, de los huérfanos, de los económicamente débiles. Aunque se mantiene la diferencia entre esclavos y libres, aquellos están defendidos en la ley: un esclavo gravemente maltratado debe ser liberado; el que golpee mortalmente a un esclavo será reo de la falta (Ex 21,26ss). En cambio, en el Código de Hammurabi y en otras legislaciones antiguas encontramos un derecho abiertamente clasista, que distingue muy claramente entre cortesanos, sacerdotes, ministros, hombres libres y esclavos, así como también entre hombres de diversas profesiones».

La cita ha sido larga. Pero el mismo autor todavía continúa notando la protección que la Ley ofrecía a la mujer, para que no fuese maltratada ni abandonada por su marido, especialmente en caso de divorcio. Además, podríamos comentar la legislación sobre el «año sabático»: cumplido un servicio de siete años, los esclavos habían de ser liberados sin pagar rescate (Ex 21,2; Deut 15,1-18). Más adelante (Lev 25,8ss), se establecerá el «año jubilar», que no era, como nuestros «jubileos», un año de festividades religiosas, sino que, cada cincuenta años, los que se habían visto obligados por la necesidad a vender sus tierras podían recuperarlas, ya que —decía el Señor— «la

tierra no se puede vender para siempre, porque la tierra es mía» (Lev 25,23). La intención más profunda era algo que actualmente algunos considerarían sumamente peligroso: la negación de un verdadero derecho de propiedad sobre el único medio de producción que entonces había. Se trataba, a lo más, de un mero usufructo durante cincuenta años de todo lo que era únicamente propiedad de Yahvé. Se trataba de evitar la acumulación de bienes inmuebles, impidiendo así que surgiesen notables diferencias sociales. No es extraño que leyes tan nobias —y tan radicales— se atribuyesen al mismo Dios. Pero sus intérpretes —los legistas—, creyendo ser mucho más hábiles, encontraron la manera de reducir las a mera formalidad religiosa.

W. Eichrodt nos explica la razón última de la singularidad del sistema legal israelita:

«Las leyes israelitas muestran... un profundo sentido de justicia. La explicación no puede encontrarse en otra cosa que en el conocimiento de un Dios que ha creado al hombre a su imagen y que, por eso, aunque se haga digno de castigo, Dios le protege en su dignidad humana y le respeta el derecho a la vida»⁶.

En verdad, el sistema legal había evolucionado notablemente entroncado con el yahvismo. Pero ello no evitó que surgiesen las tensiones que hemos indicado. Este sistema, sustancialmente excelente, no podía impedir que de hecho fuese interpretado de manera formalista y legalista y que, como casi siempre, la ley fuese manipulada en servicio de los más poderosos, o al menos no resultara gravosa para éstos, gracias a la casuística. Menudearán, eso sí, las referencias a los hipócritas piadosos y a los jueces perversos. Los profetas lo decían muy claro: hay fidelidades a la ley que están muy lejos de ser fidelidad a Yahvé.

El Rey: «ya no quieren que yo reine sobre ellos» (1 Sam 8,7)

El libro de los Jueces mantiene el recuerdo de los tiempos en que las tribus de los israelitas aún no estaban organizadas como unidad política. Se sentían más o menos solidarios por lazos étnicos y de tradición y por la adoración del Dios de sus Padres que les había acompañado y protegido, sobre todo en el tiempo en que un grupo de

5. W. EICHRODT, *op. cit.* I, p. 69.

6. *Ibid.*, p. 71.

antepasados —que pronto fueron considerados como antepasados de todos— había conseguido liberarse de los trabajos forzados de Egipto. Cada clan, o cada grupo de clanes, vivía su vida trabajando las tierras donde habían conseguido establecerse. En principio seguían fieles a Yahvé, pero ello no implicaba que, como hemos dicho, no tuviesen también sus atenciones a los dioses de los lugares donde se habían establecido. Los israelitas, en el proceso de sedentarización, tendían a asimilar su vida a la de los cananeos en todos los aspectos; a la larga, también en el aspecto religioso y político. El mismo culto a Yahvé sufrió esta influencia de asimilación⁷. Empezaron a ofrecerse a Yahvé sacrificios semejantes a los que los cananeos ofrecían a sus dioses, y en los mismos lugares sagrados donde los ofrecían los cananeos, que empezaron a ser relacionados con las antiguas tradiciones de los Patriarcas y a ser considerados como «lugares santos» o santuarios de Yahvé. No había centralización religiosa ni política: cada grupo tenía su santuario (Siquem, Silo, Gilgal, etc.). El Yahvismo personalista de los nómadas parecía que había de transformarse en una religión localista agraria. Pero no: Yahvé no podía quedar reducido a la categoría de uno de los dioses cananeos de la fertilidad. La religión yahvista nunca se asimiló del todo a la religiosidad cananea, aunque le pidió prestadas muchas de sus formas culturales. Al contrario, se robusteció en su singularidad frente a la religión de los autóctonos.

Algo similar pasó con las estructuras políticas. Las tribus tenían una estructura patriarcal simple: un código tradicional ético-religioso bastaba para mantener la cohesión del grupo. La nueva situación creaba nuevos problemas, principalmente cuando las tribus tenían que enfrentarse a otros grupos poderosos y organizados. En situaciones difíciles podía surgir un cabecilla decidido o inspirado que conseguía aunar los esfuerzos de todos y defender sus intereses improvisando un ejército o planeando una estrategia. Surgieron de esta forma los «jueces» de Israel, con una autoridad más personal y carismática que institucionalizada, cuya actuación se limitaba a una tribu o a una pequeña coalición de tribus. El único jefe y señor de Israel era Yahvé. Pero los israelitas constataban que una organización política más fuerte, como la que tenían sus vecinos, bajo un rey y con un sistema

7. El culto sacrificial habría sido uno de los elementos que los israelitas habrían tomado de la religión cananea. Así: R. DUSSAND, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite*, París 1921. M. NOTH (*Historia de Israel*, Barcelona 1966, p. 107) confirma la misma tesis a partir de los textos de Ugarit, que ofrecen una terminología sacrificial muy semejante a la de la Biblia. La mención de sacrificios y la erección de altares se halla en textos deuteronomicos secundarios, como Dt 27,5-7 y Jos 8,30-31, en los que se da una combinación de elementos confusos.

administrativo centralizado, ofrecía muchas ventajas. Algunos empezaron a desear un rey y una organización. Del victorioso Gedeón se dice que le ofrecieron la monarquía hereditaria, pero que la rechazó:

«No seré yo el que reine sobre vosotros, ni mi hijo; Yahvé será vuestro rey» (Jue 8,23).

Así se expresa tradicionalmente el espíritu yahvista⁸. Abimélek, hijo de Gedeón y de su concubina siquemita, intentó establecerse como rey de los israelitas y cananeos de Siquem. Pero era un hombre irreflexivo que se forjó su propia ruina. Su hermano Jotam pronunció contra sus pretensiones una parábola que ha sido calificada como el texto más antimonárquico de la literatura universal (Jue 9,7-15). Y es muy chocante que este texto se haya incluido en la Biblia.

Unos años después, la amenaza de los «pueblos del mar», los filisteos, obliga a los israelitas a organizarse para la resistencia y a proclamar un rey en la persona de Saúl. La Biblia constata la ambigüedad de este acontecimiento. El profeta Samuel se resistía a la monarquía, y el mismo Yahvé dice: «me han rechazado a mí para que no reine sobre ellos» (1 Sam 8,7). Yahvé había sido y tenía que seguir siendo el único rey de Israel. Pero parece que el mismo Yahvé accede a una solución de compromiso: «escucha su petición», dice al profeta, «pero les advertirás claramente y les enseñarás el fuero del rey que va a reinar sobre ellos» (ib. 9). El profeta advierte al pueblo de todos los inconvenientes de tener un rey: impondrá tributos; obligará a los jóvenes a servir en el ejército, y a las jóvenes a servir en palacio; dará a sus servidores las mejores tierras y el mejor ganado... Pero el pueblo no le escucha: «Tendremos un rey y nosotros seremos también como los demás pueblos» (ib. 19).

Lo que estaba en juego era realmente importante. Hasta entonces, Israel había sido *un pueblo de hombres libres e iguales ante Yahvé*, que era el único que estaba por encima de todos y que garantizaba la libertad, la dignidad y los bienes de todos. En adelante, estarán sometidos a un hombre, a su corte y a sus servidores. El rey dispondrá de ellos y de sus bienes: «vosotros mismos seréis sus esclavos» (ib. 17). Los textos reflejan los sentimientos de la minoría yahvista, que veía cómo *del servicio liberador a un único Señor divino se pasaba*

8. Algunos estudiosos piensan que este pasaje, como algunos otros que mencionaremos luego, puede provenir de una época posterior de reafirmación del espíritu antimonárquico. En todo caso, expresa un sentimiento que permaneció siempre más o menos vivo en la conciencia de Israel.

al servicio esclavizante de un señor humano. Más aún, se entrevé el peligro de que todo el sistema político y religioso esté más al servicio del rey y de sus «eunucos y servidores» que al servicio del pueblo; y que se apele al carácter sagrado del rey y de la religión para defender los intereses demasiado humanos de los que detentan la autoridad. Los sistemas absolutistas de las monarquías orientales, que los israelitas conocían muy bien, ofrecían abundantes ejemplos de abusos de poder, sancionados por la religión. Yahvé no podía convertirse en mero sancionador de la voluntad del rey.

Toda la inacabable historia subsiguiente —hasta nuestros días— de conflictos entre política y religión, entre la razón de Estado y las exigencias de la fe, parece que ya está presente desde el primer momento en la monarquía israelita. Las religiones de los otros pueblos, a quienes se querían parecer los israelitas, eran religiones de Estado. Bajo la ficción sagrada de que los reyes eran instrumento de los dioses, de hecho los dioses se convertían en instrumento de los reyes para sacrificar su dominio y su opresión. Se podría pensar que la religión de Israel tenía que entrar irremediabilmente por este camino, convirtiéndose en lo que ahora llamaríamos una «ideología sacralizadora» del poder político, sustentadora de los poderosos y esclavizadora del pueblo, como ha ocurrido tantas veces en la historia. Pero el yahvismo se resistió intrínsecamente a esa forma de manipulación. *Yahvé era un Dios de libertad que estaba por encima de los reyes y de los poderosos y que no se dejaba poner al servicio de reyes y poderosos.* Ningún rey podrá jamás ni acariciar la pretensión de ser señor absoluto. Señor absoluto sólo lo es Yahvé, quien juzga al rey como a los demás y defiende siempre los derechos de todos. Yahvé no sacrifica la «distinción de personas». Es igualitario. Los profetas, empezando por Samuel en el mismo acto de la proclamación de Saúl, se lo harán saber sin ningún género de dudas... y sufrirán por ello las consecuencias:

«Aquí tenéis ahora al rey que os habéis elegido. Yahvé ha establecido un rey sobre vosotros... Si vosotros y el rey que reine sobre vosotros seguís a Yahvé vuestro Dios, está bien. Pero si no escucháis la voz de Yahvé... la mano de Yahvé pesará sobre vosotros y sobre vuestro rey» (1 Sam 12,13-15).

Los sucesos que seguirán pondrán de manifiesto la tensión intrínseca que había entre el yahvismo y las pretensiones de poder político absoluto. Saúl preferirá los intereses de los suyos a la voluntad de Yahvé, y éste le abandonará. David será juzgado por el profeta y castigado, cuando crea poder disponer de los bienes o de la mujer de sus súbditos (cf. 2 Sam 11ss.). Lo mismo pasará con Salomón, Josías, Acab y Jezabel; con todos los reyes que, creyéndose amos y señores,

hacían «lo que no era agradable a Yahvé». Los libros históricos de la Biblia son libros de verdadera «teología política»: enseñan que ningún señor humano se puede creer señor absoluto de nada ni de nadie; que Yahvé defiende los derechos de todos, y singularmente de los más débiles; y que sólo reconociendo a Yahvé como al único Señor absoluto de todo y de todos, se puede conseguir un sistema de relaciones humanas que lleve al verdadero bien de todos.

El Templo: «Yo no he habitado en ninguna casa»

El templo había de llegar a ser uno de los elementos más característicos de la religión judía. Pero, si miramos sus orígenes, veremos que desde la perspectiva del yahvismo era una realidad al menos tan ambigua como la realeza; y así lo dejan entrever patentemente los textos bíblicos. Si con el rey existía el riesgo de absolutizar el poder político y la razón de Estado por encima de Yahvé, con el templo había el peligro de absolutizar el poder sacral y la realidad cultural por encima del mismo Dios. Con una intuición profunda de lo que ha de ser la auténtica religión, los fieles de Yahvé, al igual que no vieron con buenos ojos que el yahvismo fuera utilizado como ideología sancionadora del poder político, tampoco vieron bien que ahora este poder político centralizase y controlase desde el templo los diversos aspectos de la adoración y del culto a Yahvé. Recordemos que el templo estaba construido en el mismo terreno del palacio real y era servido por funcionarios del rey.

Los israelitas, en su época seminómada, no tenían tradición de templos. Daban culto a Yahvé a cielo abierto y sobre altares improvisados. La frecuentemente citada «tienda de la reunión», que más tarde sería asimilada a una especie de templo lujoso y elaborado (cf. Ex 26,1; 36,8, etc.), originariamente era la tienda del jefe del clan, adonde se retiraba para ponerse en presencia de Yahvé y adonde convocaba a la gente para comunicarles lo que Dios le inspiraba. Las palabras con las que el profeta Natán responde a la propuesta de David de construir un templo son muy significativas:

«No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los hijos de Israel de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en una morada. En todo el tiempo he caminado entre los hijos de Israel» (2 Sam 7,6-7).

En un texto más antiguo se nos dice que propiamente Yahvé ni habitaba en la famosa tienda. Yahvé no tiene una morada limitada sobre la tierra, porque sobrepasa cualquier circunscripción local. Pero se hacía notar su presencia concreta en la Nube:

«Durante el día la Nube de Yahvé estaba sobre la tienda, y durante la noche había fuego a la vista de toda la casa de Israel» (Ex 40,38; cf. Núm 9,15).

«Yahvé iba al frente de ellos, de día en columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego para alumbrarlos» (Ex 13,21).

Estos textos muestran la realidad propia de Yahvé como una presencia protectora, personal y permanente en el caminar del pueblo. La nube era un símbolo, más que una verdadera morada. La religión yahvista no era la religión del dios de un lugar o de un templo, sino la religión del Dios que «caminaba entre todos los hijos de Israel» (2 Sam 7,7) como un Dios personal.

Este carácter personal de Yahvé encuentra una expresión insuperable en la promesa que Dios hace a David, por medio del profeta, en el mismo momento en que el rey planea construir el templo como culminación de su obra de organización del estado. Se trata de un texto que iba a tener una importancia capital, porque a través de él las generaciones futuras iban a intuir que lo que Dios quería no era encerrarse en una religiosidad circunscrita a un templo de piedra y a su sistema cultural, sino que quería formarse un pueblo:

«Yo he estado contigo en todas tus empresas... Fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndole como antes» (2 Sam 7,9-10).

Cuando el rey piensa en un lugar para Dios, Dios manifiesta que es El quien piensa en un lugar de libertad para su pueblo. *No es un templo para sí lo que Dios quiere, sino una tierra libre para los hombres.* Y añade aún:

«Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa... Afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza... Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si hace el mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl...» (2 Sam 7,11-16).

En vez de un templo regio, Dios anuncia la promesa de una stirpe de la que El mismo será padre y de la que no apartará su amor, aunque habrá de castigarla si obra el mal.

La tensión entre la idea de una *presencia benévola y personal*, propia del yahvismo puro, y la idea de una *presencia local* en un lugar

sagrado erigido y controlado por el rey, a imitación de las concepciones cananeas, fue cediendo en favor de la segunda alternativa, aunque la idea primigenia nunca quedó ahogada del todo.

David no construyó aún el templo, pero llevó el arca a Jerusalén (no sin temores y vacilaciones, como consta en 2 Sam 6,1-11) y organizó a su alrededor todo un sistema cultural a imitación de los cultos y ceremonias de las religiones del lugar. La unificación política de las tribus bajo el reinado de David comporta la unificación y centralización del culto. El apoyo que el rey dará al nuevo santuario y el esplendor de su ceremonial harán olvidar los antiguos santuarios de Siló, Siquem, Guilgal, etc. Se han puesto los cimientos *de una nueva forma de religión localista y estatal*. Salomón ya no tendrá ningún escrúpulo en construir el templo. De hecho, era una exigencia de la nueva forma de religión. La construcción del templo de Salomón, con su magnificencia proverbial, era —como luego tantos otros templos— más un acto de ostentación y de fortalecimiento del poder real que un verdadero acto de honor al Yahvé liberador. Pero, por desgracia, ya casi nadie lo veía así. El templo fue construido por obreros paganos —fenicios— según modelos de templos paganos. La institución del sacerdocio de los hijos de Sadoc (a quien se legitimó buscándole una genealogía que se remontaba hasta Aarón: cf. 1 Cron 24,1ss) acabó de redondear la nueva situación⁹.

La historia posterior iba a mostrar que la tensión entre el yahvismo personalista y la religión localista y estatal no estaba definitivamente resuelta. Cada vez más, el judaísmo, en el Reino del Sur, tenderá a hacer del culto al templo de Jerusalén la esencia y prácticamente el todo del servicio a Yahvé. Por mimetismo, en el Reino del Norte intentarán revitalizar los antiguos santuarios de allá, en competencia con Jerusalén. Pronto los profetas clamarán contra esta reducción culturalista de la antigua religión. Como síntesis de todos ellos, aporte el oráculo de Jeremías en tiempos de Yoyaquim (608 a.C.):

«Mejorad de conducta y de obras, y Yo me quedaré con vosotros en este lugar. No fiéis en palabras engañosas diciendo: "¡Templo de Yahvé, Templo de Yahvé, Templo de Yahvé es éste!"... Si realmente hacéis justicia mutua, y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda, ni andáis en pos de otros dioses, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar» (Jer 7,3-7; cf. 26,1-19).

Por encima del culturalismo dominante y manipulado por los dominadores, resuena aquí la fuerza del Dios liberador de personas, como

9. Cf. R.E. CLEMENTS, *God and Temple*, Oxford 1965; H. RENCKENS, *La religión de Israel*, Florida (Argentina) 1970.

en el Exodo. La religión verdadera del Dios verdadero no se puede reducir jamás al culto y al templo, sino que se manifiesta en las relaciones interpersonales entre los hombres, de quienes Dios quiere ser protector y garante. Y es iluminador pensar que Jesús, como antes el profeta, fue condenado porque, al defender la imagen de Dios Padre de todos y protector de todos, parecía menospreciar todo el sistema cultural y de poder montado alrededor del Templo. Y la historia ha seguido repitiéndose, porque realmente resulta mucho más cómodo dar culto a Dios en templos, por costosos que sean, que respetar y fomentar la libertad y la dignidad de los hijos de Dios.

5

Creador del cielo y de la tierra

«Por la fe sabemos que el universo fue formado por la Palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece» (Hebr 11,3).

«La creación es como la empresa de Dios de crear creadores» (H. Bergson, Les deux sources, 273).

Seguramente, a más de un lector le habrá sorprendido que no haya hablado de Dios como creador hasta este momento. En realidad, la idea de Dios creador que encontramos en la primera página de la Biblia, tal como ahora la leemos, no era la idea más primigenia de Dios en la conciencia del pueblo de Israel ni tuvo nunca entre los israelitas la centralidad o preponderancia que quizá nosotros estaríamos dispuestos a concederle. Nosotros, herederos de toda una línea de pensamiento que se remonta hasta las especulaciones cosmológicas de los primeros pensadores griegos —y que constituyen el último fundamento de la ciencia moderna—, tenemos un interés particular en explicar los orígenes del mundo en que vivimos. Pero los israelitas, que vivieron durante siglos como nómadas, obligados a luchar para asegurar su pervivencia como pueblo, se preguntaban principalmente por el sentido y el valor de la vida humana.

Según la orientación de la filosofía griega, que por azar de los acontecimientos históricos se entremezcló de una manera inextricable

con el pensamiento judeo-cristiano, Dios venía a ser la respuesta a una *pregunta curiosa*, extrovertida y no comprometida, sobre el comienzo del mundo. Pero, originariamente, el Dios de la Biblia no era ninguna respuesta a una pregunta hecha desde una ociosidad sin problemas, que se entretenía en considerar cómo debió comenzar todo lo que vemos y tocamos. Más bien, Dios es la respuesta a una *angustiosa pregunta existencial* que atormentaba a todo un pueblo sometido a una continua amenaza de aniquilamiento o de esclavitud. No es difícil comprender que en un caso Dios llegue a ser concebido ante todo como «Causa primera», «Ser Necesario» o «Primer motor» (un Dios de *funciones ontológicas y cosmológicas*), y en el otro sea Dios concebido como Presencia protectora y liberadora, garante de la justicia y de la dignidad de los hombres y pueblos (un Dios de *funciones preferentemente antropológicas y sociológicas*). No se trata de que las dos perspectivas se excluyan mutuamente; más bien se complementan y, de hecho, se han de encontrar coincidentes en su planteamiento radical. Por ello es fácil imaginar que Israel, una vez hubo logrado una cierta estabilidad, descubriera a su Dios también como origen y dador de todo lo que, finalmente, podía disfrutar¹.

En Israel, el tema de Dios creador sólo alcanza su pleno desarrollo a partir de la época del exilio (año 587 a.C.), con textos de los profetas de aquel tiempo (Jer 5,22-24; 27,5; Is 40,12-31; 43,1; 45,9-18; etc.), de algunos salmos que proclaman la gloria del Dios creador (Ps 8; 104; etc.) y de algunos pasajes de los libros sapienciales (Job 34,13-15; 38-41; Ecl 42,15-26, etc.). Con esto no queremos decir que Israel no tuviera ya antes alguna conciencia de Dios creador. Del hecho de que Israel considerara desde siempre a Yahvé como Señor absoluto de los hombres y sus destinos, se deducía que Yahvé era igualmente Señor del mundo donde se desarrollaban aquellos destinos. Incluso en algunas tradiciones patriarcales de origen antiquísimo ya encontramos a Dios invocado como creador: así, en el extraño pasaje del encuentro de Abraham con Melquisedec, éste bendice al Patriarca con la invocación «Bendito sea Abraham del Dios Altísimo, creador de cielos y

1. Lo que decimos se ha manifestado a veces en la contraposición —hecha clásica por Pascal— entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de los Patriarcas», y más modernamente entre el acceso «teo-ontológico» y el acceso «existencial» a Dios. Contraposiciones que parecen válidas en la medida en que no se extremen hasta una irreductibilidad absoluta. Sin embargo, parece que se ha de afirmar que, desde la perspectiva judeo-cristiana, es el acceso existencial el que nos lleva más al fondo de la realidad de Dios, mientras que el acceso meramente ontológico o cosmológico permanecería truncado, y a la larga puede resultar aberrante, como en el caso del deísmo. Sobre este tema puede verse mi trabajo ya citado: «El ídolo y la voz», en la obra colectiva *La justicia que brota de la fe*, Santander 1982, pp. 63ss.

tierra», y sigue un juramento de Abraham con la fórmula «Alzo mi mano ante Yahvé, Dios Altísimo, creador de cielos y tierra» (Gen 14,19-22).

Estos textos ofrecen una pista sugerente para descubrir cómo llegó Israel a interesarse por el origen y el sentido del cosmos. Melquisedec era rey-sacerdote precaneano de un «Dios Altísimo», que podía ser como el Dios Supremo de las divinidades cananeas de la naturaleza. Abraham identifica a este Dios con su Dios protector. Mucho después, los israelitas harían una asimilación semejante: el Yahvé que les había liberado de Egipto pasa a asumir las funciones que los mitos cananeos atribuían a los dioses de la naturaleza, sin perder, con todo, las características esenciales de Dios personal. Yahvé, que ante todo había sido Dios de hombres, pasa a ser *también* Dios del universo, creador y controlador del cosmos. Y todavía más adelante, cuando, con ocasión del exilio, los israelitas entren en contacto con las ideas cosmogónicas y teogónicas de asirios y babilonios, reelaborarán su concepción de las relaciones de Dios con el mundo y, purificando aquellas ideas de los elementos que resultaban incompatibles con el auténtico yahvismo, llegarán a una grandiosa formulación de Yahvé como origen y señor de todo lo que hay en el mundo. Yahvé será el único Señor, Protector y Padre de los hombres, para quienes lo ha creado todo libre y benévolamente.

Ya en el s.V a.C., el genial redactor que dio al Pentateuco la forma que había de ser sustancialmente definitiva, consideró conveniente anteponer, como introducción a los relatos de los patriarcas y de la alianza, dos unidades literarias referentes al origen del mundo y del hombre que representan diversos momentos de la reflexión israelita sobre el tema. La primera unidad se originó en círculos sacerdotales en la época del exilio: es la conocida «semana creadora» de Dios, que constituye el primer capítulo del Génesis. La segunda es el conjunto de relatos sobre el paraíso terrenal y el pecado del hombre, que provienen de una tradición «yahvista» más antigua, de la época real. De esta manera, la presentación de Dios como creador, que casi no aparece en el resto del Pentateuco (ocupado sobre todo por la liberación del pueblo y la alianza), pasó a ser la primera idea de Dios que el lector encuentra en la Biblia, y esto había de marcar decisivamente toda la concepción de Dios en la tradición judeo-cristiana.

Creador y Señor de todo: «con su Palabra lo creó todo»

Aunque hay ciertas semejanzas, que saltan a la vista, entre el primer relato de la creación del Génesis y las mitologías teogónicas y cosmogónicas del antiguo Oriente, los especialistas están de acuerdo

en subrayar la esencial singularidad y originalidad de Israel en este tema. La Biblia no presenta ningún tipo de teogonía o relato del nacimiento de los dioses, como ocurre en las mitologías orientales, donde los dioses surgen del caos y son como *personificaciones de las fuerzas naturales que luchan entre sí* (teomaquias), hasta que consiguen un cierto equilibrio de sus respectivos dominios, lo que se traduce en un relativo equilibrio y orden del mundo.

En las mitologías, el mundo se percibe como un conjunto de fuerzas en conflicto, y esto se traduce teológicamente *en la concepción politeísta de los dioses de la naturaleza igualmente en conflicto*. En la Biblia puede decirse que domina ya *el principio monoteísta*, incluso antes de que este principio se formulase conscientemente como tal. Hay desde el principio una clara distinción y hasta contraposición entre Dios y la naturaleza. Dios es anterior a la naturaleza y no se confunde con ella. Está por encima de la naturaleza y es causa única de ella. La naturaleza existe gracias a su Palabra creadora: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Anteriormente a la Palabra creadora de Dios, fuera de Dios, sólo había *tohu-bohu*, «el desierto y el vacío», designación popular de lo que filosóficamente llamaríamos la «nada». Ni siquiera se sugiere la posibilidad de la existencia de una «materia» previa que ofrezca resistencia o limitaciones a la acción creadora de Dios, como se encuentra en el mito platónico del demiurgo o en los elementos con los que han de luchar los dioses de las cosmogonías orientales. «Con tu Palabra hiciste todas las cosas», dirá el libro de la Sabiduría (9,1). De esa manera, queda muy subrayada desde el principio *la absoluta trascendencia de Dios* respecto del mundo y de la naturaleza, y a la vez la libertad, la gratuidad, la omnipotencia y la omnideterminación de la acción creadora de Dios. Con su sola Palabra, Dios crea cuando quiere, como quiere, lo que quiere.

El mundo no es, por consiguiente, un momento o un aspecto de la evolución de la divinidad. Creado por su palabra libre, no es una emanación o prolongación necesaria de su ser. Israel supera así la mezcla de «teogonía» y «cosmogonía» con que los mitólogos orientales hacen que el nacimiento del mundo sea a la vez el nacimiento de los dioses que personifican las fuerzas naturales. Israel excluye claramente toda forma de *dualismo o antagonismo entre Dios y el mundo*, entre Dios y la materia o las fuerzas del mal. Dios no ha de luchar con nada ni con nadie para crear, ni existe nada absolutamente en el mundo que no venga de su acción creadora o que quede fuera de su dominio. Dios es Creador y Señor absolutamente de todo. Precisamente por esto, el segundo relato del Génesis tendrá que buscar otra explicación de la presencia del mal en el mundo: la desobediencia del primer hombre.

Si Dios es Creador y Señor de todo, *absolutamente todo es bueno*, como repite deliciosamente aquella especie de «estribillo», después de cada una de las acciones creadoras: «Y Dios vio que era bueno». Aquí está la base no sólo de *un optimismo fundamental* —nada puede ser radicalmente malo, ni nada escapa al sentido querido por Dios—, sino también de *una verdadera autonomía del mundo*. Dios ha dado a las cosas del mundo verdadera consistencia propia. Dentro de una radical dependencia de Dios, el mundo, como realidad finita libremente querida por Dios, es «otra cosa» que Dios; con su estructura y sus leyes otorgadas por Dios, pero distintas del mismo Dios. No es algo propiamente divino o mera manifestación de fuerzas divinas. El mundo no es algo propiamente «sagrado», objeto de veneración o de temor religioso, sino algo que, aunque referido siempre a la acción creadora de Dios, tiene consistencia y autonomía propias. Únicamente de esta forma podrá el mundo ser entregado a las manos del hombre para que éste se haga responsable de él. Y será el buen o mal uso que el hombre haga de él lo que determinará el bien y el mal por lo que se refiere al mundo.

Además, creando por medio de su palabra libre, Dios no queda reducido a *un mero principio ontológico o cosmológico* del mundo, que en definitiva haría de El una pieza, aunque fuera la primera y fundamental, de la realidad mundana. Dios *actúa como ser libre y personal* por su voluntad creadora. Sólo si Dios crea así, libremente, se podrá hablar de una *historia mundana* distinta de la eterna realidad divina. Si Dios crease necesariamente, todo formaría parte de la eterna necesidad divina. Esto y mucho más es lo que está implicado en la primera afirmación, aparentemente ingenua, de que Dios «lo creó todo con su Palabra».

La semana de la creación:

«y Dios creó al hombre a su imagen»

El relato de la creación distribuida en seis días tiene una clara intención didáctica o, si se quiere, catequética. No responde a las preocupaciones «científicas» que plantea el hombre moderno, deseoso de saber el «qué» y el «cómo» del origen del mundo. Estas preocupaciones eran ajenas a los antiguos israelitas. El relato responde a la preocupación por el sentido y el valor de las cosas en sí mismas y en relación con el hombre. Por eso, *todo el relato está orientado hacia la creación del hombre*, que es la finalidad última y el coronamiento de toda la obra creadora. El sentido de toda la narración nos viene dado en las palabras con que acaba el primer capítulo:

«Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra... Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien».

Desde este punto de vista, tendríamos que decir que la primera página del Génesis, más que una lección de cosmogonía, es una espléndida lección de *antropología teológica*.

Por tanto, andaría desencaminado quien leyera el primer relato del Génesis como una especie de anticipación de la «prueba cosmológica» de la existencia de Dios. Esta preocupación por «demostrar» la existencia de Dios es, más bien, algo propio de la racionalidad moderna. Para los pueblos antiguos, la existencia de Dios no se «demuestra» propiamente; viene dada como implícita y necesariamente en el mismo hecho de la experiencia primaria de que el mundo y el hombre no son en sí mismos autosuficientes o autoexplicativos, ni tienen en sí plenitud de sentido o de valor.

En cambio, el relato de la creación constituye como *el fundamento o la condición de posibilidad de toda la concepción central del Antiguo Testamento sobre la alianza de Dios con los hombres*. Explica cómo el hombre recibe de Dios una autonomía y una responsabilidad sobre el uso de todas las cosas creadas, que le convierten en un interlocutor responsable, en un «tú» delante de Dios creador. Dios crea el mundo con el designio de hacer una alianza con el hombre, con referencia al uso de las cosas del mundo. Esto es lo que diferencia la fe de Israel de las cosmogonías de los pueblos contemporáneos. Israel recoge muchos rasgos particulares de aquellas cosmogonías, pero los selecciona y los reelabora de manera que sirvan para expresar su concepción religiosa central: que Yahvé no es un Dios de cosas, sino un Dios de personas.

La distribución de la obra creadora en seis días responde —como decíamos— a una intención pedagógica. Por una parte, ofrece el marco para una clasificación de las diversas categorías de realidades mundanas, notando cómo todas ellas proceden de Dios y están al servicio del hombre. Esto era importante en el contexto de la polémica que los israelitas habían de mantener con las religiones astrales y naturales de su entorno. Los astros y las fuerzas de la naturaleza no son dioses, sino la obra del único Dios puesta al servicio del hombre. Por otra parte, proporcionaba una base religiosa a la institución antiquísima de la semana como medida básica del tiempo, con el séptimo día como día de reposo, reforzada con las connotaciones que tenía el número siete como número perfecto.

La originalidad de la religión israelítica como religión de un Dios de personas se manifiesta por el lugar absolutamente central que el

hombre ocupa en la creación. *Dios no aparece nunca como rival del hombre*, hostil o celoso de sus privilegios. Al contrario: Dios es el principio generoso y benévolo que crea al hombre a su imagen y le hace su representante y administrador en el uso de la creación. (No está de más recordar cómo Jesús valorará la figura del administrador en sus conocidas parábolas evangélicas). La gloria y el gozo de Dios es que el hombre viva como imagen suya: «*gloria Dei vivens homo*» (S. Ireneo). «La creación es como la empresa de Dios de crear creadores» (Bergson). Por parte de Dios, la creación está acabada: «Así fueron concluidos los cielos y la tierra... y el séptimo día cesó Dios de toda la tarea creadora... y descansó» (Gen 2,1-2). Dios no crea de nuevo, ni se han de esperar nuevas intervenciones de Dios en el orden creacional, a pesar de que sigue siendo su voluntad y su fuerza creadora la que permanentemente mantiene la creación en su ser. En adelante será el hombre el creador de sentido —o también, desdichadamente, el destructor o negador de sentido— con lo que Dios, en su descanso, ha dejado en sus manos. Las intervenciones de Dios a partir de aquel momento sólo serán de orden relacional y dialogal con el hombre. Dios se manifestará únicamente hablando con el hombre responsable de la creación, interpeándolo, estimulándolo, exigiendo o corrigiendo y castigando para que la creación tenga sentido y no se eche a perder.

Así *el hombre queda constituido como ser relacional-dialogal con Dios sobre la creación*. El bien del hombre estará en el ejercicio adecuado de esta responsabilidad desde aquella relación; y no —como veremos en seguida en el relato de la caída— en una pretendida independencia soberana que no corresponde a su realidad. Vale la pena considerar aquí un texto de K. Marx que manifiesta una comprensión muy inadecuada de la realidad del hombre en el mundo:

«Un ser solamente se puede considerar independiente cuando es amo de sí mismo; y sólo es amo de sí mismo cuando no debe su existencia más que a sí mismo. Un hombre que vive por gracia de otro ha de considerarse a sí como dependiente. Vivo por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que, además, él ha creado mi vida y es fuente de mi vida. Cuando mi vida no es mi propia creación, su fundamento ha de estar necesariamente fuera de ella»².

Estas palabras pueden ser válidas si se entienden respecto de la dependencia «amo-esclavo» entre hombres. Precisamente una de las

2. K. MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid 1969, p. 164. Sobre este texto de Marx y sobre lo que vamos diciendo sobre la creación, recomiendo la lectura del primer capítulo de la reciente obra de J.I. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Santander 1987, especialmente p. 66.

primeras consecuencias que se han de sacar de la doctrina de la creación es que, si todos los hombres son igualmente creados por Dios y son igualmente objeto de su amor, ningún hombre puede ser verdaderamente señor de otro (y así lo entendió, al menos en principio, la ley israelita, contraria a toda forma de servidumbre o esclavitud, en instituciones como la ya mencionada del jubileo: «De Yahvé es la tierra y cuanto hay en ella, el mundo y los que en él habitan»: Ps 24,1). Pero, si Marx tiene razón cuando quiere excluir toda dependencia de servidumbre, ya no la tendría si esto se extendiera hasta poner la esencia del hombre en la absoluta y total independencia. El hombre es de hecho —y la experiencia lo confirma en cada momento— *un ser relacional y dependiente* de sus relaciones con los otros y, en última instancia, del fundamento de todas aquellas relaciones, que es Dios creador. No es la independencia lo que hace al hombre ser hombre, sino *la adecuada realización del sistema relacional del que necesariamente vive y se sustenta*. El hombre más feliz no es el que tiene menos dependencia o necesidad de los otros, sino el que vive en la interdependencia de una comunión libre y amorosa, donde cada uno ejerce su propia autonomía en el mutuo dar y recibir, que es la trama esencial de nuestro vivir humano. Quien ama sabe que no es en la independencia donde mejor se realiza, sino en la libre dependencia de la comunión, en la que considera el bien del otro como bien propio y sabe que no puede conseguir el bien propio más que como don gratuito del otro que corresponde a su amor.

Desde esta perspectiva de una comunión libre y amorosa es como se ha de entender la relación creacional de Dios con el hombre. Autonomía humana y dependencia de Dios no son dos magnitudes contrarias, de modo que el incremento de una implique la disminución de la otra. Al contrario, cuanto mayor sea la autonomía del hombre, mayor es su dependencia de Dios, que es quien se la concede. No se puede decir de una piedra que tenga verdadera autonomía, y por esto mismo se ha de decir que es menos «dependiente» de Dios que el hombre, a quien Dios le ha concedido el don de la libertad y de la responsabilidad.

Y aquí llegamos al aspecto seguramente más profundo y misterioso de la doctrina de la creación. Podríamos decir que *por la creación amorosa y gratuita Dios se manifiesta no sólo como omnipotente, sino como débil, con la debilidad de amar a su creatura*. No sé dónde leí un proverbio que dice que «el que ama más aparece siempre como el más débil»; aunque, a la larga, es el único que triunfa. El teólogo J. Moltmann habla del acto creador como de un acto de «autolimitación de Dios»³. Ya la mística judía medieval habría dicho que la existencia

del mundo sólo era posible gracias a una especie de «repliegue de Dios» y de su absoluta omnipresencia. En efecto, si «Dios lo es todo», ¿cómo puede llegar a existir algo que no sea Dios? ¿Cómo puede crear Dios «de la nada» o «en la nada», si la nada no puede existir, ya que el ser divino, de por sí, lo es todo, lo llena todo, lo penetra todo? La mística judía respondía que, como primer momento o aspecto del acto creador, Dios ha de abrir como un espacio del que él mismo se retira, un «lugar místico primigenio» de alguna manera vacío de Dios, donde pueda existir el «no-Dios», la creatura, y donde Dios se pueda comunicar y revelar al «no-Dios», entrando así en relación con la creatura. El primer momento de la creación no es una acción *ad extra*, hacia fuera, sino *ad intra*, hacia el interior de Dios, por la que él se autolimita libremente para poder hacer existir lo «no-Dios». Es un acto de ocultamiento, de retirarse, de debilidad y humildad amorosa de Dios para con la creatura. Hablando a nuestra manera, previamente a la creación, Dios era absolutamente omnipotente, porque no había nada fuera de él que lo limitara; pero después de la creación ya no es omnipotente de la misma manera: ha de contar con el hombre, no puede prescindir de él, porque lo ama. La omnipotencia no se manifestará como un dominio despótico y arbitrario, sino como una relación amorosa con la debilidad creada, que comportará lo que la Biblia sólo puede describir como momentos de exultación, de ira, de arrepentimiento de haber creado y de reafirmación de la fidelidad de Dios para con la creatura. Una fidelidad que le llevará a enviar a su eterno Hijo en persona al mundo creatural y a dejarle morir en manos de la creatura.

Ciertamente, Dios no tenía ninguna necesidad de crear; pero, una vez que decidió crear libre y gratuitamente, resulta verdadera la afirmación del místico Angel Silesius cuando decía: «Dios tiene tanta necesidad de mí como yo tengo de él». No con una necesidad física u ontológica, pero sí con la libre necesidad del amor.

Del Dios «Ser autosuficiente» al Dios «amante de la vida»

La doctrina bíblica de la creación representa una fuerte crítica a ciertos aspectos de la clásica doctrina filosófica de Dios. Esta puede llegar a admitir la existencia de una Causa Primera o Motor Inmóvil del universo, Ser Necesario que, desde su necesidad absoluta, daría origen a la necesidad relativa con la que todo acontece en el mundo. Dios sólo sería responsable de *«la première chiquenaude»*, el «kick off» que empieza a hacer rodar la pelota en un mundo que ya sólo funcionará por el mecanismo de sus propias fuerzas y procesos in-

3. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1983, pp. 124ss.

manentes. Lo que no parece posible es concebir que el primer Ser Supremo, Necesario y Autosuficiente, se vea implicado en los acontecimientos de la historia humana y esté afectado por ellos de alguna manera. Dios no necesitaría nada de este mundo, ni nada de este mundo podría realmente afectarlo. Según Platón, el Primer Principio, que él identifica con la Idea Absoluta del Bien, se distingue de todo lo otro en que «es perfectamente autosuficiente y no necesita nada más» (*Filebo* 60c). Aristóteles lo dice aún con más claridad:

«El que es autosuficiente, ni necesita los servicios de los demás, ni el gozo de su afecto, ni su compañía, sino que es muy capaz de vivir solo. Esto queda claro si miramos lo que pasa con Dios. Es obvio que Dios, que no necesita nada, tampoco necesitará amigos, ni nada que le afecte de modo que le domine» (Eth. Eud. VII, 1244b).

Epicuro deducirá de aquí las últimas consecuencias: los dioses, si existen, viven en una completa *ataraxia* o imperturbabilidad, indiferentes a lo que pasa en el mundo, y no necesitan para nada la religión y el culto de los humanos. La religión es consecuencia de un miedo vano e irracional a los dioses⁴. Un escéptico posterior, Sexto Empírico, dirá que Dios no puede tener sentimientos ni de benevolencia ni de ira, ya que éstos son propios sólo de los débiles (*Hipótiposis* I, 155; III, 219). El deísmo de la Ilustración volverá a hacer circular la mayoría de estos temas de la filosofía antigua.

Esta manera de pensar a Dios es diametralmente opuesta al pensamiento bíblico. En la Biblia, Dios existe necesariamente, pero esto no quiere decir que actúe sólo necesariamente. Dios, que existe necesariamente, es necesariamente libertad y actúa libremente; la actuación libre de Dios es la creación. Dios, que es plenamente autosuficiente y no necesita nada para ser el que es en su vida intradivina (hablaremos de ello cuando hablemos de la Trinidad en Dios), puede amar libremente algo distinto de sí, dándole la existencia por el mero hecho de amarlo. *La creación es el acto libre con el que Dios quiere amar algo como distinto de sí mismo*: al hombre, imagen suya, y al mundo como marco y lugar donde el hombre pueda realizarse como imagen y como «*partenaire*» del amor libre de Dios. Dios es plenamente autosuficiente, y no tenía ninguna «necesidad» de crear al hombre; pero también es soberano amor libre, y puede entrar en la aventura de amar algo de lo que no tiene ninguna necesidad, por pura gratuidad; no para sacar de ello provecho o beneficio, sino para dar don y be-

neficio, para comunicar y compartir el bien y la vida que él posee soberanamente.

«Dios en un principio creó a Adán, no porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener a alguien a quien poder conceder sus beneficios... No nos manda que le obedezcamos porque tenga necesidad de nuestros servicios, sino porque quiere otorgarnos la salvación... En la misma proporción en que Dios no necesita nada, el hombre sí necesita de la comunicación de Dios. Y la gloria del hombre es mantenerse en el acatamiento de Dios»⁵.

La relación de Dios con el mundo no se expresa, por tanto, adecuadamente —como querían los filósofos antiguos o los deístas modernos— como una mera relación mecánica de causa o principio. Se ha de entender ante todo como una *relación de amor libre*. Dios puede crear porque puede amar libremente. Dios aparece entonces, no sólo como el Primer Motor o la Primera Causa, sino como «el que ama la vida», el comunicador de realidad, de bien y de vida.

Por eso la creación empieza por la Palabra libre y creadora de Dios. Una Palabra que, además de constituir la realidad física, interpela a una relación amorosa, a una comunión libre y gratuita de parte de Dios, que el hombre, igualmente, ha de acoger en gratuidad y libertad. De ahí que digamos que la creación precontiene ya la promesa, el pacto, la alianza de Dios con los hombres. Dios, que es plenamente autosuficiente y no necesita nada, una vez que se ha decidido por la aventura creadora, puede decirse que necesita del hombre para realizarla y darle su sentido. Entonces Dios ya no puede ser concebido como un ser apático, indiferente y despreocupado de lo que hagan los hombres, sino todo lo contrario: Dios está pendiente de lo que éstos vayan a hacer con su oferta. Con la creación empieza una extraña historia de amor y libertad entre Dios y los hombres que, como todas las historias de amor y libertad, será irreductible a la pura racionalidad, pero que tendrá todo su sentido tanto por Aquel que tiene la iniciativa de amar como por aquellos que acogen dicha iniciativa. Por eso se puede hablar del pecado de los hombres (¿qué significaría hablar de pecado si a Dios le fuera indiferente todo lo de aquí?) y se puede hablar de la ira y del perdón de Dios.

Algo de esto había entrevisto el autor del libro de la Sabiduría cuando decía:

«Te compadece de todos, Señor, porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a

4. Puede verse: J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, París 1964.

5. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 14,1.

todos los seres, y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Y cómo podría subsistir cosa que no hubieses querido?... Mas tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida» (Sab 11,23 ss.).

Hay aquí como una especie de círculo paradójico. Por una parte, Dios ama tanto a la creatura, imagen suya, que —creándola— se hace dependiente de ella. Por otra parte, la creatura no es absolutamente nada fuera de su dependencia de su creador. Dios se hace dependiente e incluso necesitado de la creatura a la que libremente crea, y la creatura es aún más débil y necesitada de Dios. Por eso el poder de Dios no queda anulado en el amor creador: pues, aunque se manifieste como debilidad para con su creatura, es capaz de triunfar de la debilidad y de la oposición de la creatura. Aparece así Dios no sólo como un Absoluto autosuficiente de Ser o de Poder, sino como un *Absoluto de Amor y de Comunicación* que puede pasar por ser un Absoluto de debilidad y humillación, para que se manifieste la absolutez de su amor a la vida de los hombres. En el momento de la creación ya parece entreverse en la lejanía la posibilidad de que Dios, que ama tanto a los hombres, llegue a identificarse con ellos haciéndose uno de ellos —encarnación— y llegue a morir en manos de ellos para resucitar con ellos. El Dios de la Biblia estaría muy lejos del Dios «apático» de los filósofos. La creación es sólo el primer acto del drama de una indecible y loca pasión de Dios para con los hombres. El segundo acto será el de la locura de la rebelión de los hombres contra Dios.

«Y se dieron cuenta de que estaban desnudos»

El segundo relato del Génesis (capítulos 2 y 3) vuelve a hablar fundamentalmente de las relaciones del hombre con Dios y el mundo, pero con imágenes distintas. El autor ha buceado en tradiciones muy primitivas de una indudable plasticidad. No se preocupa del origen del firmamento o de los astros y de las demás realidades naturales; lo cual puede indicar que nos hallamos con tradiciones anteriores a la polémica de los israelitas contra los dioses astrales y naturales. Desde el principio «Yahvé hizo la tierra y el cielo» (2,4), y en la tierra no había absolutamente nada, porque «aún no había hombre que labrara el suelo» (2,5). La creación sólo se acaba cuando «Yahvé Dios formó al hombre del polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (2,7). De esta manera queda valorada la centralidad del hombre en la creación, seguramente con más fuerza aún que en el relato precedente. El hombre es hecho del polvo de la tierra, pero vive gracias al aliento de Dios, participa de

la vida de Dios. Es otra forma de decir lo que ya se ha dicho antes del hombre como imagen de Dios.

Que Dios no es un poder hostil o rival del hombre queda expresado en lo que sigue: Dios plantó para el hombre un jardín «con toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer» y con «un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos» (2,8-10). Habríamos de ser capaces de sentir la alegría que esta descripción podía suscitar en hombres acostumbrados a vagar por tierras desiertas y reseca. En un jardín así se habían de sentir sencillamente felices.

Además, Dios se preocupa de lo que nosotros llamaríamos la vida espiritual y social del hombre: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a darle una ayuda adecuada» (2,18). Entonces Dios creó los diferentes seres vivos y los entregó al hombre para que les pusiera un nombre (es decir, para tener dominio sobre ellos), y finalmente formó a la mujer de la propia carne del hombre, cosa que hace que éste exclame exultante:

*«Esta vez sí que es hueso de mis huesos
y carne de mi carne.
Esta será llamada “varona”,
porque del varón ha sido tomada» (2,23).*

Mucho tiempo después, filósofos de pueblos más cultos, pero cegados por prejuicios, iban a preguntarse si la mujer tenía un alma espiritual de la misma categoría que el hombre. Desde la Biblia, esta pregunta está respondida de antemano. La mujer es el gozo del hombre, porque, al contrario que los animales, es de su misma naturaleza, de la misma categoría ontológica, diríamos nosotros. ¿Es la Biblia tan antifeminista como algunos dicen?

Dios les da todo lo que hay en el jardín. Sólo les da un precepto: que no coman de un determinado árbol entre toda aquella abundancia de árboles frondosos. Ha habido muchas maneras de entender el sentido de este mandato y de la subsiguiente desobediencia. Pero parece que lo que se nos quiere decir, en una forma míticamente pintoresca, no es precisamente que Dios, de una manera celosa o caprichosa, se reservara algo para sí, ni tampoco que no se fiara de la pareja y quisiera ponerla a prueba. Más bien, lo que se nos quiere decir es que Dios lo pone todo en manos del hombre, absolutamente todos los árboles, excepto lo que de ninguna manera les puede dar, porque es algo propio y exclusivamente suyo: «la ciencia del bien y del mal», el hecho de ser el último fundamento y criterio de todo valor y de toda realidad. Dios lo da todo a los hombres para su bien; lo único que no puede dar es que el hombre no haya de reconocer que todo lo ha recibido

gratuitamente de El. Dios concede al hombre, benévola y amorosamente, la comunión total consigo y con todo. Lo que ya no puede darle es que el hombre no reconozca esta donación y comunión, que retenga el don como si no fuese dado. Desobedeciendo el precepto, querido ser «como dioses», el hombre no quiere aceptar su esencial limitación. No quiere aceptar ser el que es por donación y comunión, con la loca pretensión de ser por sí mismo. Deja de lado todo lo que le ha sido dado —que es todo lo que se le puede dar— y quiere aquello que no se le puede dar.

A pesar de ciertas apariencias, el mito bíblico de la caída es radicalmente diferente en su contexto de los mitos prometeicos que, en diversas formas, se encuentran en muchas religiones. En ellos, los dioses se reservan celosa y cicateramente sus secretos, por miedo a que los hombres lleguen a ser tan poderosos como ellos. En cambio, el Dios verdadero no regatea nada por capricho, pero no puede renunciar a ser Dios y Señor, por más que quiere ofrecer la total comunión de sus bienes a los hombres; una comunión que surgirá de la gratuita iniciativa divina y que nunca será un derecho independiente del hombre. El precepto expresa simplemente la invitación a que el hombre se acepte en la verdad de su situación existencial de creatura, *de dependencia de la relación amorosa ofrecida en libertad*. Esta relación de dependencia en libertad es sólo aparentemente contradictoria: hay verdadera libertad desde el momento en que al hombre se le da la posibilidad de usar todos los árboles y todo lo que hay en el mundo. Pero, a la vez, hay una radical dependencia —expresada en el mandato de no tocar el árbol de la «ciencia» o del «poder» absoluto—, porque aquella generosa posibilidad le ha sido dada gratuitamente y se convierte para el hombre en *lugar y mediación para realizar la ineludible comunión con Dios*.

Ahora se hace patente algo muy importante: alguien ha sugerido que nuestro texto parece comportar un rechazo de las concepciones mágicas primitivas, según las cuales el comer «la fruta mágica» daría la felicidad. Traducido en términos más actuales, se quiere decir que el hombre no puede obtener la felicidad afirmando una pretendida independencia en el disfrute de la naturaleza, sino en el uso responsable de ella en comunión con Dios, que la concede. Una vez más, la felicidad no le llega al hombre por la «magia» de las cosas, sino por la comunión con el designio de aquel que las ha hecho para que, usadas responsablemente, sirvan al bien del hombre. La tentación de la serpiente sería la tentación de la irresponsabilidad de una fácil felicidad obtenida por un acto de magia. En cambio, la propuesta de Dios es una invitación a la responsabilidad en el uso de la naturaleza. Y en esta responsabilidad se realiza y manifiesta la comunión con Dios,

Señor último y donador generoso de la naturaleza. Todo esto es de plena actualidad en un tiempo en el que tantos creen en la felicidad fácil conseguida por la nueva magia de la manipulación «científica» o «tecnológica» de la naturaleza, más allá de todo sentido de solidaridad y comunión con Dios, con los hombres y con la misma naturaleza.

No es extraño que el que ceda a esta tentación haya de descubrir que «se encuentra desnudo», impotente, desamparado, reducido a su propia realidad, que, como tal, es una realidad de vergüenza. El hombre que quiere ser Dios se encuentra reducido a tener que avergonzarse de no poder llegar a presentarse ni tan siquiera como hombre. Me gusta expresarlo con unas palabras diáfanas del P. de Lubac:

«No es verdad que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que sí es cierto es que, sin Dios, acabará organizándola solamente contra el hombre... La fe en Dios, la fe que el cristianismo nos inculca en trascendencia siempre presente y exigente, no tiene por finalidad el instalarnos cómodamente en nuestra existencia terrestre y adormecernos en ella, aunque sea con un sueño febril. Al contrario, se trata de una fe que siempre nos inquieta y que rompe el equilibrio demasiado fácil de nuestras concepciones mentales y de nuestras construcciones sociales»⁶.

Desgraciadamente, la historia nos ha tenido que enseñar muchas veces que, cuando el hombre no quiere vivir de la comunión responsable, sino de la prepotencia y la irresponsabilidad, pronto ha de reconocer la vergüenza de ser —solamente— hombre.

El mal, la pena y la promesa

Se ha dicho que los capítulos 2 y 3 del Génesis son como un primer intento de teodicea. Si el primer relato de la creación exponía cómo Dios había hecho un mundo ordenado a partir del caos, lo que ahora comentamos expone cómo el hombre ha vuelto a introducir un elemento de caos en el orden querido por Dios. Quizá nos pareciera que la explicación de la presencia del mal en el mundo, que el texto sugiere, es demasiado simple: la relación de «finitud y culpabilidad» resulta compleja y racionalmente inextricable. Pero al menos la narración bíblica sugiere algo más serio que el mito griego, que atribuye el mal a la fortuita acción de Pandora, cuando abrió su fatídica caja,

6. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, p. 11.

o al capricho de Zeus, que lo esparce a voleo de uno de sus cántaros, acción igualmente desdichada.

Según la Biblia, los males más profundos que el hombre experimenta en su vida vienen de una incorrecta relación del hombre con Dios y con la creación de Dios. Parece como si se hubiese roto el vínculo entre Dios y el mundo y como si al mismo Dios su obra le resultase extraña. Y el hombre empieza a avanzar por un camino, no querido por Dios, de trabajos, fatigas y dolores.

Al narrar el origen de la humanidad a partir de una única pareja, la Biblia —ajena totalmente a las actuales discusiones sobre el monogenismo o el poligenismo— nos quiere enseñar *la real solidaridad que inevitablemente se da entre los hombres*, para bien o para mal. La humanidad forma una sola familia, un solo clan: los bienes y males de cada uno son bienes y males de todos. *La administración de la creación ha sido confiada a los hombres, no sólo en cuanto individuos, sino como comunidad.* La responsabilidad sobre la creación es una aventura solidaria que nos implica a todos. El mal del mundo es más que la mera suma de los males provenientes de la irresponsabilidad de individuos concretos. La irresponsabilidad de éstos revierte en irresponsabilidad de toda la comunidad. La codicia, el egoísmo o la agresión de unos provoca respuestas de codicia, agresión y egoísmo de otros. La comunidad ve frustrada su esencia, y los individuos —por mucho que quieran— carecen ya de la posibilidad real de realizarse en la comunión plena con Dios y con los hombres. El mismo Dios ya no puede complacerse en su creatura. El «pecado original» queda implicado y prolongado en un «pecado estructural» que pesa sobre todos y ahoga nuestra libertad.

Pero Dios no se desdice de su creación, que ha resultado ser, como decíamos, su «debilidad». No puede tolerar ni aprobar las pretensiones de independencia del hombre, porque sencillamente son su no-verdad; pero sigue amando al hombre, creatura suya. El capítulo acaba con la intimación de aquellos «castigos» (trabajo, fatiga, dolores, volver al polvo de la tierra) que, más que castigo, son consecuencia intrínseca de la situación en que el hombre se ha puesto, al no querer vivir según el designio de Dios. Pero el castigo de la pena deja abierta la puerta a la esperanza. Empieza una larga historia en la que se irá repitiendo dolorosamente un mismo esquema formal: irresponsabilidad pecadora de los hombres, pena-castigo, promesa y ratificación por parte de Dios de su fidelidad en el amor a los hombres. La Biblia será, por una parte, la historia de la contumacia de los hombres en el mal y, por otra, la historia de la fidelidad de Dios en el amor a los hombres. En medio, la amarga experiencia del desorden como pena intrínseca del mal, acertadamente interpretada por los Padres de la

Iglesia como un «castigo pedagógico», como escarmiento, interpelación y estímulo de la libertad humana, que Dios quiere respetar.

El Séptimo día Dios descansa. Ya no hay nueva intervención de Dios en el orden creacional. La naturaleza sigue su curso y su evolución, según el dinamismo que Dios puso en ella. (Por ello no se ha de ver incompatibilidad entre las modernas teorías científicas evolucionistas y la doctrina teológica creacionista). *En adelante, las intervenciones de Dios serán sólo de orden salvífico:* Dios intervendrá en el mundo, no manipulando la realidad cósmica, sino estimulando, retando, convidando, protegiendo y acompañando a los hombres, respetando siempre su libertad. Los que piensan que, si Dios es Creador y Señor absoluto de todo, el hombre ya no puede ser libre (J.P. Sartre, N. Hartmann, etc.), tienen una idea totalmente tergiversada de la doctrina de la creación. Al contrario: porque Dios es Señor de todo, ha podido hacer al hombre a imagen suya, concediéndole una verdadera libertad y responsabilidad sobre la creación, quedando la relación constitutiva entre el hombre y Dios como punto de referencia esencial de la misma libertad⁷.

La libertad no consiste en la pura capacidad de poder hacer cualquier cosa desde una pura indeterminación e indiferenciación de todo (entonces todo tendría el mismo valor, con lo que nada tendría valor), sino que consiste en la capacidad de realizar por propia iniciativa libre y amorosa —y no por mero determinismo físico— el bien que requiere la verdad de la relación constitutiva del hombre con Dios creador y con la creación como don de Dios para la realización del hombre.

La creación es mucho más —y mucho menos— que la obra perfecta del Gran Arquitecto. Es la oferta inaudita del Gran Amante que ha querido que el hombre sea creador de sí mismo y del sentido

7. Esto lo ha expresado N. BERDIAEFF lúcidamente: «...la historia presupone una correlación entre el designio divino sobre el mundo y la verdadera libertad del hombre interpelada por aquel designio. Si sólo se diera el designio divino y la libertad divina, resultaría una ineluctabilidad natural que sería la negación de la historia. Pero, si sólo existiera la libertad humana, sin interpelación ni norma superior, tampoco existiría propiamente la historia, sino, a lo más, una errática sucesión de acontecimientos provocados por aquella libertad. Hay historia, porque el hombre puede llevar los acontecimientos al éxito o al fracaso en la consecución de un fin querido por Dios, es decir, absoluto. Sólo hay historia si, por una parte, se puede hablar de un fin o valor absoluto del mundo y, por otra, de una verdadera libertad del hombre para conseguir o rechazar este fin. Sólo hay historia si se dan a la vez Dios como Señor de la historia y el hombre como libre ejecutor de la misma. Sin el primero, los sucesos quedan reducidos a un juego gratuito, irrelevante y caótico; sin el segundo, sólo se daría la ciega necesidad de un destino fatal» (*El sentido de la historia*, Barcelona 1936, p. 47).

de la creación en una libre y responsable relación de amor. El propósito incluía el riesgo del fracaso. El poder de Dios se manifestará en no haber retrocedido ante este riesgo y en triunfar y hacer triunfar al hombre incluso en el fracaso. Por eso la historia de la creación se transforma en historia de la salvación.

6

Las pasiones de los hombres y la pasión de Dios **La revelación de Dios en los profetas**

«La palabra de Yahvé es recta: se mantiene fiel en todo lo que hace; ama el derecho y la justicia; la tierra está llena de su amor».

Ps 33,4-5

«El Dios de la Biblia no es sólo un Dios que gobierna la historia, sino que la orienta en el sentido de establecer la justicia y el derecho. Es más que un Dios providente: es un Dios que se pone al lado del pobre y le libera de la esclavitud y la opresión».

G. GUTIERREZ,

La fuerza histórica de los pobres, p. 17

«Yahvé es justo, no porque da a cada uno lo que merece, sino porque busca recrear al hombre y su situación, busca salvarlos... La justicia de Dios es la actividad salvadora de Dios, por la que el pueblo de Israel alcanza la restauración de los bienes prometidos por Dios... No se trata de una justicia re-tributiva, sino re-creativa».

J. SOBRINO,

Cristología desde América Latina, p. 104

Estos textos, con los que he querido encabezar este capítulo, parecerán obvios si se ha comprendido lo que explicaba el capítulo precedente sobre la creación como acto de «loca» pasión amorosa de Dios hacia los hombres.

Uno de los mejores conocedores de los profetas en el ámbito del judaísmo contemporáneo, Abraham Heschel, considera que el rasgo fundamental de la predicación profética es la revelación del *pathos*, de la pasión de Dios hacia los hombres. Con demasiada frecuencia, para los hombres Dios es únicamente el «objeto» de su fe, de su adoración, de sus esperanzas o de sus miedos. El profeta —palabra que indica literalmente «el que habla en nombre de Dios»— es quien nos aproxima a Dios como «sujeto», la subjetividad de Dios para con el mundo. Nos hace ver el mundo como Dios lo ve, lo juzga y lo condena; pero también —y sobre todo— como Dios lo ama y lo quiere recuperar. Por eso el juicio y la «ira» de Dios sobre lo que pasa en el mundo, por una parte, y por otra el amor y la fidelidad con que Dios quiere «recuperar» y rehacer el sentido del mundo, son los dos temas centrales de la predicación profética.

*«Buscaré la oveja perdida,
tornaré a la descarriada,
curaré a la herida
y sanaré a la enferma».*
(Ez 34,16; vid. Mc 2,17; Lc 15,1-31).

*«Los pobres volverán a alegrarse en Yahvé,
y los hombres más pobres se regocijarán en el Santo de Israel»*
(Is 29,19).

El *pathos* de Dios es la atención y el interés que El tiene por su obra, su preocupación por los hombres, lo que Heschel llama el «antropotropismo» de Dios.

*«Hay un mal que la mayoría de nosotros perdona y del cual hasta somos culpables: la indiferencia al mal. Permanecemos neutrales, imparciales, y no nos conmovemos fácilmente por las injusticias que se hacen contra los demás. La indiferencia al mal es más insidiosa que el mal en sí: es más universal, más contagiosa y peligrosa. Una justificación silenciosa hace posible que el mal que surge como excepción se convierta en una regla, y que sea a su vez aceptado... Dios no es indiferente al mal. Siempre está preocupado, está afectado personalmente por lo que el hombre hace al hombre. El es un Dios de pathos. Este es uno de los significados de la ira de Dios: el fin de la indiferencia»*¹.

Los profetas representan el juicio de Dios —y el designio salvador de Dios— sobre la situación concreta que había resultado cuando el

pueblo quedó definitivamente establecido en la tierra prometida. Se había consolidado una organización política en cada uno de los dos reinos; muchos israelitas habían logrado una buena situación económica con la posesión de tierras o la práctica del comercio; había habido lo que ahora diríamos una notable mejora del «nivel de vida» de muchos, con introducción de lujos y refinamientos de los que gozaban los pueblos vecinos más prósperos; se había consolidado un sistema religioso, con fiestas y ceremonial espléndidos. Pero Yahvé declara que toda esta prosperidad y esplendor no le gustan, porque han sido contruidos sobre la insolidaridad y la injusticia, o porque —en definitiva— se trata de una prosperidad conseguida por unos pocos a costa de la expoliación y la miseria de los otros. La nueva sociedad ya no está cimentada en la solidaridad e igualdad de todos bajo el respeto a la alianza de Yahvé, sino que ahora mantiene un equilibrio precario entre las diversas codicias individualistas y la imposición de los más poderosos. Estas codicias tienen nombres concretos, los de siempre: prestigio social, poder, riqueza... El profeta lo ve claro:

*«No se alabe el sabido por su sabiduría,
no se alabe el valiente por su valentía,
ni se alabe el rico por su riqueza.
Mas en esto se alabe quien se alabare:
en tener seso y conocerme,
porque yo soy Yahvé, que hago merced,
derecho y justicia sobre la tierra,
porque en esto me complazco...
Así habla Yahvé: no os acostumbréis
al camino de las naciones...
porque las costumbres de las naciones son vanidad».*
(Jer 9,22ss).

Dios y la violencia de los hombres

La lectura de los libros históricos de la Biblia parece como una bárbara historia inacabable de guerras, crueldades, asesinatos, robos y venganzas. Una historia que convertiría en inocentes nuestros más duros «telefilms» de violencia. A veces, los mismos autores bíblicos, que frecuentemente reflejan sólo el sentir común del pueblo, podría parecer que sugieren que es Dios quien aprueba y sanciona las atrocidades que se hacen en su nombre. Con todo, los profetas inician una nueva forma de reflexión y de discernimiento de lo que realmente es querido por Dios. Dios no quiere la violencia ni la crueldad.

Amós, el más antiguo de los grandes profetas clásicos, empieza su profecía con un juicio de Dios contra las naciones que devastan la

1. A.J. HESCHEL, *Los profetas II*, Buenos Aires 1973, p. 230.

tierra con crueles prácticas bélicas: «ruge Yahvé desde Sión, desde Jerusalén alza su voz» ...contra Damasco, «por haber machacado con trillos de hierro a Galaad»; contra Gaza, «por haber deportado poblaciones enteras para entregarlas a Edom»; contra Tiro, «por haber entregado poblaciones enteras de cautivos a Edom, sin acordarse de la alianza fraterna»; contra Edom, «por haber perseguido con espada a su hermano, ahogando toda piedad, por mantener por siempre su cólera y guardar incesante su rencor»; contra los Amonitas, «por haber reventado a las mujeres en cinta de Galaad, para ensanchar su territorio»; contra Israel, «porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; son los que pisan la cabeza de los débiles y tuercen el camino de los humildes» (Am 1,3-2,7). Y todavía continúa: «Congregaos contra los montes de Samaría y ved cuántos desórdenes en ellos, cuántas violencias en su seno. No saben obrar con rectitud... amontonan violencia y despojo en sus palacios» (Am 3,9-10). Con pinceladas rápidas e insuperables, quedan así condenados los horrores de unas guerras atroces, que siguen siendo —aunque más refinados— los horrores de las guerras de nuestro tiempo, moderno e ilustrado. El estado de guerra no justifica la crueldad indiscriminada y extrema. Los hombres no podrán «ahogar nunca el sentido de la piedad»: el Dios que ama a todos los hombres no lo puede consentir.

*«Escuchad la palabra de Yahvé, hijos de Israel,
que tiene pleito Yahvé
con los habitantes de esta tierra,
pues no hay ya fidelidad ni amor
ni conocimiento de Dios en esta tierra;
sino perjurio y mentira, asesinato y robo,
adulterio y violencia, sangre y más sangre» (4,1-2).*

El poder de los poderosos

La ocupación de Canaán y la organización de la monarquía habían cambiado la estructura social del pueblo de Israel. De una estructura comunitaria, basada en la solidaridad del clan, se pasa a una sociedad competitiva e individualista, basada en el tener y el poder. Surge la codicia de tierras y la codicia de aprovecharse en el comercio interior o exterior, que ya desde los tiempos de Salomón se practicaba en gran escala y con toda clase de productos de lujo (maderas y metales preciosos, caballos y carros, marfil...). Surge una clase de poderosos funcionarios reales (militares, administrativos, judiciales) que obtienen de los reyes grandes ventajas en dinero, tierras y regalos en especie, y que, sobre todo, pueden ser sobornados con regalos y pueden abusar de su poder para expoliar a los súbditos. Aparece un riguroso sistema

de impuestos y contribuciones (1Re 5,2-8; 2Cron 17,5-14, etc.), requeridos para financiar la burocracia y las iniciativas bélicas o suntuarias de la corte, pero que extorsionaban y extenuaban a los súbditos más pobres. Las dos monarquías —del Norte y del Sur—, con momentos de aparente prosperidad y esplendor y momentos de aguda crisis interna y externa, se sostienen gracias a guerras costosas y con el mantenimiento de un ejército y un funcionariado que se aprovechan de los más necesitados. Yahvé condena este sistema social, que sólo se mantiene a costa de la injusticia y la expoliación de muchos.

El Salmo 122 cantaba la utopía de Jerusalén como ciudad de paz y de prosperidad en la justicia. Pero el profeta Miqueas nos describe la realidad de una falsa prosperidad a costa de sangre e injusticias:

*«Escuchad, jefes de Jacob,
notables de la casa de Israel:
Vosotros que detestáis el bien y amáis el mal,
que arrancáis la piel a la gente
y la carne de sus huesos.
Cuando hayan comido la carne de mi pueblo,
hayan arrancado la piel de encima de ellos
y quebrado sus huesos,
cuando los despedacen como carne en caldera,
como vianda dentro de una olla,
entonces clamarán a Yahvé, pero El no les responderá...
Sión está edificada con sangre,
y Jerusalén con maldad.
Sus jefes juzgan por soborno,
sus sacerdotes enseñan por salario,
sus profetas vaticinan por dinero,
y se apoyan en Yahvé diciendo:
Yahvé está con nosotros,
no vendrá sobre nosotros ningún mal.
Por vuestra culpa Sión será un campo que se ara,
Jerusalén se hará un montón de ruinas,
y el monte del templo un otero silvestre»
(Miq 3,1-12).*

El caso de la viña de Nabot, adquirida con un crimen por la reina Jezabel (1Re 21,1-16), viene a ser un modelo de cómo los poderosos utilizan su poder para extorsionar a los débiles. El profeta Isaías hará sobre esto un juicio generalizador.

*«¡Ay, los que juntáis casa con casa
y anexionáis campo a campo,
hasta ocupar todo el sitio
y quedaros solos en medio del país...!*

*¡Han de quedar desiertas muchas casas,
grandes y hermosas,
pero sin moradores!
Porque diez yugadas de viña darán sólo una medida,
y una carga de simiente producirá una medida»
(Is 5,8-10).*

La queja de Yahvé es profunda: le han tocado lo que es más suyo, su viña, su heredad.

*«Vosotros habéis incendiado la viña,
tenéis en vuestras casas lo robado al pobre.
¿Qué sacáis de machacar a mi pueblo
y de moler el rostro de los pobres?»
(Is 3,14-15).*

Jeremías condena los gastos suntuarios. Parece ser que fue a propósito de la megalomanía del rey Joacaz.

*«¡Ay del que edifica su casa sin justicia
y sus pisos sin derecho!
Se sirve de su prójimo de balde
y no le paga su trabajo.
El que dice: voy a edificarme una casa espaciosa,
y pisos ventilados,
y le abre sus correspondientes ventanas,
pone paneles de cedro y los pinta de rojo.
¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro?»
(Jer 22,13-15).*

Una de las formas de abuso de poder es la manipulación de la justicia, que ya no está al servicio de los derechos de los desamparados, sino sólo de los intereses de los poderosos. La literatura profética está llena de invectivas contra la justicia corrupta:

*«Preparan trampas para cazar hombres.
Como jaula llena de aves,
así están sus casas llenas de fraudes.
Así se engrandecieron y se enriquecieron,
engordaron, se alustraron.
Pisan los intereses del amigo,
no juzgan según justicia,
no defienden la causa del huérfano,
ni sentencian el derecho de los pobres»
(Jer 5,27-28).*

También los salmos se hacen eco del problema de la corrupción en la administración de justicia. Dios no lo puede tolerar:

*«Dios se levanta en la asamblea divina
para juzgar a los que de él tienen la autoridad:
—¿Hasta cuándo daréis sentencia injusta,
poniéndolos de lado del culpable?
Al desvalido y al huérfano tenéis que proteger;
haced justicia al humilde y al necesitado,
defended al pobre y al indigente,
arrancándolos de la mano del injusto»
(Ps 82,1-4).*

«Yahvé está cerca del que sufre» (Ps 33,19)

El egoísmo y la insolidaridad de los hombres se traducen en estructuras sociales desniveladoras y opresoras que los privilegiados procuran cohonestar y justificar; pero sus consecuencias las sufren los débiles y desvalidos. Los profetas declararán que Dios está ofendido sobre todo por este pecado, que viene a frustrar todo su designio sobre la creación. La literatura sapiencial lo recogerá sintéticamente:

*«El que oprime al débil hace ultraje a su creador,
...mientras que el que muestra ternura para con el pobre
hace resplandecer su gloria» (Prov 14,31; 17,5).*

Por eso Dios se constituye en protector del pobre y del desvalido. De una manera más concreta —para que no quede todo en un nivel abstracto y etéreo— se constituirá sobre todo en protector del huérfano, de la viuda y del extranjero: tres categorías de personas particularmente expuestas al abuso y a la explotación.

La imparcialidad de Dios para con todos sus hijos, por la que quiere que *todos* disfruten igualmente de los dones que gratuitamente les ha dado, se convierte así en parcialidad para con los desposeídos y explotados. Podríamos decir nosotros que Dios ha hecho su «opción por los pobres» contra los ricos. Sólo aduciré tres testimonios, escogidos de tres estratos muy diferentes de la tradición bíblica:

«No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues vosotros fuisteis forasteros en el país de Egipto. No vejarás ni a viuda ni a huérfano. Si le vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada» (Ex 22,20-23).

«Porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas y no admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero, a quien da pan y vestido. Ama, pues, al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Dt 10,17-19).

«Porque el Señor es juez, y no cuenta para él la gloria de nadie. No hace acepción de personas contra el pobre, y escucha la plegaria del agraviado. No desdén la súplica del huérfano, ni a la viuda cuando derrama su llanto. Las lágrimas de la viuda ¿no bajan por su mejilla, y su clamor contra el que las provocó?... La oración del humilde atraviesa las nubes; hasta que no llega a su término, no se consuela él. Y no desiste hasta que vuelve los ojos al Altísimo, hace la justicia a los justos y ejecuta el juicio» (Ecle 35,12-18).

Paradójicamente, la imparcialidad de Dios, padre amoroso de todos, se convierte en parcialidad en favor de los pobres. Conviene recordarlo a los bien-pensantes que se escandalizan cuando se habla de «opción por los pobres», pretendiendo que Dios ama a todos —ricos y pobres— por igual. Ciertamente Dios ama a todos, pero su amor para con el rico, que acapara bienes injustamente, ha de traducirse en juicio y rechazo de su pecado. Mientras que su amor al pobre se convierte en solidaridad y exigencia de justicia.

«Dios se revela a los hombres en una situación que no es humanamente neutral, sino en una situación de injusticia profunda y chocante, en una situación en que unos son ricos precisamente porque otros son pobres. Ahora bien, si en una tal situación Dios se revelara como el Dios de todos, entonces resultaría que no era el Dios de todos, sino el Dios de los favorecidos y de los privilegiados... Por el contrario, Dios se revela como el Dios de los pobres, para poder proclamar a ricos y pobres que El es el Padre de todos. Y porque es el Padre de todos, no quiere ni consiente que unos dominen a otros, o sea, no quiere que haya ricos ni pobres»².

No es, pues, extraño que éste sea un tema constante de la literatura profética:

*«Escuchad esto los que pisoteáis al pobre
y queréis suprimir a los humildes de la tierra,
...achicando la medida y aumentando el peso,
falsificando balanzas de fraude,
comprando por dinero a los débiles
y al pobre por un par de sandalias,
para vender hasta el desecho del grano.
Yahvé lo ha jurado por el orgullo de Jacob:
Jamás he de olvidar todas sus obras»
(Am 8,4-7).*

2. J.M. CASTILLO, en *Misión Abierta* 74 (1981), p. 154.

No el culto, sino la conversión a la justicia

Los pensadores modernos no han descubierto nada nuevo cuando hablan del carácter alienante que puede tener la religión. Los autores bíblicos ya lo habían dicho exactamente y por boca del mismo Dios. Dios no quiere una religión que no lleve a dar sentido a la vida de todos los hombres de la tierra. Por eso el primer acto de la religión es la conversión a la justicia. «Porque quiero misericordia, que no sacrificio; conocimiento de Dios, más que holocaustos», dirá Oseas en una palabra que recordará Jesús a los que anteponían las observancias rituales al amor al prójimo (Mt 9,13; 12,7). La consecuencia es que no hay «conocimiento de Dios» donde no se le reconoce como el que exige justicia y compasión hacia el pobre.

Ya he citado el texto de Jeremías que decía que la única gloria del fiel de Yahvé es reconocerle como el Dios que hace «misericordia y derecho y justicia sobre la tierra» (9,23). Cualquier otra identificación de Dios que no le reconozca como exigencia de justicia y compasión, es engañosa. El mismo Jeremías clamará contra Joacaz, hijo de Josías:

«Tu padre sí que hacía justicia al pobre y al desvalido, y le fue bien. ¿No es eso conocerme?, dice Yahvé» (Jer 22,15-16).

No conoce realmente a Yahvé quien no hace justicia ni respeta al prójimo. Un Dios que se contenta con que los hombres le rindan homenaje verbal y cultural, pero que no tiene ojos para ver las injusticias que cometen, es un ídolo, un falso Dios, que los hombres se hacen a la medida de sus intereses.

«No diremos más "Dios nuestro" a la obra de nuestras manos, oh tú, en quien halla compasión el huérfano» (Os 14,4).

Reconoce a Yahvé, único Dios verdadero, quien le reconoce como el que

*«guarda lealtad por siempre,
hace justicia a los oprimidos
da el pan a los hambrientos;
Yahvé suelta a los encadenados,
Yahvé abre los ojos a los ciegos,
Yahvé endereza a los encorvados,
Yahvé protege al forastero,
sostiene a la viuda y al huérfano,
Yahvé ama a los justos,
pero tuerce el camino de los impíos»
(Ps 146,6-9).*

«El Señor hace justicia, no tiene consideración por el prestigio de los hombres, no se deja influir por nadie contra los pobres; escucha la plegaria del agraviado; no desdena la súplica del huérfano, ni a la viuda cuando derrama su llanto. El Señor recibe benévolamente a los que le honran, el clamor de estos hombres llega al cielo, el grito de auxilio de los desvalidos penetra más allá de las nubes, y no se consuelan hasta que llega a término, no desisten mientras el Altísimo no intervenga para hacer justicia en favor de los inocentes. El Señor no se entretendrá, no tardará en salir a favor de ellos» (Ecle 35,15b-17.20-22a).

Por eso los profetas rechazarán enérgicamente aquellas formas de religiosidad que ponen el exacto cumplimiento de las prescripciones legales y culturales por encima de las exigencias de la justicia y de la solidaridad con los desvalidos. Es una detestable perversión de la religión y un ultraje a Dios que, por desgracia, se irá repitiendo a lo largo de la historia religiosa de los hombres. Los textos proféticos son muy conocidos, y bastará poner un par de ellos como muestra:

«Yo detesto y desprecio vuestras fiestas,
y no me gusta el olor de vuestras reuniones.
Si me ofrecéis holocaustos,
no me complazco en vuestras oblaciones,
ni miro a vuestros sacrificios
de comunión de novillos cebados.
...No quiero oír la salmodia de tus arpas...
¡Que fluya el juicio como agua,
la justicia como un torrente inagotable!»
(Am 5,21-24).

«¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero?;
dice el Señor:
desatar los lazos de maldad,
deshacer las coyundas del yugo,
dar la libertad a los oprimidos
y arrancar todo yugo.
¿No será partir al hambriento tu pan,
y a los pobres sin hogar recibir en casa?
¿Que cuando veas a un desnudo le cubras
y no te apartes de tu semejante?
Entonces brotará tu luz como la aurora,
y tu herida se curará rápidamente,
te precederá tu justicia,
la gloria de Yahvé te seguirá»
(Is 58,6-8; 1,11-17; 48,23-24).

La nueva creación

Los profetas ven nuestro mundo como un mundo de caos, de falta de sentido, provocado por los pecados de los hombres y por el desconocimiento de la verdadera realidad de Dios y de su designio sobre

la creación. Parece como si se hubiera roto la vinculación entre Dios y el mundo y como si a Dios mismo le resultara extraña su propia obra. El profeta expresa el enojo de Dios, la ira de Dios ante esta situación de perversión universal. Estamos ante un momento importante, esencial, de la predicación profética. Dios no puede aceptar el mundo tal como los hombres lo hacen:

«La historia es el lugar donde se desafía a Dios, donde se vence a la justicia... Hubo un momento en el que Dios miró el universo que había creado y dijo: "es bueno". Pero no hubo ningún momento en el que Dios pudiera mirar la historia hecha por el hombre y pudiera decir: "es buena"».

Hay momentos en que parece que a Dios no le queda otra posibilidad que destruir total y definitivamente su obra, volviendo a la nada original:

«borraré a los hombres de sobre la haz de la tierra» (Sof 1,3).

Esto sería el fracaso definitivo de Dios. Pero Dios, si es Dios, no puede fracasar. Por eso, más allá del enojo y la ira de Dios, la predicación profética habla de «misericordia» o «compasión» benevolente (*hesed*) y de «fidelidad» (*emet*) a su designio originario y a sus promesas, como atributos más esenciales y específicos de Yahvé-Dios.

«He aquí que convocaba al juicio por el fuego
el Señor Yahvé;...
cuando yo dije: "¡Señor Yahvé, cesa, por favor!,
¿cómo va a resistir Jacob, que es tan pequeño?"
Y se arrepintió Yahvé de ello:
"Tampoco será esto", dijo el Señor Yahvé»
(Am 7,4-6).

«Los cielos como humareda se disiparán,
la tierra se gastará como un vestido
y sus moradores morirán como mosquitos.
Pero mi salvación permanece para siempre
y mi justicia no tendrá fin...
¡No temáis las injurias de los hombres,
y no os asustéis de sus ultrajes!
Porque, como un vestido, se los comerá la polilla,
y como la lana los comerá la tiña.

*Pero mi justicia no tendrá fin,
y mi salvación por generaciones de generaciones»
(Is 51,6-8; vid. también Jer 4,23).*

El *pathos* de santidad y justicia de Dios enciende su ira y su juicio de condenación. Pero por encima de éste, el *pathos* de misericordia y de fidelidad mueve a Dios a «recuperar lo que se había perdido», a rehacer o «restaurar» la creación, a hacer una grandiosa ostentación de un nuevo tipo de justicia «re-creativa» y misericordiosa de Dios, en la que Dios no dará a los hombres lo que ellos merecen, sino lo que pide su propia gloria y el honor de su Nombre.

La salvación del mundo no vendrá de la justicia de los hombres, sino del don de Dios, de la nueva justicia misericordiosa y gratuita que procede de su bondad y fidelidad. Será como una «nueva creación» que él quiere hacer sobre las ruinas de la antigua. Toda la doctrina paulina de la salvación por la fe en el Dios que justifica gratuitamente al que se le confía, está ya esbozada y anunciada en la predicación profética:

*«¿No os acordáis de lo pasado
ni caéis en la cuenta de lo antiguo?
Pues bien, he aquí que yo lo renuevo:
ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?»
(Is 43,18-19).*

Lo que el hombre había deteriorado con sus obras perversas, lo que ya no podría conseguir con sus propias fuerzas, Dios se lo dará como don (pero como un don que deberá ser acogido y amado responsablemente). Quien no puede dejar de exigir que su pueblo sea puro (Is 1,16), él en persona lo purificará con una nueva agua purificadora. Quien no puede soportar un corazón corrompido, dará a los suyos un corazón nuevo y un espíritu nuevo:

«Por eso, di a la casa de Israel: Así dice el Señor Yahvé: No hago esto por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, que vosotros habéis profanado entre las naciones donde fuisteis. Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros. Y las naciones sabrán que yo soy Yahvé —oráculo del Señor Yahvé— cuando yo, por medio de vosotros, manifieste mi santidad a la vista de ellos. Os tomaré de entre las naciones, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestra tierra. Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; os purificaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis

y practiquéis mis normas. Habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios. Os libraré de todas vuestras inmundicias, llamaré al trigo y lo multiplicaré, y no os someteré más al hambre. Multiplicaré los frutos de los árboles y los productos de los campos, para que no sufráis más el oprobio del hambre entre las naciones. Entonces os acordaréis de vuestra mala conducta y de vuestras perversas acciones, y sentiréis asco de vosotros mismos por causa de vuestras culpas y de vuestras prácticas abominables. No hago esto por vosotros —oráculo del Señor Yahvé—, sabedlo bien. Avergonzaos y confundíos de vuestra conducta, casa de Israel.

Así dice el Señor Yahvé: el día en que yo os purifique de todas vuestras culpas, repoblaré las ciudades, y las ruinas serán reconstruidas» (Ez 36,22-33).

Se abre así la gran promesa de los tiempos mesiánicos, que supera todas las promesas antiguas. Los poderosos e interesados, cegados por su propio poder y por sus intereses, lo entenderán todo al revés. Esperarán el cumplimiento de las promesas de Dios como confirmación de su poder y de sus intereses sociales, políticos, religiosos... Pero éstos no serán los caminos de Dios. Sus caminos serán los caminos de liberación, de justicia «re-creativa», el «tiempo de gracia» para los pobres y los humildes:

*«Un vástago saldrá del tronco de Jesé
y un retoño brotará de sus raíces...
...juzgará con justicia a los débiles
y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra.
Herirá al hombre cruel con la vara de su boca,
con el soplo de sus labios matará al malvado.
Justicia será el ceñidor de su cintura,
verdad el cinturón de sus flancos»
(Is 11,1-5).*

*«En sus días florecerá la justicia,
y dilatada paz hasta que no haya luna.
...Porque él liberará al pobre suplicante,
al desdichado y al que nadie ampara.
Se apiadará del débil y del pobre,
los salvará de la muerte;
les rescatará de la opresión de los violentos
estimando sus vidas como un tesoro»
(Ps 72,7-14).*

*«Yo te desposaré conmigo para siempre,
te desposaré conmigo en justicia y equidad,
en amor y compasión,
te desposaré conmigo en fidelidad,*

*y tú conocerás a Yahvé»
(Os 2,21-23).*

Queda abierto el camino para el Mesías, el Ungido de Dios, que proclamará e instaurará el nuevo «Reino de Dios», la «Nueva Creación». El evangelista Lucas lo vio con claridad cuando puso en boca de Jesús, en su primera predicación programática en la sinagoga de Nazaret, las viejas palabras del profeta Isaías.

Todo el sentido de lo que será y de lo que hará Jesús está vinculado a la antigua predicación profética. Los judíos autosatisfechos no lo entendieron, pero los pobres a quienes iban dirigidas esas palabras sí que lo captaron:

*«El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido.
Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Noticia,
a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor»
(Lc 4,16ss; Is 61,1ss; 58,6).*

Para dar sentido a la obra creadora, Dios, a través de Jesús y por la fuerza de su Espíritu, se hará un nuevo Israel y un nuevo pueblo, el pueblo de los que se acojan al «tiempo de gracia del Señor». «El Reino de Dios está cerca» (Mc 1,15): es el Reino de la solidaridad de Dios con los pobres y humildes a través de Jesús, su Hijo. El Reino de la solidaridad y fraternidad entre los hombres que siguen los pasos de Jesús.

A modo de recapitulación

Hasta aquí hemos intentado recoger de una manera sumaria los rasgos principales que configurarían el Dios en quien creía el pueblo de Israel. Yahvé resulta ser un «Dios de personas», creador, responsabilizador, protector, liberador y perdonador de los hombres, a los que ofrece sus «promesas» en un designio sobre la historia humana que habrá de realizarse en un sistema de relaciones amorosas y libres que se expresa como «alianza» entre Dios y el hombre. Una lectura respetuosa de los textos, en cuanto es posible total y desapasionada, nos descubre que el peligro que más amenazó a la religión bíblica fue el de una especie de «reduccionismo religioso»: por contaminación con las religiones ambientales, la religión de Yahvé parecía tender a

convertirse en un instrumento del poder político o sacerdotal, o en ideología sagrada justificadora de los intereses de los bien situados socialmente. Pero el yahvismo auténtico mantiene su fuerza como religión liberadora del hombre total: no consiente convertirse en ideología sacralizadora de ningún poder humano o alienadora del hombre en sus responsabilidades en este mundo y en la solidaridad mutua. La incuestionable trascendencia de Yahvé y el carácter absolutamente gratuito e igualitario de sus promesas —que es lo más característico de aquella religiosidad— no sólo no toleran forma alguna de evasión religiosa o espiritualista con la que los hombres, fiados en Dios, pudieran desentenderse de su responsabilidad en el mundo, de la solidaridad y de la justicia, sino que, muy al contrario, son fundamento de una exigencia de conducta responsable y justa en todo el quehacer humano. Yahvé, Señor único de todo y de todos, rechaza todo lo que pudiera resultar en daño de la dignidad de cualquier hombre, y en especial de los más débiles o desvalidos. Todo hombre es objeto del amor de Dios creador; todo hombre puede esperar en sus promesas. De esta suerte, el Antiguo Testamento se anticipa ya al evangelio y a la salvación que vendrá a ofrecer Jesús cuando proclame que Dios, Padre de todos, quiere «recuperar lo que se le había perdido»: una salvación que es toda ella oferta generosa y gratuita de parte de Dios, pero también toda ella responsabilidad nuestra en la exigencia de reconocer efectivamente la paternidad universal de Dios en la vivencia de una real fraternidad entre todos los que son llamados a llamarse hijos suyos.

III

Jesús:

**Dios viene a buscar
lo que se le había perdido**

Jesús de Nazaret, revelación de Dios mismo a los hombres

Los escritos del Nuevo Testamento son testimonio de la muy singular experiencia de Dios hecha por los discípulos y seguidores de Jesús. En tiempo del emperador Tiberio, en la remota Palestina, un grupo de gente sencilla, la mayoría pescadores de Galilea, y algunas mujeres del pueblo se sintieron atraídos por la figura de Jesús de Nazaret, que se presentaba como una nueva forma de profeta, con una autoridad doctrinal y moral muy distinta de la de los maestros religiosos habituales, confirmada con señales prodigiosas que parecían proceder de Dios. Algunos llegaron a formar una auténtica comunidad a su alrededor y fueron testigos directos de lo que decía y hacía, y así llegaron a la convicción de que, finalmente, se cumplirían en Jesús las antiguas promesas que anunciaban una gran manifestación de Dios entre los hombres que había de cambiar el curso de este mundo. Era una esperanza inicialmente poco precisa, y seguramente lastrada de malentendidos, como reconocieron más adelante. Una esperanza que recibió un golpe brutal cuando, al poco tiempo, las autoridades religiosas de Israel, con la complicidad del poder político de los romanos, consiguieron condenar a Jesús a una infamante muerte de cruz, como blasfemo y embaucador del pueblo. Este final inesperado produjo en los discípulos como un desengaño y una desmoralización que uno de

ellos expresaría con gran exactitud más adelante en un relato que se refiere a su estado de ánimo después de la muerte de Jesús: «Jesús de Nazaret era un profeta poderoso en obras y en doctrina, ante Dios y ante todo el pueblo. Los sumos sacerdotes y los magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que él sería quien redimiría a Israel; pero ya es el tercer día desde que sucedieron todas estas cosas» (Lc 24,19-21).

El final trágico de Jesús, muy comprensiblemente, parecía poner fin a aquellas esperanzas que un hecho tan irreversible como la muerte revelaba como ilusorias. Pero he aquí que, después de muerto y enterrado, Jesús se les hizo presente una y otra vez de forma palpable y experimental, como viviente. Y aunque inicialmente se resisten a creerlo, han de admitir finalmente que Jesús efectivamente vive, que ha triunfado de la muerte y que toda su vida anterior y su misma muerte tienen un sentido querido por Dios, o es una nueva y definitiva manifestación de Dios y un inicio de lo que Dios quiere hacer en el mundo, de aquella «nueva creación» anunciada desde antiguo. Jesús resucitado, por medio del Espíritu de Dios que él envía al mundo, comienza a transformar el mundo y a hacer efectivo aquel «Reino de Dios» que había anunciado y que sus seguidores habían esperado. La experiencia del Resucitado y de la presencia del Espíritu produce en los discípulos un cambio muy radical que se puede expresar en las palabras que el mismo evangelista Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, después de la narración catequética de la venida del Espíritu, pone en boca de Pedro, dirigiéndose a una multitud de judíos: «Tenga por seguro toda la Casa de Israel que a este Jesús que vosotros crucificasteis Dios le ha constituido Señor y Mesías» (Act 2,36). Si la brutal experiencia de la muerte de Jesús había hecho tambalear la todavía débil e imperfecta fe de los discípulos, la experiencia de su resurrección y de la acción de su Espíritu les lleva finalmente a reconocer que aquel Jesús era, efectivamente, no sólo el «Mesías» (que en griego se traduce por «Cristo», es decir, el Ungido o Consagrado por Dios), tal como lo había anunciado y esperado la tradición del Antiguo Testamento, sino también el «Señor» que participa del señorío de Dios sobre todas las cosas.

Todo lo que hay de más específico en el cristianismo se fundamenta en esta extraordinaria experiencia pascual y postpascual de los discípulos. Es entonces cuando éstos descubren como un nuevo sentido y una nueva comprensión de todo lo que había sido la vida, las obras y las palabras de Jesús. Aquel que, una vez muerto, había sido resucitado por el poder de Dios, se les había manifestado como viviente y actuaba en ellos por la fuerza extraordinaria de su Espíritu; no había sido sólo un enviado humano de parte de Dios al mundo, sino que

había sido *una presencia del mismo Dios actuando en el mundo y en forma humana*. Como dirían más adelante, «en El habitaba corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9). El era «la imagen del Dios invisible» (Col 1,15), es decir, aquel en quien el mismo Dios invisible se había hecho presente y visible a los hombres; y por eso confiesan que «hay un solo Dios, el Padre, de quien proviene todo, ... y un solo Señor, Jesucristo, por medio del cual todo proviene de Dios» (2 Cor 8,6), de manera que «todo ha sido creado por El y para El, y El existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en El» (Col 1,16-17).

Estos y otros textos del Nuevo Testamento dejan bien claro que Jesús no es considerado como un profeta más en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, que intimaban a los hombres de parte de Dios su voluntad, o hablaban de su misterio. Los profetas hablaban palabras humanas *de parte de Dios*, o *sobre Dios*: pero Jesús, a la luz de la Pascua, es confesado como verdadera Palabra *de Dios*, la Palabra «por la cual fueron hechas todas las cosas», «que estaba en Dios y era Dios» (Jn 1,1-3), es decir, Dios mismo manifestándose entre los hombres en forma humana: por eso es «la Palabra que se ha hecho carne y ha puesto morada entre nosotros», a través de la cual «hemos visto la gloria de Dios, gloria que recibe del Padre como hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14ss).

Esta reinterpretación de lo que fuera el hombre Jesús de Nazaret como comunicación y revelación de Dios mismo, podríamos decir que se impone a los discípulos a la luz de los sucesos pascuales; y se impone, en cierta manera, como a contracorriente de lo que estaban capacitados para admitir y dispuestos a esperar desde su tradición judía. Es algo que rompe todos los esquemas del mesianismo terreno, nacionalista y glorioso, que parecía prometer una época de esplendor, de poder y de bienestar para el pueblo, otorgada por una intervención gloriosa y visible de Dios, que trastornaría las miserables condiciones político-sociales en que el pueblo vivía y le levantaría a un esplendor incomparable. Se derrumban estos esquemas y han de ser reconstruidos desde una difícil y nueva comprensión de un mesianismo más interior, en el que la acción de Dios es ofrecida a la responsabilidad de los hombres, en el que la fuerza de Dios es fuerza de conversión de los corazones, en el que el triunfo de Dios y de los suyos pasa por la humillación, la cruz y la muerte a manos de los hombres pecadores que rechazan esta forma de Reino de Dios en conversión y responsabilidad, en humildad y solidaridad.

Todo esto va obligando a los seguidores de Jesús a cambiar sus ideas —aún demasiado humanas— sobre Dios y sobre los modos de su revelación, en un sentido del que ni ellos mismos podían tener

inicialmente plena conciencia. El Dios que se había manifestado en Jesús ya no era sólo el Dios que se manifestaba en la gloria y en el poder sobre el mundo y sobre el mal; era un Dios que *podía manifestarse también en el amor solidario de los hombres*, con una solidaridad tal que *podía hacer suyas todas las debilidades*, las humillaciones y los sufrimientos de la condición humana; un Dios que amaba tanto a los hombres y respetaba tanto su libertad que ya no parece que tuviera ningún poder sobre ellos, sino que más bien eran los hombres los que tenían poder para crucificarlo y eliminarlo.

Jesús deviene así una *nueva revelación de Dios*. Dios aparece en El de una forma aparentemente muy distinta de la que hasta entonces los hombres habían imaginado. El Dios de Jesús parece un Dios nuevo e inaudito: pero en realidad no es más que el verdadero «Emmanuel» de la antigua profecía: el «Dios con nosotros», en un sentido mucho más profundo y radical de lo que se habría podido pensar. El rompe las imágenes excesivamente humanas de Dios, fijadas sólo en El como Poder absoluto, remoto, dominador y justiciero. Son las imágenes a las que el hombre pecador, hechizado por la majestad del poder, se agarra en un afán de hacer a Dios a su imagen. Jesús viene a revelarnos la verdadera imagen humana de Dios, la auténtica imagen de Dios que hay en el hombre: Dios-acogida, Dios-perdón, Dios-comunión, Dios-solidaridad, Dios-compasión, Dios-gratuidad, Dios-amor. «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su propio Hijo unigénito» (Jn 3,16; cf. 1 Jn 4,7ss).

En el fondo, como hemos intentado mostrar en la primera parte de este libro, todo esto estaba en suficiente continuidad con el núcleo de la revelación de Dios que se hallaba en el Antiguo Testamento. Pero representaba, sin embargo, una radical ruptura con las maneras habituales de entender aquella revelación en los tiempos de Jesús e incluso en todos los tiempos. Precisamente por eso Jesús fue rechazado y condenado como blasfemo: representaba un Dios que no correspondía con la imagen habitual, convertida en ortodoxia. Los hombres preferían un Dios-poder (que esperaban manipular en interés propio) antes que un Dios-amor, solidaridad y comunión, que sólo interpelaba, como impotente, al amor, a la solidaridad y a la comunión.

Jesús y el Espíritu como nueva revelación de Dios

Los seguidores de Jesús, en la experiencia de la acción de su Espíritu, adquieren, pues, conciencia de que en Jesús y en el Espíritu se les ha dado una nueva revelación del antiguo Dios de los Padres. Jesús y el Espíritu han llegado a ser para ellos unos nuevos reveladores

de las profundidades de Dios, en los que se han manifestado los designios de Dios sobre la historia humana de una manera que sobrepasaba todo lo que hasta entonces se había podido sospechar. Intentemos ser capaces de captar toda la exultación gozosa con que San Pablo pondera la novedad y grandeza de esta nueva revelación, que desborda tan eminentemente todas las promesas antiguas,

«según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él (Cristo) se propuso de antemano para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra»...

«...En él también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, la Buena Nueva de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria...».

«...no ceso de dar gracias por vosotros recordándoos en mis oraciones para que el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente; iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cual es la esperanza a que habéis sido llamados por él... y cuál la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos... Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza Suprema de la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo...» (Ef 1,7-23).

Es tan grande la exultación de Pablo ante el gran hallazgo que representan Cristo y el Espíritu, y es tan fuerte su interés en compartirla y en que sea plenamente valorada por los creyentes, que sigue todavía en muchas páginas:

«Según esto, leyéndolo podéis entender mi conocimiento del Misterio de Cristo; Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles sois coherederos, miembros del mismo Cuerpo y partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio... A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo ha sido realizado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3,4-9).

Es este gozo del gran hallazgo, del descubrimiento de lo que había «estado escondido desde todos los siglos» en Cristo, tal como

se expresa profusamente en esta carta a los Efesios, lo que en otras cartas, de una manera más sobria, lleva a San Pablo a presentarse como el Apóstol escogido por Dios, y no por voluntad propia, para anunciar esta «buena nueva» incomparable (Rom 1,1-2; 16,25-27; 1 Cor 1,1; 2,1-16; 2 Cor 1,1; Gal 1,1; 1,11-12, etc.).

San Juan expresa también a su manera la novedad que representa Cristo, contraponiendo su revelación de gracia y plenitud a la antigua revelación de Moisés y de la ley:

«Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad nos ha legado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él nos lo ha comunicado» (Jn 1,16-18).

Es preciso, sin embargo, subrayar de qué forma Jesús y el Espíritu nos hacen conocer a Dios, de qué manera se hace esta revelación del «misterio de Dios», de la cual nos hablan Pablo y Juan.

No se trata propiamente de una «explicación» nocional o conceptual del misterio de Dios que pusiera al alcance de nuestra comprensión intelectual aquel misterio primordial y fontal, como si por este camino se hiciera comprensible a nuestro entendimiento y dejara de ser misterio. Esto es radicalmente imposible. Nuestra mente será siempre demasiado pequeña para alcanzar el Infinito; demasiado burda para poder penetrar todas las innumerables riquezas de su ser autosuficiente y eterno, tan por encima de todo lo que podemos imaginar y comprender. La revelación de Dios en Jesús y en el Espíritu *no se hace en forma de explicación o comunicación conceptual a nuestro entendimiento, sino en forma de presenciación y de donación del misterio como misterio de amor*, de acogida gratuita, de comunicación, de invitación a participar de su vida y de su plenitud de gozo. El misterio permanece misterio para nuestra limitada capacidad e inteligencia; pero deja de ser aquel misterio remoto, lejano, imponente, que nos aplasta con su grandeza: el «*mysterium tremendum*», de que hablan los filósofos de las religiones, se convierte para nosotros en «*mysterium amoris*», misterio de infinita benevolencia y solidaridad, que ciertamente no podremos jamás comprender, pero del que no podremos jamás dudar que está a favor nuestro, que es «Dios-con-nosotros», irreversiblemente fiel a nosotros en el amor que le ha movido a querer vivir con nosotros y como nosotros, hasta morir por nosotros en una horrible muerte de cruz. Nuestra mente no puede de ninguna manera comprender la plenitud de ser de Dios, pero Dios ha querido al menos, como decía San Pablo en el texto que hemos citado, que quedaran a plena luz «las disposiciones del misterio escondido desde todos los siglos en Dios». Podríamos muy bien decir: aunque

no podamos llegar a comprender el misterio de su ser infinito, Dios ha querido que en Jesús y en el Espíritu tuviéramos al menos la certeza de sus disposiciones respecto a nosotros, de su amor absolutamente gratuito, absolutamente incondicional, sencillamente infinito.

Hay personas que, al oír que se habla de Jesús como revelador de Dios, creen que no tenemos más que ir al Evangelio para encontrar allí algunos pasajes en que Jesús explique quién es Dios, cuál es su esencia, sus atributos y tantas cosas sobre el ser de Dios como los teólogos se afanan por averiguar. La decepción de estas personas será total: el Evangelio habla muy poco de estas cosas. No es con palabras magisteriales ni con lecciones de teología como Jesús revela el misterio de Dios, sino *con su ser entre nosotros*, con su vivir y actuar. Jesús no revela a Dios explicando *cosas sobre Dios* —como intentamos hacer muy torpemente los teólogos—, sino *siendo la presencia del mismo Dios entre nosotros*, viviendo y actuando entre nosotros como Hijo de Dios, como Enviado y Palabra viva, plena y total de Dios mismo, que ha venido «a hacer morada entre nosotros». El misterio de Dios ya no es entonces algo que queda fuera, en un más allá inasequible al que Jesús, desde nuestro más acá, sólo podría hacer referencia con indicaciones misteriosas, como han hecho todos los maestros religiosos. *El misterio de Dios es Jesús mismo*; Dios, que desde su más allá ha saltado a nuestro más acá; el Hijo y la Palabra de Dios mismo, es decir, el amor, la vida, la autocomunicación de Dios mismo, se ha hecho realmente presente en nuestro mundo en las condiciones de nuestra finitud y temporalidad.

Así pues, la revelación cristiana de Dios de ninguna manera ha de ser entendida como una revelación de enunciados nocionales o proposiciones doctrinales sobre Dios y su misterio; la Biblia no es el libro donde se contendría el conjunto de tales proposiciones o enunciados. Son las formas de religión que se denominan «gnósticas», y que con razón la Iglesia rechazó desde un principio, las que creen en una revelación divina en forma de doctrinas desveladoras del misterio, contenidas en libros sagrados. La Biblia no nos da ninguno de estos sistemas de enseñanzas misteriosas sobre el ser de Dios, sino que nos ofrece el testimonio de los *hechos de Dios*, de la actuación de Dios en nuestra historia humana, que comienza con la creación libre y amorosa del mundo, continúa con el acompañamiento que Dios hace de los hombres en las promesas, la alianza, los profetas... y culmina con la intervención definitiva del mismo Dios en nuestra historia, hecho presente en Jesús de Nazaret y permanentemente actuante con la fuerza del Espíritu que nos es dado. Por más que una insistencia, no siempre bien enfocada, en la necesidad de atenerse a las formulaciones dogmáticas ortodoxas pueda a menudo dar una impresión contraria, el

cristiano no es primariamente un hombre que cree en determinados dogmas, enunciados o proposiciones *sobre Dios*: esto, como decíamos, es más bien propio de los gnósticos. El cristiano es el que cree *en la acción de Dios mismo en la historia humana*: una acción que, mirada desde nuestro mundo, es ella misma histórica, con un inicio y un desarrollo gradual, que culmina con la presencia de Dios mismo en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios hecho hombre histórico, Palabra, Comunicación plena y total de Dios a nuestra historia humana; una presencia que continúa activa y operante en esta historia por la acción permanente del Espíritu de Jesús. El objeto primero y directo de la fe no son los enunciados dogmáticos, sino Dios mismo y su actuación en nuestra historia; las formulaciones dogmáticas son algo derivado y secundario: expresan sólo las normas que nos permiten hablar de una manera coherente y responsable sobre aquella actuación de Dios.

En este sentido, San Juan hace decir a Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre si no va por mí. Si me hubierais conocido a mí, habríais conocido a mi Padre... Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre... Creedme, yo estoy en el Padre y el Padre está en mí...» (Jn 14,6-11). Es decir: Dios no es algo por encima, más allá de Jesús: Dios es el que se ha hecho presente, se ha comunicado plenamente en Jesús. Quien busque a Dios más allá de Jesús, como si pudiera haber todavía una revelación o comunicación más profunda del misterio de Dios, no sabe lo que busca. Porque el misterio de Dios es un misterio de amor infinito que no se nos puede comunicar de mejor manera que con la comunicación personal y total de Dios que es Jesús. Esto lo expresó de manera maravillosa nuestro místico San Juan de la Cruz, con palabras que son el mejor comentario al texto del evangelista Juan que acabamos de citar:

«(En la encarnación) Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que antes hablaba en partes a los profetas, ya lo ha hablado todo en su Verbo, dándonos el Todo que es su Hijo. Por lo cual el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino que haría agravio a Dios no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer alguna otra cosa o novedad. Podría responderle Dios...: Si te tengo ya hablado todas las cosas en mi Palabra, y no tengo otra, ¿qué te puedo responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en El, que en El te lo tengo todo dicho y revelado... Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en El los ojos lo hallarás en todo: El es toda mi locución y respuesta, toda mi visión y mi revelación...»¹.

Desde este punto de vista es imposible intentar establecer una adecuada separación y distinción entre un «Dios en sí», plenamente trascendente en su más allá y en su misterio remoto, y un «Dios para nosotros» comunicado en Jesucristo y en el Espíritu. Es el mismo «Dios en sí» quien se nos ha comunicado real y efectivamente en Jesús y en el Espíritu: es todo el misterio de Dios mismo, «la plenitud de Dios», como decía San Pablo, lo que ha sido puesto a nuestro alcance cuando Dios ha decidido hacernos esta amorosa y gratuita comunicación de sí mismo. Con esto no quiero decir que ahora ya podamos comprender nocialmente el misterio de Dios, que necesariamente permanece para nosotros incomprensible e inefable. Quiero decir, sin embargo, que el misterio de Dios no es algo por encima de, fuera de, distinto del misterio de Cristo y del Espíritu. Cristo y el Espíritu no son algo menos que Dios, distinto del misterio de Dios: son el mismo misterio de Dios tal como se nos puede comunicar a nosotros².

En este sentido se puede decir que el Cristo, Hijo, Palabra, Comunicación de Dios mismo en forma humana, y el Espíritu, Fuerza y Vida de Dios otorgada a nuestro espíritu, nos abren el acceso al misterio de Dios. Gracias a estas manifestaciones de Dios mismo, sabemos que Dios no es un ser tan Absoluto y tan cerrado sobre sí mismo y sobre su trascendencia que no pueda comunicarse tal como es fuera de sí mismo: sabemos que Dios no sólo es Ser Absoluto, sino que es Palabra y Comunicación, es Vida y Vivificador, y esto, por así decir, no sólo dentro de sí y en su eternidad bienaventurada, sino también hacia afuera, capaz de saltar fuera de sí y de entrar, como en casa propia, en el ámbito de la finitud y del tiempo y del espacio.

Esta manera de comprender a Cristo y al Espíritu obliga a una revisión profunda, e incluso revolucionaria, de la imagen de Dios que podría resultar de reflexiones puramente filosóficas. Dios no es un Absoluto estérilmente cerrado sobre sí mismo, incapaz de relacionarse, sino más bien *un absoluto de relación y de comunicación y de vida*, con una comunicación y vida esenciales y eternas en su seno, que pueden pasar a ser comunicación libre, gratuita y temporal fuera de su seno, si quiere y cuando lo quiera. Porque Dios es Palabra y Vida

2. Esto lo ha expresado con particular vigor A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre*, Santander 1987, p. 161: «Imaginemos que Dios decide manifestarse de una manera absolutamente clara e inequívoca a los hombres. ¿Cómo lo hará, si es esencialmente invisible? Tendrá que adoptar alguna *forma* concreta, la cual por eso mismo *ya no sería El*, que es el Ser que supera toda forma (delimitada)... La máxima evidencia se nos volvería el máximo engaño... Lo que es admirable no es que sea difícil captar a Dios, sino que, a pesar de esto, pueda haber comunicación de Dios; es decir, cómo Dios se puede hacer presente en la vida y la historia del hombre, salvando el abismo de su diferencia infinita. Esta es la maravilla del misterio de la revelación».

esenciales y eternas, es por lo que puede autocomunicarse como Palabra y Vida en la temporalidad. Podríamos decir que, si Dios no tuviera esencial y necesariamente y desde siempre su Palabra y su Vida, de ninguna manera se podría jamás decir que Cristo o el Espíritu fueran verdaderamente Palabra y Vida de Dios. Si «Dios en sí», en su trascendencia y eternidad, fuera como mudo y sin Palabra, inerte y sin vida, o sólo con aquella vida, que le asignaba Aristóteles, de eterna autocontemplación exclusiva de sí mismo, permanecería por siempre mudo e inerte, y nunca se habría podido comunicar por el Hijo-Palabra y por el Espíritu. Dicho de otra forma: *el Hijo-Palabra y el Espíritu pertenecen a la realidad de Dios y a su misma esencia*: son los que hacen que la realidad de Dios sea comunicable y sea efectivamente comunicación.

Este es el sentido más profundo en que decíamos que Jesús y el Espíritu son reveladores del misterio de Dios, en la medida en que se puede revelar. Al dárseos a conocer como revelación y comunicación de Dios mismo —y no sólo como palabra humana sobre Dios, como era la de los antiguos profetas—, nos dan a conocer que en Dios hay Palabra y Comunicación, hay Espíritu y Vida. Podríamos, quizá, llegar a afirmar que la manera como Dios se nos comunica nos deja entrever lo que podríamos denominar la esencial estructura comunicatoria de Dios. Si Dios es Quien se comunica y se da como Padre por el Hijo y por el Espíritu, *Dios es un principio de comunicación y de auto-donación en que se realiza como Padre, Hijo y Espíritu*. Y si el Hijo y el Espíritu no fueran algo del mismo ser comunicativo de Dios, no nos podrían comunicar a Dios, porque nada inferior a Dios puede ser comunicación del mismo Dios. Con otras palabras, si el Hijo y el Espíritu quedan del lado del más acá del misterio de Dios, este misterio permanece incomunicado e incommunicable. Sólo admitiendo que el Hijo y el espíritu forman, con el principio que denominamos Padre, el mismo misterio del ser, la comunicación y la vida de Dios, podemos admitir que la irrupción y presenciación del Hijo y del Espíritu en este mundo son una verdadera presenciación e irrupción del mismo misterio de Dios entre nosotros. Para decirlo ya sumariamente: si Dios se comunica y se revela, es porque, a pesar de ser el misterio fontal, absoluto y trascendente a todo, posee en sí mismo y en su esencia la Palabra capaz de comunicarlo tal como es y el Espíritu o fuerza capaz de hacer efectiva esta comunicación: si Dios no tiene en sí mismo y como realidad propia estos principios de comunicación, Dios no podrá comunicarse, no podrá salir de sí mismo: será, como decíamos, un Dios mudo e inerte, un Dios muerto³.

3. He intentado resumir aquí, en forma elemental, el enfoque propuesto por Karl

Es así como se nos abren las perspectivas del misterio trinitario de Dios, del cual tendremos que hablar todavía. Ahora, sin embargo, hemos de pasar a hablar más en concreto de la manera en que históricamente se nos ha comunicado Dios en Jesús de Nazaret.

RAHNER en su trabajo «Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate» (*Escritos de Teología* IV, Madrid 1961, pp. 105-138). Allí se establece con lenguaje más técnico el principio de que «la Trinidad económica es la immanente, y viceversa». El mismo enfoque había adoptado J. RATZINGER en *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1969, pp. 133ss. Algunos han criticado el principio de Rahner tomando su segunda parte —«y viceversa»— en un sentido reductivo, como si Dios no fuese más que su economía o manifestación temporal, y como si esta manifestación fuera la misma esencia necesaria de Dios. Esto sería una especie de hegelianismo que implicaría que Dios se ha de encarnar necesariamente, y que Dios no tiene otra realidad immanente que la de su manifestación económica. Es evidente que Rahner cree que la manifestación económica de Dios —la encarnación— es un acto libre de Dios; por tanto, su principio no hay que interpretarlo en un sentido reductivo de la immanencia divina a su economía, sino en un sentido meramente asertivo o manifestativo: cuando Dios decide libremente autocomunicarse a los hombres, se manifiesta tal como es en sí mismo y en su immanencia; y su immanencia es lo que se manifiesta. No es que su immanencia se reduzca a su economía, pero sí que la immanencia se ha de manifestar en la economía, de manera que ésta no manifieste otra cosa distinta de Dios tal como es en sí mismo. De otra forma, no habría verdadera autocomunicación de Dios mismo, sino de otra cosa. Puede verse: Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 454ss.; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésuschrist?*, París 1969.

Dios revelado no como poder, sino como amor acogedor y solidario

Se suele decir hoy que los Evangelios sinópticos son la expresión escrita de los elementos más esenciales de la catequesis primitiva, como la síntesis de lo que creían los primeros discípulos y seguidores de Jesús. Estos Evangelios, antes de ser definitivamente fijados por escrito en la forma en que hoy los leemos, tuvieron una «prehistoria» de transmisión oral: los hechos y las palabras de Jesús se agrupaban para la catequesis y la predicación, formando lo que ahora quizá podríamos denominar «unidades didácticas», según unos determinados principios de agrupación. Esto queda reflejado en los Evangelios tal como ahora los leemos, en los que encontramos como «secciones» de discursos, de milagros, de parábolas, entretejidos con secciones narrativas de diversos hechos y jornadas de Jesús, discusiones con los fariseos, etc. El análisis literario e histórico de estas «formas» de la catequesis primitiva —que ha sido objeto de estudios muy minuciosos y cuidados en los últimos cincuenta años— explica en buena parte las semejanzas y las diferencias entre los distintos Evangelios y permite averiguar con un grado de probabilidad muy aceptable algunos aspectos importantes de la historia de la catequesis primitiva.

Según estos análisis, se puede decir que la catequesis cristiana (que en el momento más inicial había estado centrada en el testimonio y proclamación de la muerte y resurrección de Jesús) pronto se amplió con una recuperación de los principales hechos y palabras de Jesús,

que arrancaba del hecho del bautismo de Jesús en el Jordán, de las denominadas «tentaciones» y de las primeras actuaciones en tierras de Galilea. Sólo en un segundo momento, cuando la comunidad creyente fue profundizando el sentido y significado de la persona de Jesús, se antepusieron a aquella predicación los relatos que hacían referencia al origen de Jesús, es decir, los evangelios del nacimiento y de la infancia, tal como los leemos en los textos de Mateo y de Lucas. El Evangelio de Marcos, que no contiene estos relatos, correspondería más a la forma de catequesis primitiva. A nosotros nos puede resultar iluminador retomar esta forma de catequesis primitiva a partir del bautismo de Jesús: a partir de ella podremos después comprender mejor el sentido de los «evangelios de la infancia».

Bautismo de Jesús: una catequesis programática

Los tres evangelistas sinópticos tienen una forma casi idéntica de presentar a Jesús en los inicios de su actuación pública: Jesús comienza a manifestar su misión singular en el episodio de su bautismo, que va seguido por un segundo episodio de «tentaciones» que, a modo de contrapunto, forma como una unidad orgánica con el bautismo¹. Estos dos episodios son como una presentación programática de Jesús: tienen la función de dejar claro desde un principio quién es aquel del que se contarán los hechos y los dichos en el Evangelio que va a seguir.

Jesús es, pues, un hombre que, procedente de Nazaret de Galilea (Mt 3,13; Mc 1,9), aparece un día en la región del Jordán, donde un famoso profeta, Juan el Bautista, predicaba que era preciso cambiar de vida, porque estaban cerca los tiempos del reino de Dios (Mt 3,1ss; Mc 1,1ss; Lc 3,1ss), y ofrecía un rito de purificación y de perdón, en forma de bautismo en las aguas del Jordán, «para remisión de los pecados» (Mc 1,4). Eran muchos los que se hacían bautizar «confesando sus pecados» (Mt 3,6), y Jesús se alinea en la fila de pecadores y pide también ser bautizado.

La situación es muy extraña: no parece muy lógico que quien ha de ser anunciado como Mesías y Salvador sea presentado como alguien que va a buscar el perdón entre los pecadores. La incongruencia era tan evidente que el evangelista Mateo intenta dulcificarla introduciendo

1. Esta unidad de ambos episodios es expresada literariamente por la frase de transición con que los tres evangelistas subrayan que «entonces» (Mt 4,1), «inmediatamente» (Mc 1,2), «al volver del Jordán» (Lc 4,1), Jesús fue llevado al desierto «por el Espíritu» que acababa de manifestársele en el Bautismo.

un breve parlamento en que el Bautista declara que a él no le toca bautizar a Jesús; pero Jesús le responde que, a pesar de todo, lo haga, porque los dos han de «cumplir toda justicia» (Mt 3,14-15). Esta incongruencia es la razón más fuerte que tenemos para no dudar de que Jesús fue realmente bautizado por Juan: una cosa tan incongruente no la hubiera inventado nadie; ni nadie hubiera tenido interés en conservar su memoria si no fuera porque era un dato conocido que no podía disimularse².

El bautismo de Jesús, aparentemente como pecador, a manos de Juan, acaba con una inesperada manifestación de Dios sobre él. Los tres evangelistas coinciden substancialmente, aunque se den pequeñas variaciones de detalle. Se abren los cielos, y el Espíritu de Dios baja «como una paloma» sobre Jesús, y la voz del Padre proclama que aquel es su Hijo amado, objeto de su complacencia. No es éste el lugar de discutir si hay que entender que se trata de un fenómeno constatable por los presentes o, más bien —como parece insinuar la literalidad del texto—, de una experiencia personal de Jesús. Lo que resulta importante es subrayar el profundo sentido teológico de este pasaje en el momento de la presentación pública de Jesús.

Lo que aquí se nos quiere decir, de forma muy visible y comprensible para todos los que tenían un conocimiento suficiente del Antiguo Testamento, es que aquel Jesús, un hombre desconocido, que procedía de un lugarejo insignificante de Galilea, donde se decía que había ejercido el oficio de carpintero, y que ahora se presentaba como un pecador entre los pecadores para someterse al bautismo de Juan, era nada menos que aquel de quien hablaban las promesas y los profetas, el esperado por el pueblo durante siglos, el Mesías o Cristo, que quiere decir «el Ungido del Señor». No sé si somos capaces de hacernos cargo del impacto que originariamente había de causar en los ambientes judíos esta primera catequesis inicial de los evangelios. Toda ella está plena de resonancias de la literatura mesiánica del Antiguo Testamento. El abrirse los cielos parece ser el cumplimiento del clamor profético «*rorate coeli*», «abrid los cielos con vuestro rocío y que las nubes hagan llover al justo» (Is 43,8); «Ojalá que abrieses los cielos y vinieras» (Is 64,1). La venida del Espíritu de Dios había de ser un signo del comienzo de la era mesiánica: «sobre él reposará el Espíritu de Yahvé» (Is 11,2); «El Espíritu del Señor está sobre mí,

2. En el evangelio apócrifo denominado «de los Hebreos», la incongruencia es sencillamente eliminada. Allí dice Jesús: «¿Qué pecado tengo yo para que deba bautizarme?». Y rehusa bautizarse. Los evangelios apócrifos casi siempre son más lógicos según la lógica humana; pero precisamente por eso se esfuma la lógica divina.

porque Yahvé me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres...» (Is 61,1). El sentido de este relato del bautismo de Jesús es claro: es ahora cuando tiene lugar esta «unción» con el Espíritu, y esta «misión», en la persona de Jesús. Y por eso es también evocada la otra profecía de Isaías: «He aquí mi siervo al que yo sostengo; mi escogido, en el que me he complacido: he puesto sobre él mi Espíritu...» (Is 42,1). San Lucas hará la referencia literal al Salmo 2,7, que no hace otra cosa que evocar la promesa mesiánica hecha a David (2Sam 7,14): «Tú eres mi Hijo: hoy te he engendrado». La teofanía del bautismo es, pues, una catequesis en la que, desde el principio, se proclama que aquel *Jesús es el Mesías esperado*, el que es ungido con el Espíritu de Dios, el que viene a traer la buena nueva del amor de Dios a los pobres, el que es proclamado por el mismo Dios como Hijo suyo, como su amado, como aquel en quien Dios tiene su complacencia: todo como lo habían dicho los profetas hablando del Mesías.

Esto es lo que habían de entender los que conocían un poco el Antiguo Testamento cuando escuchaban o leían este relato de la teofanía bautismal. Pero el sentido teológico más profundo no viene tanto del mismo texto como de la situación que presenta. Aquel de quien se dicen cosas tan extraordinarias es un oscuro artesano de un pueblecito de Galilea que, además, se presenta entre los pecadores. No parece poseer ningún tipo de credencial externa: no pertenece a los círculos sacerdotales o al de los entendidos en la ley; no se sabe que haya adquirido méritos especiales o que haya obrado nada extraordinario. Lo único que se ve es que va con los pecadores (y ésta será como una «querencia» que conservará mientras viva). Esto tenía que sonar muy extraño. Pero, pensándolo bien, uno podía recordar que del Mesías se había dicho también que «había de crecer como retoño ante todos, como una raíz en tierra árida, sin apariencia ni presencia... eran nuestros males los que acarreaba a sus espaldas, y soportaba nuestros sufrimientos... Yahvé descargaba sobre él las culpas de todos nosotros» (Is 53,2-6). La misma situación de Jesús entre los pecadores que buscaban perdón comienza a identificarle con esta figura profética, que se irá haciendo cada vez más presente en la historia subsiguiente.

El alcance teológico de todo esto es que el enviado de Dios para la salvación de su pueblo se manifiesta *no como poder* esplendoroso y dominador, sino como *solidaridad amorosa y misericordiosa con los pobres y pecadores*. Paradójicamente, Dios está con los pecadores, toma sobre sí sus males, se identifica con ellos y con su condición, a fin de liberarlos de su situación y de su pecado. Lo paradójico es que aquel hombre que aparece así identificado con los pecadores es declarado por Dios «su Hijo amado, en el que tiene su complacencia». Dios, en su amor, se complace manifestándose de esta manera: no en

el brillo de su gloria y de su poder, sino en el amor hecho visible en la solidaridad, en el compartir la condición humana, pecadora y miserable. Desde la primera presentación de Jesús queda bien marcado lo esencial de la revelación cristiana: en Jesús, Dios se manifiesta no con ostentación de poder, sino con amor solidario; no salva a los hombres como desde fuera, sino identificándose con ellos y provocándolos, desde dentro de su situación, a convertirse y a entrar, por la vía del seguimiento de Jesús, en una nueva relación con Dios y entre ellos mismos.

Las «tentaciones» de Jesús

El episodio que sigue, el de las tentaciones, viene a corroborar esta interpretación. De nuevo resulta bien raro que quien acaba de recibir el Espíritu de Dios y es proclamado por Dios como Hijo suyo amado, en quien tiene su complacencia, sea «tentado» por el poder del mal: lo que cabría esperar sería más bien que enseguida empezara a dar muestras de su poder de Hijo de Dios y de la fuerza del Espíritu que acababa de recibir. Pero no es así: el evangelista nos dice que «fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado» (Mc 4,1).

La narración de las tentaciones de Jesús, puesta en este lugar de la catequesis evangélica, parece como una recapitulación inicial y programática de diversas formas de «tentación» y de «tentadores» que veremos que han de acechar a Jesús a lo largo de su vida.

«En algunos momentos de su vida, Jesús parece haberse visto enfrentado con la posibilidad de utilizar su peculiar relación con Dios como Abba (Padre), ya en provecho propio, ya como medio contundente a fin de asegurar el éxito de su misión»³.

Vemos, por ejemplo, que los fariseos reclaman de Jesús que dé una señal definitiva para acreditar su misión; y Jesús, «con un gemido de su corazón», les contesta que «a esta generación no se le dará ninguna señal» (Mc 8,11; Mt 12,38; 16,1-4, etc.). En otra ocasión son los mismos parientes los que le empujan a ir a Jerusalén a «mostrarse al mundo» (Jn 7,3-4). Y en un momento en que Pedro le quiere apartar del sufrimiento previsto, Jesús le contesta: «Apártate de mí, Satanás» (Mc 8,33), la misma frase con que rechazó al tentador del

3. J.I. GONZALEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, Santander 1984⁶, p. 169. Recomendando el capítulo IV de esta obra, que trata de forma excelente la cuestión de las tentaciones de Jesús.

desierto (Mt 4,10). Cuando, en la pasión, los apóstoles quieran defenderle con la espada, Jesús se lo ha de prohibir enérgicamente (Mt 26,53). Y en la cruz ha de experimentar una especie de tentación que tiene casi el mismo tono que las tentaciones primeras: «Si eres el hijo de Dios, sálvate a tí mismo y baja de la cruz» (Mt 27,40).

¿Qué sentido pueden tener todas estas «tentaciones» de Jesús, de las que la catequesis primitiva hizo como una presentación sintética situándolas en el desierto? La respuesta parece ser que Jesús, decidida y conscientemente, rechaza lo que, desde nuestra perspectiva y desde su mera conciencia humana, habría podido ser una verdadera «tentación»: *la de intentar imponerse por el poder de Dios, más que manifestar la solidaridad de Dios y su amor misericordioso para con los pecadores y desvalidos; la de querer imponer por la fuerza su reino, más que ofrecerlo como opción responsablemente asumida por aquellos que quisieran seguirlo. El Reino de Dios no puede venir como ostentación o imposición de su poder mágico, sino como invitación y ofrecimiento a la libre responsabilidad y al amor.*

Esto es lo que nos vienen a decir los evangelios sinópticos al presentarnos aquellas tres figuras de tentación de Jesús. Convertir las piedras en panes para saciar la propia hambre significaría presentar un *Dios de poder mágico* que fomentaría la irresponsabilidad de los hombres. Es la tentación de lo que ahora denominaríamos «alienación religiosa». Es creer en un Dios «paño de lágrimas» y «tapaagujeros». Jesús rechaza enérgicamente esta imagen de Dios. Aunque Dios sea Padre, y aunque el hombre sea Hijo de Dios («Si eres hijo de Dios...» Mt 4,3), el hombre no ha de esperar vivir sólo del pan dado por el poder mágico de Dios (manipulado, quizá, con ritos religiosos y también «mágicos»), sino de la acogida «de toda palabra que viene de Dios», es decir, de la interpelación que Dios nos hace a vivir responsablemente en este mundo: nuestra relación correcta con Dios es la que resulta de una utilización agradecida y responsable de los recursos que Dios ha puesto en nuestras manos, de manera que vivamos, individual y socialmente, una vida humana con sentido.

La segunda tentación es la que podríamos denominar «del prestigio». Consiste en creer que «el Hijo de Dios» puede utilizar a Dios para ostentación propia, para la autoafirmación de sí mismo frente a los demás. Es la tentación de creer que Dios se ha de manifestar en la espectacularidad: naturalmente, una espectacularidad que se hará rendir en favor propio. Jesús insistirá en que el Reino de Dios no es un reino de espectacularidad: es «como un fermento» (Mt 13,33), como una simiente sembrada que «crece sin que el hombre sepa cómo» (Mc 4,26ss). A los que, con evidentes ansias de espectacularidad, le preguntaban cuándo vendría el Reino de Dios, Jesús les contesta: «El

Reino de Dios viene sin dejarse notar; y nadie ha de decir: “mirad, está aquí o está allí”, porque el Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20-21). El Reino de Dios es algo muy real, pero no con aparatosidad ostentosa. Jesús no viene a imponer el Reino con signos impresionantes, sino que viene a invitar a los hombres a la conversión, al seguimiento, a vivir el Reino tal como él lo vive, en total amor y solidaridad para con todos los hombres, y particularmente para con los más despreciados, desvalidos o marginados. Esperar el Reino como una ostentación espectacular del poder de Dios es «tentar a Dios» (Mt 4,7); es no entender nada de Dios y de su manera de actuar. Porque en Jesús Dios no se quiere manifestar como poder aparatoso, sino como amor solidario que invita a la solidaridad amorosa.

La tercera tentación según San Mateo —segunda en San Lucas— es la más clara: es la tentación del dominio y del poder simple y brutal. «Te daré todo el poder y toda la gloria de todos los reinos de la tierra», dice el tentador. Jesús le contesta que no hay otro señorío ni otro poder verdadero que el de Dios; que equivale a decir que todos los poderes de este mundo, en la medida en que no respetan el señorío y el poder de Dios, son falsos e inauténticos, y que lo que importa no es acumular poder, sino vivir responsablemente ante Dios, en la adoración y el respeto a Dios.

De esta manera, los episodios del Bautismo y de las tentaciones de Jesús hacen patente, desde el inicio mismo del Evangelio, la imagen de Dios que él viene a manifestar, así como el sistema de relaciones entre Dios y los hombres —y, en consecuencia, el sistema de relaciones de los hombres entre sí— que él viene a inaugurar. En Jesús, Dios se manifiesta no como el poder mágico y alienador que los hombres pueden intentar manipular en provecho propio a golpe de prácticas rituales. Ni tampoco es el Dios que se manifiesta en formas espectaculares, de exhibicionismo del poder divino; ni menos todavía confirmando y garantizando los deseos ambiciosos de poder de los hombres en este mundo. Al rechazar estas tentaciones, Jesús discierne las falsas imágenes de Dios que los hombres están dispuestos siempre a construirse, de la auténtica imagen del Dios que él quiere manifestar, anunciando ya como el programa de lo que ha de ser toda su vida: presencia efectiva de Dios a la paradójica manera divina, y no a la manera humana —demasiado implicada con el pecado humano— en que nosotros esperaríamos que se manifestara. Contra nuestros deseos pecadores y nuestras expectativas, Dios se manifiesta no como el poder fácil, ostentoso y dominador, sino, como amor solidario, acogedor, respetuoso de los hombres y de la condición humana. Un Dios decidido no a imponérsenos desde fuera con un acto de dominio, sino a transformarnos desde dentro. El Dios que se manifiesta en Jesús es verdaderamente paradójico: porque es *un Dios que se manifiesta en el no-Dios y como privado del poder de Dios.*

«Siendo de condición divina... tomó condición de esclavo»

En San Pablo hallamos plenamente explicitada la teología implícita en los relatos sinópticos del bautismo y de las tentaciones de Jesús. Como pasaje particularmente expresivo, examinaremos brevemente la exhortación que escribe «a todos los santos en Cristo Jesús que se hallan en Filipos, con los obispos y diáconos» (Flp 1,1). Se trata de una carta que se considera escrita, hacia el año 56, con la preocupación de que la comunidad destinataria se mantenga en la unidad «en un solo espíritu, luchando unánimemente como buenos atletas en la fe... teniendo los mismos sentimientos, la misma caridad, una sola alma, bien avenidos... sin procurar cada uno sus propios intereses, sino también los ajenos» (Flp 1,27ss).

A fin de impulsar a los cristianos de Filipos a la humildad y a la caridad necesarias para preservar la unidad, el Apóstol les exhorta a tener «los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5). Y entonces presenta como una densa síntesis teológica de lo que es Jesús y de lo que significa su presencia entre los hombres⁴.

«Cristo Jesús... el cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de aferrarse a su igualdad con Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres y hallado en su comportamiento como un hombre cualquiera; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre... y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,5ss).

En este texto queda absolutamente patente la «naturaleza divina» de «Cristo Jesús». Fijémonos bien: no se afirma sólo la divinidad del Verbo o del Hijo de Dios preexistente o atemporal, sino la «condición divina», es decir, el carácter, cualidad y dignidad divina de «Cristo Jesús», del hombre Jesús de Nazaret, ungido como «Cristo» o «Mesías». Se trata de una de las afirmaciones más claras de la divinidad de Jesús que se encuentran en el Nuevo Testamento.

De este Jesús, hombre de naturaleza y cualidad divinas, y que por ello es «igual a Dios», se dice que no quiso «aferrarse a su igualdad

4. Para nuestro propósito no es necesario discutir aquí si esta síntesis expresa las reflexiones personales de San Pablo en el momento de escribir, dada la situación de los Filipenses, o si, como piensan muchos exegetas, el apóstol se sirve de un «himno cristológico» con el que algunas comunidades expresaban ya los elementos esenciales de su fe en Cristo. En esta segunda alternativa, las comunidades tendrían ya una fe muy madura y profundizada en el sentido que quisiéramos indicar en nuestra exposición.

con Dios, sino que se anonadó tomando la condición de esclavo». Es decir, en este hombre, que es de condición divina y por el que Dios mismo se hace presente entre los hombres, Dios no se manifiesta con atributos divinos, con la gloria, poder y majestad que le son propios, sino que se manifiesta «hecho semejante a los hombres y hallado en su comportamiento como un hombre cualquiera», en una forma «anonadada» (¡y resulta muy expresiva esta palabra!), «en condición de esclavo», en solidaridad con las formas de esclavitud que sufren los hombres. No forzamos en absoluto las cosas si decimos que hallamos aquí expresado ya con lenguaje teológico lo que en los pasajes del bautismo y de las tentaciones se expresaba de una manera directa y como visible: Cristo en la fila de los pecadores que iban a bautizarse en el Jordán, o Cristo rechazando aparecer como poder mágico o dominador, como sugería el tentador, es visiblemente el Cristo «tomando la condición de esclavo», de que habla San Pablo; el Cristo como solidaridad de Dios con los hombres sometidos a las esclavitudes de los pecados personales y sociales; el Cristo que no «se aferra a su condición divina», sino que «se anonada» y se hace «tentado en todo, de una forma similar a nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4,15).

La gran manifestación definitiva de Dios en la «plenitud de los tiempos» (Gal 4,4) toma, pues, esta forma singular e inesperada: Dios no viene como poder dominador que se impone a los hombres desde fuera y les impone su dominio y su reino, aunque sea un reino de felicidad y bienaventuranza. Dios viene en Cristo como solidaridad desde el interior y como invitación a entrar en un nuevo sistema de relación de los hombres con Dios y entre sí. Y aquí no hemos de perder de vista el contexto en que Pablo nos presenta su síntesis cristológica, que es el de la necesidad del seguimiento y la imitación de los «mismos sentimientos de Cristo Jesús» por parte de los cristianos de Filipos y de todos los discípulos. Cristo es el prototipo, el modelo de la nueva vida según Dios; la vida cristiana ha de tener como meta «hacernos conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él sea primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

De esta manera, el nuevo Reino de Dios no será sólo una ostentación del poder de un Dios omnipotente, sino, ante todo, la manifestación del amor y la solidaridad de Dios con los hombres. Diríamos que Dios estima tanto a los hombres que no se decide a imponerles nada, sino que tiene gran cuidado de respetar su libertad. Aunque los hombres sólo puedan ser salvados por donación y gracia gratuita de Dios, este don de Dios sólo puede ser dado como invitación que ha de ser libremente acogida y como tarea a la que nos hemos de entregar voluntariamente. Un don, aunque sea de Dios, sólo es digno y respetuoso con el hombre cuando no es impuesto, cuando deviene real-

mente tarea y responsabilidad del hombre. Un beneficio o un don impuesto no es más que un acto de dominio que humilla y esclaviza al hombre, como lo vemos tantas veces en el caso de muchos «benefactores» humanos que utilizan sus dones para tener bien sometidos a sus beneficiados. No es así como actúa Dios; Dios se nos da primero él mismo desde nuestro nivel, haciéndose como uno de nosotros e invitándonos a ser como él es en este nivel: todo solidaridad, todo generosidad, todo responsabilidad, todo amor.

Este es el sentido de otra expresión de San Pablo en el pasaje que comentamos. Nos dice que, al tomar la condición de esclavo, Jesús «se humilló *haciéndose obediente* hasta la muerte, y una muerte de cruz». ¿A quien se hizo obediente Jesús? Yo diría que, antes que nada, a la misma condición de hombre y de esclavo. Es decir, Jesús no se hizo hombre y esclavo con restricciones y condiciones especiales, como guardándose siempre —podríamos decir— un triunfo en la manga, en previsión de que las cosas se torcieran. Era el tentador quien sugería utilizar la carta de la divinidad en el momento dificultoso. Jesús, Dios entrado en la condición humana por amor a los hombres, *permanecerá obediente y fiel a la condición humana*. Y si la condición humana es tal que los hombres no pueden tolerar la doctrina y el modo de vida que Jesús profesa, y finalmente deciden quitárselo de enmedio con el suplicio más cruel de la época —el de la cruz—, Jesús será obediente a la condición humana «hasta la muerte, y una muerte de cruz». Y de esta forma será también obediente al Padre y cumplidor de su voluntad de amar a los hombres por el camino de la solidaridad y de la oferta incondicional de amor y de perdón hasta la muerte.

Esto había de trastornar, evidentemente, todas las ideas humanas sobre Dios. La idea de un Dios crucificado y muriendo de amor no corresponde precisamente a la idea que los hombres acostumbran a hacerse de Dios. San Pablo lo sabía, y habla sin tapujos del «escándalo de la cruz» (Gal 5,11). Sobre este escándalo habremos de volver. Pero, hablando a los filipenses, una comunidad convertida recientemente y con fe todavía tierna, San Pablo no quiere remarcar precisamente este aspecto chocante y escandaloso de la automanifestación de Dios en Jesucristo. Más bien subraya que, por este camino de solidaridad humillada y anonadada hasta la muerte, se manifiesta de una manera impensada y paradójica el verdadero poder de Dios por encima y más allá de la muerte y de lo que es causa de muerte en este mundo... «Por esto Dios ha exaltado a Jesús» —mediante la resurrección— «a fin de que toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre». Esta es la suprema manifestación de la gloria de Dios. *Su gloria no la manifiesta Dios como poder dominador, sino como poder en el amor y la solidaridad*; habiéndose hecho obe-

diente al amor supremo, de una forma que parecía fracasar en la muerte, Dios triunfa. Lo máximo que los hombres podemos hacer en el desamor es matarlo en su «condición de esclavo, semejante a todos los hombres». Sólo entonces se manifiesta en Jesús su verdadera «condición divina», y «toda lengua ha de confesar que Jesús es Señor». Verdaderamente, como dice todavía San Pablo en otro lugar, «Dios nos ha manifestado su amor —haciendo resplandecer así su gloria— en el hecho de que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros... Porque, cuando nosotros éramos todavía indignos, Cristo murió por unos impíos» (Rom 5,6ss). Esto es lo que revela el auténtico ser de Dios, el «corazón de Dios»:

«El ser de Dios consiste en la soberanía de su amor. Por eso se puede dar radicalmente sin destruirse. Al introducirse en lo que es distinto de sí mismo, se halla en sí mismo tal como es. En el vaciarse de sí mismo muestra su condición de Dios. Por eso el modo de manifestarse la gloria de Dios en el mundo es el modo de ocultamiento»⁵.

«Por nosotros los hombres... se hizo hombre»

Ahora estamos en mejores condiciones, quizá, para volver a los evangelios que hablan de la encarnación y del nacimiento de Jesús. Sólo puedo hacer aquí unas breves sugerencias. Estos evangelios presentan, en forma de narración de la manera como apareció Jesús en nuestro mundo, el núcleo de esta teología de la manifestación de Dios en lo no-Dios por vía de solidaridad y amor humillado, anonadado y, por ello mismo, destinado a ser crucificado. Cuando Lucas nos dice que Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de María, nos quiere decir fundamentalmente —y de una manera seguramente más sencilla y más directamente captable— lo mismo que nos dice San Pablo cuando afirma que Jesús, «siendo de condición divina, tomó la condición de esclavo y se hizo hombre». No se trata, en la concepción de Jesús, de un hecho sólo natural; al contrario: el que nacerá del seno de la Virgen como un hombre —y será hallado en su comportamiento como un hombre cualquiera— será en realidad «el hijo del Altísimo... que reinará por siempre en la casa de Jacob» (Lc 2,32). Y este «Hijo del Altísimo» no sólo se comportará en todo como un hombre, sino que además se someterá a las condiciones de esclavitud en que de hecho viven los hombres como consecuencia de sus pecados, «hasta la muerte, y muerte de cruz».

Cuando Lucas y Mateo narran —cada uno a su manera— las incidencias del nacimiento de Jesús y de sus primeros pasos en este mundo nuestro, nos hacen ver las consecuencias concretas de aquel «tomar la condición de esclavo»; es decir, estar obligado a «obedecer» al engranaje de las relaciones interesadas y egoístas de los hombres, presentadas bajo la forma del capricho dominador de la autoridad que ordena el empadronamiento, o del egoísmo de los que no quieren acoger a la pobre familia que ha de dar a luz, o de la prepotencia de Herodes que mira con recelo cualquier otro poder que no sea el suyo. Se podrá elucubrar hasta qué punto todo esto son datos «históricos» en el sentido habitual del término. Pero se deberá decir que es algo muy real y muy «histórico», al menos en el sentido de que quien se hace «en todo semejante a los hombres» ha de padecer inevitablemente este género de contratiempos, sufrimientos y dificultades que comporta vivir en una sociedad de hombres egoístas y pecadores. Son los evangelios apócrifos los que sitúan la infancia de Jesús en un mundo irreal y «sobrenatural», donde, a fuerza de prodigios y milagros, todo parece preparado y manipulado para subrayar una imagen de Jesús tan «superman», tan irreal y tan poco histórica como los mismos ambientes en que la sitúan. Pero los evangelios que la fe de la Iglesia ha reconocido como normativos no van por este camino: Jesús es el Hijo del Altísimo, pero entra en un mundo completamente real e histórico y sufre las consecuencias de ello. Esto lo ha visto incluso un hombre tan independiente y poco sospechoso de connivencias eclesiásticas o pietistas como es Ernst Bloch:

«Se reza a un recién nacido en un establo. No es posible una mirada a las alturas hecha desde más cerca, desde más abajo, desde más en casa. Por eso el pesebre es verdadero: un origen tan humilde para un fundador no se lo inventa absolutamente nadie. Las sagas no pintan cuadros de miseria, y menos aún los mantienen durante toda una vida. El pesebre, el hijo del carpintero, el visionario que se mueve entre gente baja, y el patíbulo al final... todo esto está construido con material histórico, no con el material dorado tan querido por la leyenda...»⁶.

En este sentido hay que decir que es profundamente «histórico» —y a la vez «teológico», es decir, revelador del ser de Dios— el hecho de que sean unos pastores —categoría social pobre y despreciada en la época— los que primero reconocen y acogen a Jesús; o unos pobres ancianos piadosos y sencillos —y no los sacerdotes o los letrados— los que primero le reconocen en el templo. Todo esto quiere

expresar, al menos, el auténtico ambiente histórico y social de la actividad de Jesús como manifestación de Dios en solidaridad con los pobres, sencillos y pecadores, que no tuvo acogida por parte de los entendidos en la Ley y de las autoridades religiosas. Los cánticos que Lucas intercala en estos relatos, el *Benedictus*, el *Nunc Dimittis* y, sobre todo, el *Magnificat*, son maravillosas síntesis teológicas que explican el sentido de aquella nueva forma de manifestación de Dios. Antes Dios se había manifestado en su gloria, mediante el fuego o la nube, el arca o el templo, con manifestaciones parciales y pasajeras. En Jesús se manifiesta Dios como amor solidario en una persona humano-divina, niño, débil, pobre, para acompañar, ya para siempre, a los hombres en sus debilidades. En frase de un teólogo reformado, «Dios ha decidido perder poder a fin de poder ofrecer comunión». Dios no quiere ya permanecer como aislado en su trascendencia soberana. Quiere ser «Dios-con-nosotros», Emmanuel. Los Padres de la Iglesia hablaban de la *condescensión* de Dios, del abajamiento de Dios, que, como dice nuestro Credo, «bajó del cielo». Ahora podemos hablar, con razón, de «la humanidad de Dios»⁷.

Quisiera acabar subrayando todo lo que esto significa para la identificación cristiana de Dios —y también para la identificación cristiana del hombre y de su historia mundana— con unas palabras de mi colega J.I. González Faus:

«Si un elemento de nuestra historia (una "humanidad") es Palabra, comunicación de Dios, esto significa que Dios no es algo extraño respecto de esta historia, ni un irruptor advenedizo. Y, por tanto, que el hombre no necesita "salir de la historia" para encontrar a Dios...: Pero esto significa también que la historia no es Dios y que el hombre nunca podrá apresar a Dios recurriendo a esa fácil identificación. Sólo podrá dejarse apresar por El en la llamada a la novedad de esta historia. En adelante, pues, ser cristiano quiere decir saber pensar lo Absoluto en lo no absoluto, la Palabra Divina en la historia, lo Universal en el hombre particular Jesús de Nazaret... Y precisamente toda la dogmática cristológica que va a seguir será la historia del esfuerzo por pensar la Trascendencia en una humanidad histórica. En esta contradicción, que parece insoluble, está quizás todo el sentido y toda la dificultad del ser cristiano»⁸.

La manifestación de Dios en Jesús, Dios-humano, nos lleva, así, no sólo a una imagen de Dios que rompe toda idea excesivamente

6. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1967, p. 1.482.

7. Este era el título de un opúsculo de Karl Barth que hizo época. Ultimamente, J.M. ROVIRA I BELLOSO ha publicado un importante libro con el mismo título: *La Humanitat de Déu*, Barcelona 1985.

8. *La Humanidad Nueva*, cit., p. 382.

rígida de su innegable trascendencia, sino también a una imagen de la historia, y sobre todo del hombre como centro de esta historia, que rompe toda idea de la historia y de la humanidad como algo cerrado en su propia inmanencia. El hombre en su historia y en su situación en el seno del mundo creado es un ser abierto a Dios, *capax infiniti*, no sólo en el sentido de que un hombre concreto, Jesús de Nazaret, puede ser real y efectiva presencia de Dios en este mundo, por el que Dios mismo habla y hace efectiva su salvación desde el interior de nuestra realidad humana, hecho solidario con ella, sino que cualquier hombre, por la gracia y la fuerza del mismo Dios —la fuerza de Su Espíritu—, puede acoger aquella Palabra y aquella Salvación y ser transformado por ella. La encarnación es la insospechada revelación, a la vez, de la grandeza del amor solidario de Dios y de la grandeza de la dignidad del hombre, hecho objeto de aquel amor.

9

Dios, Padre de Jesucristo y Padre nuestro

El Dios de la plegaria de Jesús

Los discípulos de Jesús observaban admirados la facilidad con que el Maestro, siempre asediado por las multitudes, sabía rehuirlas para orar en soledad. Son muy numerosos los pasajes de los evangelios que hacen referencia a la plegaria de Jesús. Marcos, por ejemplo, recuerda que «al amanecer, cuando todavía estaba oscuro, se levantó temprano, salió hacia un lugar solitario, y allí se puso a orar. Simón y los demás corrieron a buscarle, y cuando le hallaron le dijeron: todo el mundo te busca...» (Mc 1,35-37). Junto a esta plegaria matutina, Mateo recordará otra plegaria vespertina: «Entonces despidió a las multitudes y subió a la montaña solo a orar. Al atardecer estaba allí solo» (Mt 14,23). Lucas hablará de una manera más general: «Su fama se extendía y se reunían grandes multitudes... pero él se retiraba a lugares desiertos y oraba» (Lc 5,15-16). Hay referencias a la plegaria de Jesús en momentos especiales: antes de la multiplicación de los panes (Mt 14,19); antes de la confesión mesiánica de los discípulos (Lc 9,18); antes de la transfiguración (Lc 9,28); antes de la resurrección de Lázaro (Jn 11,41); antes de la elección de los apóstoles (Lc 6,12). Hacia el final de la vida terrena de Jesús, la plegaria del huerto de Getsemaní (Mc 14,36 par.) y la plegaria de la última cena (Jn 17,1ss) tienen especial relieve.

9. Este es un tema desarrollado particularmente en la teología de la encarnación de Karl RAHNER. Ver: *Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, pp. 139ss.; *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Barcelona 1971, p. 113.

Los discípulos no sólo contemplaban admirados cómo Jesús se retiraba a orar: de alguna manera participaban de la intimidad de su plegaria. Es notable cómo Lucas (9,18) relata que, «mientras Jesús se encontraba rezando en un lugar solitario, los discípulos le acompañaban». Y, dada la práctica entonces habitual de rezar en voz alta, los discípulos podían conocer no sólo el hecho de que Jesús rezaba, sino las palabras con que Jesús rezaba. Ahora bien, el trazo más característico que los discípulos retuvieron de la plegaria de Jesús es que se dirigía a Dios siempre como a «Padre»; incluso quisieron retener la palabra aramea con que Jesús oraba, «Abba», que por esta razón se convirtió en invocación habitual de las primeras comunidades, como lo atestiguan las cartas de Pablo y otros documentos primitivos².

El hecho de que esta invocación aramea se haya conservado aun en comunidades de habla griega, como eran las comunidades de Pablo, indica que se trata de una fórmula venerable, tal como Jesús mismo la pronunciaba y tal como El les había enseñado.

La tradición del Antiguo Testamento

Esta forma de invocar a Dios como Padre, hoy tan universalmente extendida, era, sin embargo, en el ambiente del judaísmo palestino, algo muy nuevo y singular³. En las tradiciones religiosas del antiguo Oriente y de Grecia es bastante frecuente el apelativo «padre» aplicado a un dios, generalmente implicando la idea de que aquel dios es como el primer antepasado genealógico que, literalmente, «engendró» la vida de los dioses inferiores y de los hombres. Esta idea es absolutamente ajena a la Biblia, con su monoteísmo estricto y su fe en un Yahvé absolutamente trascendente. En el Antiguo Testamento Dios es denominado «padre» en muy contados pasajes: quince en total, y jamás con la connotación directa de engendrador, sino más bien como una forma de subrayar las disposiciones benévolas de Dios respecto a su pueblo, como «creador» y «protector» suyo.

1. Sólo hay una plegaria de Jesús en la que no se denomina «Padre» a Dios; es cuando, en la cruz, exclama: «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34); pero se trata del comienzo de un salmo —el 22— puesto en boca de Jesús.

2. Ver Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6.

3. Entre la amplia bibliografía referente a esta cuestión, puede verse: J. JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966; *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981 (reproducción y ampliación del estudio anterior); W. MARCHEL, *Abba, Padre*, Barcelona 1967. Diversos estudios sobre el tema: «¿Un Dios Padre?», número monográfico de *Concilium*, 163 (1981), pp. 309-472; S. SABUGAL, *Abba: la oración del Señor*, Madrid 1986.

«¿No es Yahvé tu padre y tu protector?» (Dt 32,6). «No tenemos todos un solo Padre, y no nos ha creado un mismo Dios?» (Mal 2,10). Moisés se presenta a reclamar la libertad al Faraón diciendo: «Esto dice el Señor: Israel es mi primogénito» (Ex 4,22). Y Jeremías dirá: «El será un padre para Israel: Efraim, su primogénito» (Jer 31,9). El Salmista expresará de manera semejante la relación de Yahvé con los suyos: «Como un padre tiene ternura con sus hijos, así Yahvé es tierno con sus fieles: él conoce de qué barro estamos formados y se acuerda de que somos polvo» (Ps 103,13-14).

Lo singular en la concepción de la paternidad divina tal como la encontramos en Israel es que no se trata de una paternidad concebida con connotaciones genealógicas: los hombres no son hijos de Dios por generación biológica⁴. Hay una distancia infinita entre el Dios trascendente y los hombres que no permite esta concepción. Pero los hombres son considerados por Dios como hijos suyos *por libre elección de su amor históricamente manifestada*:

«Lo que modifica profundamente la noción de padre es que la paternidad de Dios es puesta en relación con una acción histórica. La certeza de la paternidad de Dios y de la filiación de Israel no se fundamenta ya en un mito, sino en la experiencia concreta de un gesto salvador único en su género, realizado por Dios en la historia. A través de los siglos Israel sintió como uno de sus privilegios más grandes esta cualidad de ser así hijo de Dios. El mismo Pablo, cuando enumera los dones gratuitos concedidos por Dios a Israel (Rom 9,4), menciona en primer lugar la filiación adoptiva⁵.

Este es uno de los elementos más característicos de la predicación de los profetas. Quizá sea Jeremías quien lo ha expresado de una manera más explícita:

«Tú me dices: Eres mi Padre, el amigo de mi juventud; y piensas; no me guardará rencor eterno. Y así continúas, tranquilamente, obrando iniquidades... Yo ciertamente había decidido contarte entre mis hijos, darte una tierra envidiable, la perla de las naciones en herencia, esperando que me llamaras "Padre mío" y que no te apartaras de mí...» (Jer 3,4-5 y 19-20).

También el último Isaías se mueve en el marco de la misma concepción:

4. Por ejemplo, HOMERO, *Iliada*, I, 544; *Odisea*, I, 123; PLATÓN, *República*, VI, 506; *Timeo*, 28 c; PLOTINO, *Enéadas*, 5,1,8.

5. J. JEREMÍAS, *Abba. El mensaje central del N.T.*, cit., pp. 20-21.

«¡Que no se contengan tus misericordias, ya que Tú eres nuestro Padre! Porque Abraham no sabe nada de nosotros; Israel ya no os reconoce. Eres Tú, Yahvé quien eres nuestro Padre, nuestro redentor desde siempre...» (Is 63,15-16).

«Has escondido tu rostro ante nosotros y nos has hecho derretir por nuestras culpas. Y, a pesar de todo, Yahvé, tú eres nuestro Padre; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero. Todos somos obra de tus manos, no te irrites demasiado, Yahvé» (Is 64,6-8).

La invocación «Tú eres nuestro padre» la hallamos en diversos contextos⁶. Algunos piensan que en la época del exilio se había convertido en una fórmula estereotipada de plegaria para pedir el perdón y la ayuda de Yahvé.

La intimidad de Jesús con su Padre

Para comprender el sentido de la plegaria de Jesús al Padre hemos de tener en cuenta esta tradición del Antiguo Testamento. Israel había conseguido plena conciencia de Yahvé como Padre perdonador y protector. El Dios de Jesús está en plena continuidad con esta tradición. Pero en su relación personal con Dios hay algo singular y absolutamente nuevo. Jesús invoca a Dios no como Padre del pueblo, sino como Padre suyo, *personal*, y lo hace con aquella invocación, *Abba*, que, proveniente del balbuceo infantil, era utilizada en el lenguaje familiar para dirigirse afectuosamente al propio padre. En la literatura religiosa del judaísmo palestino anterior a los tiempos de Jesús parece que no hay ejemplos de nadie que se dirigiera a Dios en esta forma tan familiar. Esta manera de dirigirse a Dios era completamente nueva y completamente personal de Jesús: los discípulos debían de ser conscientes de ello, y por eso retuvieron en su recuerdo esta fórmula inusitada.

«A causa de la sensibilidad judía, habría sido una falta de respeto y, por tanto, algo inconcebible dirigirse a Dios con un término tan familiar. Que Jesús se atreva a dar este paso significa algo nuevo e inaudito. El hablaba con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, con la misma ternura, con la misma seguridad. Cuando Jesús le dice a Dios *Abba*, nos revela el corazón mismo de su relación con El... Este *Abba* contiene la entrega total del Hijo que se entrega al Padre en obediencia (Mc 14,36; Mt 11,25-26). Pero esta invocación dice mucho más: nos lo indica el hecho de que, cuando Jesús reza,

nunca se junta a sus discípulos en un «Padre nuestro», así como también distingue al hablar de «mi Padre» y «vuestro Padre»... En labios de Jesús, *Abba* es la expresión de una relación única con Dios»⁷.

Jesús no piensa ni dice que es «Dios»: decir esto en el contexto monoteístico de Israel sólo habría provocado un equívoco que, además de producir escándalo (como se ve en los textos del evangelio de Juan que refieren el escándalo de los judíos cuando la comunidad ya se ha atrevido a denominar a Jesús «Dios»), más bien podía proyectar oscuridad sobre su verdadera naturaleza y sobre su real relación con Dios-Padre. Lo que Jesús declara —en su plegaria y en su manera de hablar y de actuar en relación con Dios— es tener conciencia de estar en una singular e íntima familiaridad con aquel a quien denomina «Padre», hasta el punto de que desaparece el sentimiento de respeto y de distancia con que los hombres han de dirigirse necesariamente a Dios. El tiene conciencia de ser sencillamente «el Hijo», y que Dios es su «Abba», con toda la singularidad que esto comporta. Dicho de otra manera, la conciencia que Jesús tiene no es una conciencia que acabe en sí mismo, sino que acaba en Dios como Padre suyo. Es una conciencia de ser «Hijo-de-Dios-Padre»: una conciencia toda ella relacional, referencial. Por eso, ya en todos los estratos de la tradición sinóptica —y mucho más en el evangelio de Juan— encontramos que Dios es denominado sencillamente «el Padre», en correlación con la manera como Jesús se autodenomina a sí mismo «el Hijo» (Mc 13,32; Mt 11,27; Lc 10,22)⁸.

Por el hecho, pues, de manifestarse Jesús como Hijo-de-Dios, Dios queda manifestado como su Padre, con quien mantiene una intimidad de relación que funda su «pretensión» de actuar y hablar en nombre de Dios mismo, reinterpretando y fijando el alcance y sentido de la intocable Ley divina, perdonando pecados y anunciando la salvación en nombre de Dios, obrando milagros y presentándose como presencia definitiva, escatológica y salvadora de Dios mismo entre los hombres. Cuando exclama *Abba*, Jesús manifiesta tener conciencia de no ser un hombre como los demás, sino de ser el hombre «Hijo-de-Dios», Dios-como-Hijo del Dios-como-Padre. Y es así como manifiesta que en Dios se da aquella doble modalidad real de «ser-como-Padre» y de «ser-como-Hijo», que implica a la vez identidad —ya que el Hijo no es «otro» Dios— y distinción —ya que el Hijo no es sencillamente el Padre. Hallamos ya aquí, a la espera de la revelación

7. J. JEREMIAS, *Abba...*, cit., p. 70.

8. Ver esto argumentado por G. SCHRENK en *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* (ed. E. Kittel), vol. V, p. 989.

6. Jer 3,4; Ps 89,27; Is 63,16 (dos veces); 64,7.

del Espíritu que habrá de venir, como el embrión de la doctrina trinitaria posterior. Al dirigirse a Dios como a su *Abba*, Jesús manifiesta que participa de la vida divina que es propia de Dios como Padre: manifiesta que Dios es esencialmente el Padre del Hijo, y que es en la comunicación de amor, de conocimiento y de vida entre el Padre y el Hijo, que redundan en el Espíritu común a uno y a otro, donde se realiza el ser de Dios. Un texto particular de los sinópticos nos ayudará a comprender mejor cómo es esto.

La exultación de Jesús: revelar al Padre

Los evangelistas Mateo y Lucas recogen de manera sustancialmente idéntica las palabras de una singular plegaria de Jesús que algunos han denominado «himno de exultación»:

«Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los humildes. Sí, Padre, porque así te ha agradado. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré...» (Mt 11,25-28; Lc 10,21-22).

La crítica liberal tendía a considerar este texto como una elaboración de la comunidad bajo la influencia helénico-gnóstica, e incluso se había dicho que se trataba de un «logion juánico», inserto inexplicablemente en el contexto sinóptico. La investigación bíblica más reciente considera, por el contrario, que se trata de una unidad literaria de origen arameo que, especialmente tal como la refiere San Mateo, encaja perfectamente en el contexto de la polémica histórica que Jesús sostenía con los fariseos y con los maestros de la Ley y que tiene las máximas posibilidades de referir palabras auténticas del mismo Jesús⁹.

La plegaria se encuentra en la sección narrativa del capítulo 11 de San Mateo, dedicada toda ella a la incomprensión que los responsables de los judíos manifiestan respecto del Reino que Jesús anuncia. Son las obras de acogida y curación de los desvalidos que Jesús ha

9. Puede verse: G. SCHRENK, *op. cit.*, pp. 994ss.; J. JEREMIAS, *Abba...*, cit., pp. 52ss.; R. FEUILLET, «Jésus et la sagesse d'après les Synoptiques», en *Revue Biblique* 62 (1965), pp. 161ss.; L. CERFAUX, «Les sources scripturaires de Mt 11,25-30», en *Ephem. Theol. Lovaniensis* 31 (1951), pp. 33ss.; «Le logion sur le Fils révélateur», en *La notion biblique de Dieu* (ed. J. Coppens), Lovaina 1976, pp. 245ss.

efectuado ante los discípulos enviados por Juan las que dan testimonio de su misión (Mt 11,3-6). Juan ha dado su testimonio del Mesías que llegaba (Mt 11,7-15), pero los judíos no quieren aceptar aquel testimonio (Mt 11,16-24). Es entonces cuando el corazón de Jesús estalla en aquella plegaria, en la forma bien conocida de «bendición» o de acción de gracias: «Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra...»¹⁰. Jesús se duele de que «los sabios y entendidos» —maestros de la Ley y fariseos— no acepten el mensaje de acogida, de perdón y de salvación gratuita por los hombres desvalidos que El trae de Dios mismo. Pero «exulta» (Lc 10,21), porque «estas cosas han sido reveladas a los sencillos», a los pobres y pecadores, que las acogen con aquella disposición de pobreza de espíritu y limpieza de corazón que, en el sermón de la montaña, él había declarado como indispensable para los seguidores del Reino.

Jesús afirma entonces, ante los que le rechazan, sus credenciales: «Todo me ha sido dado por mi Padre...». Descubrimos aquí, como de repente, todo lo que estaba implicado en el hecho de que él se dirigía a Dios en total intimidad como *Abba*, como Padre. Es que el Padre se le ha dado por entero, se le ha entregado totalmente. Jesús se siente completamente donación del Padre, de «su» Padre, y por eso se presenta como revelador del Padre, como aquel para quien no hay distancias con el Padre, con quien no tiene secretos. Esto es lo que «ha complacido al Padre» y lo que Jesús desarrolla en las frases que siguen: «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre: y nadie conoce al Padre, sino el Hijo...». La primera parte de esta sentencia, por sí misma sería banal: es obvio que sólo Dios tiene conocimiento pleno de todo y de todos. Pero, puesta en conexión con la segunda parte —«nadie conoce al Padre, sino el Hijo»—, sirve para reforzar la inaudita afirmación que en ella se contiene. En realidad, como subrayan los expertos en lenguas semíticas, se trata de sugerir una relación recíproca: como el Padre me conoce a mí, así también yo le conozco a él; se trata de un conocimiento total por ambas partes que revela la total intimidad y compenetración que Jesús tiene con el Padre, por el hecho de que «todo le ha sido entregado» por el Padre.

Esto sí que es algo inaudito: ningún simple hombre, ni Moisés ni ninguno de los grandes profetas, habría podido hablar de esta manera. Sólo el Hijo conoce adecuadamente al Padre, a la manera como

10. En el A.T. y en la literatura intertestamentaria se halla la fórmula tradicional, «te bendigo», seguida de invocaciones como «Yahvé», «Señor mío», «Dios mío», «Dios de mis padres»...; pero nunca se halla la invocación «Te bendigo, Padre...». Cf. J. JEREMIAS, *Abba...*, cit., pp. 65-66.

el Padre conoce adecuadamente al Hijo: ambos se hallan recíprocamente en una relación absolutamente única, por encima de toda otra relación entre Dios y hombre. Yo diría que, de todo el Nuevo Testamento, este pasaje es el que más claramente afirma la «naturaleza divina» de Jesús. Juan desarrollará este dato de los sinópticos: en la alegoría del buen pastor, Jesús dice: «Conozco mis ovejas, y las mías me conocen a mí; como el Padre me conoce a mí, así también conozco al Padre, y doy mi vida por mis ovejas» (Jn 10,15)¹¹. Aquí se desarrolla lo que en los sinópticos sólo se insinuaba: el conocimiento íntimo que Jesús tiene del Padre, igual al que el Padre tiene de él, se relaciona con el conocimiento que Jesús tiene de los suyos y el que los suyos tienen de Jesús: para los suyos, Jesús es el revelador del Padre, el que manifiesta el corazón del Padre, el amor paternal de Dios, aquí bajo la imagen del «buen pastor», dispuesto incluso a dar la vida por sus ovejas. Lo mismo se había dicho de otra forma y en otro contexto: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único»; y se añade todavía: «para que todo aquel que cree en El no se pierda, sino que tenga vida eterna. Que Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para que el mundo sea salvado por medio de El» (Jn 3,16-17). Este es el corazón del Padre, el amor paternal de Dios que sólo Jesús conoce, que él viene a «revelar» y que, a partir de su revelación, nosotros, los suyos —«los sencillos y humildes», no «los sabios y entendidos»—, podemos conocer también. Porque «a Dios no le ha visto jamás nadie, pero el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien le ha revelado» (Jn 1,18). Esta revelación del Hijo es superior a la de Moisés y a la de los profetas; es de otro nivel: porque «por Moisés» fue dada la Ley; pero la gracia y la verdad se nos han dado por Jesucristo» (Jn 1,17).

Así pues, el conocimiento de Dios que se atribuye a Jesús, tanto en el texto sinóptico como en Juan, no es un conocimiento humano, ni que fuera el máximo humanamente posible, sobre Dios; es un conocimiento capaz de revelar la intimidad de Dios y que, por eso, procede de la misma intimidad de Dios; viene del hecho de que Jesús puede decir: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10,30). Tenemos aquí, expresado en términos de *plenitud de conocimiento*, lo que la teología posterior intentará expresar, ya en categorías helénicas, como *identidad de naturaleza*. Pero la formulación bíblica tiene sobre la formulación teológica posterior la ventaja de afirmar no sólo la identidad

11. Este tema del «conocimiento» del Padre por parte de Jesús es habitual en los discursos del evangelio de Juan: «Yo le conozco, porque de él procede mi existencia» (Jn 7,25). Ver también Jn 8,55; 13,3. En la plegaria sacerdotal dirá Jesús: «...pero yo te he conocido» (Jn 17,25).

substancial o de naturaleza, sino, al mismo tiempo, la *distinción* y la *función reveladora* del Hijo respecto al Padre. Jesús puede ser revelador total y definitivo de Dios como Padre —del corazón paternal de Dios, que libre y gratuitamente ha decidido no condenar al mundo, sino salvarlo—, porque proviene de la misma intimidad de Dios, porque está al mismo nivel de Dios, hasta el punto de presentarse, por decirlo de alguna manera, como instrumento intrínseco al mismo Dios en orden a la autorrevelación y la salvación que Dios ha querido ofrecernos. Nada ni nadie inferior a Dios podría presentarse como autorrevelación de Dios ni como salvación de Dios. Jesús no transmite sólo un conocimiento o anuncia una salvación de parte de «Otro», como lo hacían los profetas. El mismo es *la* revelación total de Dios como Padre, la salvación dada gratuitamente por Dios Padre en forma de «Hijo», del que ha recibido todo el ser íntimo y toda la fuerza salvadora de Dios¹². Jesús expresa así su categoría única, su transcendencia: no denominándose a sí mismo simplemente «Dios», como si en él se agotara la divinidad, sino expresando como Dios-Hijo, Dios-comunicación (Logos), Dios-salvación, la correlación esencial y substancial con Dios-Padre, Dios-comunicador, Dios-salvador.

Esta manera de hacerse presente Dios sólo son capaces de aceptarla «los sencillos», no los sabios y entendidos; es decir: es algo que ha de ser acogido con fe humilde y confiada, no con la pretensión de quien quiere llegar por sí mismo a Dios con esfuerzo racional, o con prácticas religiosas, o con méritos morales o legales. Es algo que sólo se obtiene con fe en Cristo como Revelador de Dios-Padre y de la salvación que El nos ofrece. *como dice, profetizado*

«Vuestro Padre del cielo»

Jesús no sólo tiene conciencia de estar en una intimidad absolutamente única con Dios su Padre —una intimidad de «conocimiento» que podrá ser interpretada como identidad de «naturaleza»—, sino que considera como misión suya «revelar» la paternidad, el corazón paternal de Dios respecto a los hombres. No sólo afirma que Dios es su Padre, sino que además, siendo él hombre como nosotros en todo «menos en el pecado» y hermano nuestro, nos quiere comunicar que

12. J. JEREMIAS (*Abba...*, cit., p. 59) ha subrayado que detrás del texto sinóptico de Mt 11,25 podría subyacer la idea de que, así como un hijo es aleccionado por su padre en los secretos de un oficio o en la sabiduría de la vida, y sólo él conoce estos secretos de su padre, así Jesús declara estar en posesión, como Hijo de Dios, de los secretos de Dios.

la autodonación total de Dios al Hijo hecho hombre es donación de Dios a todos los hombres, en la medida en que los hombres sean solidarios del Hijo, se identifiquen con él y «le sigan». Por eso Jesús no sólo se refiere a Dios como a «su» Padre, sino que, cuando habla con sus seguidores, les habla de Dios como de «vuestro» Padre (Mt 5,16; 6,1; 6,6; 7,11, etc.).

El momento más solemne en que Jesús enseña a los discípulos que han de tener a Dios como «Padre» es, sin duda, cuando les enseña la manera como han de orar, con la que será fórmula primaria de oración cristiana, el «Padre nuestro» (Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). El evangelista Lucas nos ha conservado las circunstancias en que tuvo lugar la instrucción de Jesús sobre la plegaria. Los discípulos pedían: «Señor, enséñanos a orar, como Juan Bautista lo enseñó también a sus discípulos». Lo que aquí piden los discípulos no es, pues, sólo una instrucción general sobre la plegaria (como la que se halla, por ejemplo, en Mt 6,5-8), sino que piden una fórmula de plegaria que les identifique, que sea como una síntesis de la actitud particular que los seguidores de Jesús han de tener ante Dios, a la manera como los seguidores de Juan, y también los esenios, los fariseos y otros grupos tenían sus fórmulas, que les identificaban y expresaban su propia forma de concebir su relación con Dios. Cuando Jesús responde, pues, a la petición de los discípulos enseñándoles el «Padre nuestro», Jesús les da una oración que ha de ser como el signo distintivo de sus seguidores y que es como un compendio de la actitud que éstos han de tener respecto a Dios y respecto a los demás. Entonces es cuando Jesús autoriza a sus discípulos a denominar a Dios «Abba», como él mismo hacía. Este tratamiento será ya para siempre el distintivo de sus discípulos. Al autorizarles para que invoquen a Dios como «Abba», les declara que ellos también participan de su propia intimidad y comunión con Dios. Dios ya no es para ellos aquel ser distante y lejano en su trascendencia que sólo infundía respeto: Dios es aquel que gratuita y generosamente quiere acoger a los hombres como hijos y quiere que entren en una comunión confiada y amorosa con él. Y es muy de subrayar que esto es lo que Pablo, algunos años después, entendió también como distintivo propio de los cristianos: los cristianos son los que, habiendo recibido el Espíritu de Dios —es decir, por don gratuito de Dios—, pueden clamar confiadamente a Dios «Abba» con confianza de hijos (Rm 8,15; Gal 4,6). Las más antiguas liturgias cristianas habían comprendido muy bien la grandeza y la novedad de este don cuando, a manera de introducción a la recitación de la plegaria del Señor, comenzaban confesando: «fieles al mandamiento del Salvador, nos atrevemos a decir: Padre nuestro...». Había inicialmente, antes de que la costumbre hiciera perder el sentido de singularidad

de esta plegaria, plena conciencia de que decir a Dios «Padre» era una audacia, un atrevimiento que sólo se podía asumir con confianza desde la enseñanza de Jesús.

El Padre y el Reino

«Jesús no anuncia el Reino de Dios el Señor, sino el Reino de Dios su Padre. No es el señorío lo que califica la paternidad de Dios, sino que la paternidad de Dios califica al señorío y al Reino que Jesús anuncia... En este Reino Dios no es Señor, sino Padre misericordioso. En este Reino no hay esclavos, sino hijos de Dios: no se pide obediencia o sumisión, sino amor y libre participación»¹³.

El hábito de la recitación cotidiana del «Padre nuestro» seguramente nos ha embotado la sensibilidad para percibir la profundidad de esta nueva plegaria. En ella se resume admirablemente todo lo que Jesús venía a enseñarnos sobre la relación de los hombres con Dios y, consiguientemente, sobre la relación de los hombres entre sí. Lo más esencial de esta enseñanza es que la salvación del hombre —el sentido pleno y definitivo de la vida humana— es aceptar ser hijo de Dios y portarse como tal. A la manera como el ser del Hijo Único es completamente relacional y consiste en reconocerse y aceptarse como totalmente procedente de la gratuita comunicación de ser por la que Dios es su Padre, así los seguidores de aquel Hijo único también han de comprender y admitir que su ser es totalmente relacional, primero respecto a Dios y, consecuentemente, los unos para con los otros. Se trata de reconocer que somos hijos de Dios y hermanos unos de otros: que nuestra vida verdadera procede toda de Dios de una manera gratuita, porque El nos ha amado gratuitamente, sólo porque El es bueno —no porque nosotros lo hayamos merecido—, con un generoso amor de Padre comunicador de vida.

Vivir de esta manera la filiación en la fraternidad es la condición para el Reino de Dios; o, mejor dicho, es ya el Reino de Dios en la medida en que se puede dar aquí en la tierra, esperando su cumplimiento perfecto en el cielo.

Esta proclamación de Dios como Padre y del Reino de la filiación en fraternidad es algo que trastorna totalmente las ideas habituales sobre Dios de las religiones. El hombre religioso piensa a Dios como todopoderoso, lejano e inasequible, un «mysterium tremendum» que,

13. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1983, p. 86.

antes que nada, causa temor y respeto, a quien no es posible acceder directamente y de cualquier manera, sino que ha de ser propiciado y aplacado con un extremo esfuerzo moral y con costosas prácticas religiosas —sacrificios materiales y espirituales—, según un ritual adecuado. Seguramente, no hemos puesto atención en la revolución que implica el mandamiento de Jesús que nos hace decir «Padre nuestro que estas en los cielos...». El aspecto de trascendencia, de lejanía, de respeto religioso, está ciertamente marcado en las palabras «que estás en los cielos»; pero, al anteponer a ellas la palabra «Padre», inmediatamente se nos hace sentir que Dios no quiere ser el señor lejano, ultraterreno, que impone respeto sólo por su omnipotencia trascendente. Ciertamente, la suprema y fundamental determinación de todo viene del mundo celestial; la tierra está bajo el dominio de una realidad ultraterrena. Pero el cielo y la tierra no se contraponen antagonísticamente; al contrario: la tierra, y los hombres en ella, son objeto de amor y de cuidado por parte del «Padre del cielo». El Ser Supremo deviene así próximo e íntimo, y por eso se podrá pedir que se cumpla la voluntad de Dios «en la tierra como en el cielo», no resignada, sino confiadamente¹⁴.

Se ha dicho que la revelación de Dios como Padre es «el mensaje central del Nuevo Testamento». Quisiera subrayar ahora que esta revelación se halla en conexión con otro aspecto, quizás igualmente central, del mensaje de Jesús: el anuncio del Reino de Dios como algo inminente que Jesús mismo viene a inaugurar y a hacer presente. Los evangelistas recuerdan que éste es el tema inicial de la predicación de Jesús: «convertíos, porque ha llegado a vosotros el Reino de los cielos» —o «el Reino de Dios»¹⁵ (Mt 4,17; Mc 1,15). Casi toda la actividad posterior de Jesús consistirá en explicar con parábolas las características de este Reino y en mostrar con obras de curación de enfermos y de acogida de pobres y pecadores de qué manera quiere Dios realizar este Reino ya aquí en la tierra. El Reino no es más que la realización del designio paternal de Dios respecto del mundo y de los hombres: es la nueva forma que ha de tomar el mundo en la medida en que los hombres reconozcan la paternidad de Dios viviendo en fraternidad.

El Reino surge cuando, ante la constatación de que el mundo, a consecuencia de los pecados, egoísmos e injusticias de los hombres,

no es lo que Dios quisiera que fuera, Dios nos declara que aún ama a este mundo; que ha decidido salvarlo, no condenarlo; y que por eso ha decidido intervenir definitivamente enviando a Su Hijo, Jesús, a invitar a los hombres a que quieran, finalmente, vivir como hijos de Dios, cosa que implica vivir como hermanos. Este Reino no consiste en la restauración de Israel como unidad política, como lo esperaban los judíos de la época; consiste en la restauración e integración de la humanidad —desintegrada por el pecado y por la insolidaridad— en *una nueva forma de relación con Dios y de los hombres entre sí*. Por eso el gran mandamiento del Reino es el «nuevo» mandamiento del amor, que es más que un precepto moral: es como la ley intrínseca y constitutiva del Reino. Son del Reino aquellos que se aman como Dios les ama y como Dios quiere que se amen: «en esto conocerán que sois mis discípulos» (Jn 13,35). Se trata de un nuevo y definitivo ofrecimiento de Dios a los hombres: un nuevo ofrecimiento de perdón que comporta la necesidad de «conversión» a la filiación y a la fraternidad.

Las denominadas «parábolas del Reino» explican las características de esta nueva oferta de Dios a los hombres. Algunas subrayan *el aspecto de gratuidad del Reino, fruto de la bondad paternal de Dios*, que ofrece acogida y perdón a todos porque El es bueno, no por nuestros méritos: porque ha decidido mostrarse acogedor y perdonador. Tenemos, por ejemplo, las tres parábolas del «gozo de Dios» al «recobrar lo que se le había perdido», en la forma del gozo del buen pastor que recobra la oveja perdida, la mujer que recobra la moneda perdida y, sobre todo, la gran parábola del padre bueno que manifiesta su corazón de padre haciendo una gran fiesta cuando vuelve a casa el «hijo pródigo» que le había dilapidado la herencia (Lc 15,1-32). Tenemos igualmente la parábola de los que van a trabajar a la viña a horas diversas, que muestra la bondad del Padre al dar sus dones más allá de lo que uno pueda haber merecido (Mt 20,1ss). Otras parábolas, en cambio, subrayan principalmente la responsabilidad de los hombres en la acogida del Reino, ya que éste, si es gratuito, no es impuesto a la fuerza, sino que pide conversión a una vida nueva de filiación; son, *entre otras, las parábolas de los invitados a la boda* (Mt 22,2), del tesoro escondido (Mt 13,44), del sembrador (Mt 13,3), de los administradores (Lc 16,1; Mt 25,14)...

El Reino, cuya venida pedimos en el «Padre nuestro» de manera que se cumpla la voluntad del Padre «así en la tierra como en el cielo», Jesús no sólo lo explica y proclama con sus palabras, sino que, sobre todo, *comienza a hacerlo presente con sus obras*. Jesús actúa de tal manera que se pueda reconocer en El la presencia del amor paternal de Dios para con todos los hombres, y en particular para con aquellos que están más necesitados del mismo. Por eso Jesús acoge y ofrece

14. Puede verse esto más desarrollado y argumentado por G. SCHRENK en *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* (ed. E. Kittel), vol. V, pp. 986ss.

15. Es sabido que estas dos expresiones, «del cielo» y «de Dios», son perfectamente equivalentes: la primera parece ser una reliquia de la práctica judía de no utilizar directamente, por respeto, el nombre de Dios, sustituyéndolo por la expresión más genérica «el cielo» o «los cielos».

la salvación a los pecadores, a los enfermos y minusválidos, a las prostitutas y a los publicanos, es decir, a todos los que se hallaban marginados religiosa y socialmente: a ellos particularmente les quiere hacer presente que también ellos son objeto del amor paternal de Dios. Toda sociedad tiende a estigmatizar y marginar a aquellos que no viven según los valores, costumbres y modos de vida que las clases dominantes de la misma sociedad imponen; y una sociedad, además, religiosa y teocrática, como era la de Israel, tiende a hacer que la estigmatización social sea a la vez religiosa, de manera que el marginado social es considerado a la vez como pecador: los que son rechazados por los hombres han de ser además rechazados por Dios. Así se les puede despreciar con la conciencia más tranquila. Jesús proclama, en cambio, que Dios no rechaza a nadie que se quiera sentir hijo suyo y hermano de los demás. El amor y la salvación de Dios se ofrecen gratuitamente a todos, y no dependen de los méritos morales o de las prácticas religiosas, rituales o legales, sino de la acogida humilde y responsable de aquella oferta gratuita. Esto provoca la protesta de los que pensaban estar mejor situados y con más derechos ante Dios por el hecho de haber conseguido —¿a costa de qué y de quién?— una mejor situación en el sistema socio-religioso dominante. Esta es la gran lección de la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14): uno es justificado ante Dios no por las obras de que pueda gloriarse, sino por la fe humilde y confiada en el amor gratuito de Dios. Dios no se complace en nuestras obras externas, sino en nuestro corazón. Es evidente que esta parábola contiene ya toda la teología paulina de la justificación por la fe y no por las obras (a menos que las obras sean manifestación de aquella fe). Entonces se entiende cómo las denominadas «bienaventuranzas» (Mt 5,1ss) son como la condición de la pertenencia al Reino: son «los pobres en el espíritu», «los limpios de corazón»... los que gozarán del reino de Dios, sólo porque son objeto del amor paternal de Dios.

El Reino de Dios que Jesús inaugura no es, pues, el tiempo del *juicio* de Dios sobre los méritos de los hombres (que siempre serían hallados en falta), sino el tiempo *de ofrecimiento de salvación gratuita* a todos los que quieran acogerla. Este acogimiento comporta, sin embargo, un radical cambio de valores y de vida. Mientras que el reino de este mundo está estructurado a partir de las apetencias de poder, de seguridad egoísta, de autoafirmación social o religiosa..., el Reino de Dios es una invitación —no una imposición— a reintroducir en el mundo los principios de la fraternidad, la solidaridad, el servicio, la pobreza, la humildad, la no-violencia... Por eso dirá Jesús que «el hombre vale más que la ley del sábado» (Mt 6,26) y que «el amor vale más que los sacrificios cultuales» (Mc 7,6); y prescribirá a sus seguidores que no busquen los primeros lugares (Mt 18,1; Mc

10,33), que no se angustien en acumular tesoros (Mt 6,19 y 24; 19,28), que han de buscar más bien servir que ser servidos (Mt 20,24; Mc 10,45), que han de perdonar como ellos mismos son perdonados (Mt 6,12; 18,21; Lc 17,4)... La ley suprema del nuevo Reino es la que se expresará como conclusión de la primera parte del sermón del monte (Mt 5,45ss): se trata de imitar la «perfección» del mismo Padre celestial, «que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos»; es decir: amar gratuitamente, totalmente, siempre, en todas condiciones, sin hacer distinción de personas, sin esperar recompensa, como ama el mismo Padre celestial, «así en la tierra como en el cielo». En una palabra, ser hijos de Dios amándonos como él nos ama.

La profundidad del «Padre nuestro» sólo se puede captar a partir de estos presupuestos de la predicación y acción de Jesús acerca del nuevo Reino que el Padre quiere establecer en el mundo: un Reino en el que verdaderamente todos los hombres se sientan hermanos y actúen como tales, porque todos se saben hijos de Dios y objeto de su amor de Padre. Sólo en la fraternidad efectivamente vivida es «santificado el nombre de Dios». En el Antiguo Testamento, Yahvé se quejaba de que «su nombre era blasfemado» por el hecho de que su pueblo era oprimido; pero anunciaba: «vendrá día en que mi pueblo conocerá mi nombre y comprenderá que soy el que he dicho: estoy con vosotros» (Is 52,5-6). Los jóvenes torturados en el horno de Babilonia oraban: «Libranos, Señor, con tu poder, y da gloria a tu nombre» (Dan 3,43). Pero es en el profeta Ezequiel donde hallamos la mejor explicación de la primera petición del «Padre nuestro»: el nombre de Yahvé había sido entre los gentiles objeto de irrisión a causa de las desgracias en que había caído el pueblo por sus pecados. Decían: «Mirad, son el pueblo de Yahvé, y se han visto forzados a abandonar su propia tierra». Pero Yahvé replica: «Yo tendré consideración de mi santo nombre... Así dice el Señor Yahvé: no lo haré por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por la santidad de mi nombre que vosotros habéis profanado entre las naciones donde habéis estado. Santificaré mi gran nombre profanado por vosotros entre las naciones. Y las naciones sabrán que yo soy Yahvé, cuando yo, por medio de vosotros, manifieste mi santidad a la vista de todos» (Ez 36,20ss). Este es el trasfondo de la petición «santificado sea tu nombre»: el nombre de Dios es ultrajado y blasfemado cuando los hombres viven una vida de injusticia y de pecado. El desorden que se introduce en el mundo es como un descrédito y una irrisión del Dios que lo ha creado. Y, al contrario, el nombre de Dios es santificado y glorificado en la medida en que los hombres viven como les corresponde, como hijos de Dios y como hermanos; en la medida en que se hace efectivo su Reino aquí en la tierra «como en el cielo». La invocación de Dios como Padre comporta

la conversión a los principios y valores del Reino; es decir, la voluntad decidida de vivir como hijos en la fraternidad, la solidaridad, el amor y la justicia. Este es el sentido profundo de la revelación que Jesús nos trae de Dios como Padre: nos interpela y nos pide comprometernos a vivir como hijos. Por eso mismo es una revelación liberadora, ya que, en la medida en que vivamos como hijos, el mundo se verá liberado de las opresiones, injusticias y extorsiones que provienen del egoísmo individualista e insolidario. La gloria de Dios está en que «todos vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (Mt 5,16). El «mensaje central del Nuevo Testamento» es, a la vez, la revelación del corazón paternal de Dios y la revelación de la exigencia de que vivamos como hermanos: sólo cuando se asumen a la vez estos dos aspectos, la revelación se hace humanizadora y liberadora; de otro modo, podría ser más bien alienante¹⁶.

16. Actualmente, algunos piensan que, después de las interpretaciones freudianas sobre el rechazo inconsciente del «padre», y una vez que los cambios sociales han hecho que disminuya de valor la figura del padre en la familia, seguir hablando de Dios como «Padre» tiene cada vez menos sentido. Yo pensaría, más bien, que los nuevos conocimientos psicológicos y las nuevas estructuras sociales deberían llevarnos a recuperar la imagen bíblica de Dios Padre tal como he intentado exponerla. El símbolo de «padre» aplicado a Dios en la Biblia no hace referencia a una relación afectiva y de dependencia que pueda ser interpretada a la manera freudiana, ni tampoco pretende proyectar en Dios los trazos de una supuesta paternidad ideal. Con su extrema sobriedad, la Biblia no ofrece propiamente ninguna imagen de Dios: tan sólo desea sugerir que todo lo que es verdadera vida del hombre procede de Dios, y que el hombre puede vivir su vida confiada y responsablemente. Por eso me parece importante no separar la revelación de Dios como Padre del anuncio de su Reino ya aquí en la tierra: sólo así la imagen del padre excluye toda posibilidad de alienación y se hace verdaderamente liberadora, haciendo que el hombre no se sienta aplastado ni por su propia pequeñez o debilidad ni por una potencia dominadora omnipotente. Esto debería tenerlo muy en cuenta toda catequesis cristiana sobre Dios Padre.

10

Dios Padre revelado en la «entrega» del Hijo

El Hijo enviado del Padre

Hemos observado que los evangelistas, para expresar la autoridad y función de Jesús, dicen que Jesús es «enviado» por el Padre. Hacemos tal forma de hablar ya en los evangelios sinópticos, pero sobre todo en el Evangelio de Juan. Este evangelio pone en boca de Jesús, como compendio de todo su mensaje, las siguientes palabras: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Y también: «El que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado tiene la vida eterna» (Jn 5,23). O bien: «Yo no he venido por mi cuenta. El que me ha enviado es veraz: vosotros no le conocéis, pero yo le conozco, porque vengo de él, y él es quien me ha enviado» (Jn 7,28). «El que me ha enviado es veraz, y lo que yo he recibido de él es lo que anuncio al mundo... Y el que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago en todo momento lo que le complace... Yo hablo lo que he visto estando con el Padre» (Jn 8,20ss).

De esta manera, el autor del cuarto evangelio quiere hacernos presente la cualidad absolutamente singular de la persona de Jesús y de su misión. El ser de Jesús como Hijo es absolutamente relacional, dependiente del Padre. El tiene un conocimiento de Dios Padre como nunca nadie había tenido: un conocimiento total que proviene de una

identificación total, que hace que en todo momento cumpla sólo lo que complace al Padre. Su misión es comunicar lo que ha visto estando con el Padre; comunicar la intimidad del Padre que le ha enviado.

Esta pretensión de Jesús de hablar de parte y en nombre de Dios, desde la intimidad de Dios y por derecho propio, va mucho más allá de todo lo que jamás hubieran podido pretender los antiguos profetas, que, si bien anunciaban cosas de parte de Dios, mostraban en su actitud y en su hablar la distancia que les separaba de la infinita majestad divina. Jesús no habla desde la distancia, sino desde la intimidad y la identidad. Por eso, cuando, ya en los últimos momentos de su vida terrena, uno de los discípulos se atreve a decirle: «Señor, muéstranos al Padre, y tendremos bastante», Jesús le contesta: «Felipe, quien me ve a mí ve al Padre... ¿O es que no crees que yo estoy en el Padre y El en mí?» (Jn 14,8). El mismo evangelista ya había puesto en boca de Jesús, en polémica con los judíos que le rechazaban, estas palabras: «El Padre y yo somos una misma realidad» (Jn 10,30). Esto representa la más profunda reflexión de la comunidad cristiana, a la luz de los sucesos pascuales, sobre el ser y la función de Jesús: aquel hombre, que había vivido entre ellos en una forma de vida humana semejante a la de cualquier otro hombre, que había sido rechazado y llevado a una muerte ignominiosa por los que no podían tolerar su pretensión de ser enviado del mismo Dios y portador de una definitiva revelación de la paternidad de Dios, aquel hombre, después de muerto y enterrado, seguía viviente: no había sido definitivamente vencido y aniquilado, sino que Dios le había glorificado, le había hecho triunfar de sus enemigos. El poder de Dios estaba con él: Dios mismo estaba con él, y por eso Dios le había «sentado a su derecha» (Mc 26,64; Act 5,31; Rom 8,34), es decir, en igualdad de poder y de señorío con Dios. Las expresiones de Juan sobre la unidad de Jesús con el Padre vienen a ser como la última reflexión sobre el sentido último de Jesús, que se manifestó plenamente en los sucesos pascuales: el hecho de que Jesús, muerto ignominiosamente, hubiera sido resucitado y exaltado a la derecha de Dios mostraba que Jesús era un hombre con quien Dios había estado desde el principio: desde un principio, el Padre estaba con él y en él, y él estaba en el Padre y con el Padre.

Así pues, cuando el evangelista hace decir a Jesús: «El Padre y yo somos una misma realidad», o bien, «quien me ve a mí ve al Padre», nos quiere decir que el hombre Jesús, contemplado a la luz de la Pascua, se revela como más que un hombre: nos ha sido enviado como revelación y presencia de Dios mismo, del poder y del amor paternal de Dios, entre nosotros y en forma humana. Jesús, sin dejar de ser hombre como nosotros, es verdaderamente algo de Dios mismo, pertenece a Dios como cosa propia, es la manifestación de Dios mismo

en forma humana. Por eso uno ha de utilizar con referencia a Jesús el lenguaje de la identidad: «el Padre y yo somos una misma realidad»; uno y otro están en el mismo nivel de lo divino: Jesús no está sólo en el nivel creatural. Por otra parte, incluso estando en el mismo nivel divino, no se confunden simplemente, y por eso en el mismo lenguaje de identidad se implica también verdadera distinción: en el nivel divino encontramos a Dios-como-Padre que se manifiesta y se hace presente en Dios-como-Hijo. Dios no es algo cerrado sobre sí mismo, es algo comunicado, dado. En la frase que comentamos, la dualidad de sujetos —«el Padre y yo»— y el verbo en plural —«somos»— expresa una verdadera dualidad y distinción en el mismo nivel divino, en el ser de Dios. Por otra parte, el predicado de la frase —«una misma realidad», «*unum*», en neutro— expresa lo que después —con terminología más filosófica— se denominaría identidad de naturaleza, es decir, que los dos, Padre e Hijo, se identifican en la divinidad que les es común: el uno es la divinidad que se comunica y se da, y por eso se denomina Padre; y el otro es la divinidad total y plenamente comunicada y dada, y por eso se apellida Hijo. Sólo así se entiende por qué el evangelista puede hacer decir a Jesús que es en todo igual al Padre, que todo lo ha recibido del Padre, que no hace ni dice más que lo que el Padre quiere; y, por otra parte, Jesús puede decir «el Padre es más que yo» en el sentido de que, sin ser realmente menos que el Padre, y poseyendo como él y con él la misma divinidad, sin embargo el Hijo la tiene dada y comunicada totalmente del Padre, de manera que «el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino sólo lo que ve hacer al Padre» (Jn 5,19).

De esta forma, Jesús, presentándose como Hijo de Dios-Padre, como revelación y presencia de Dios entre nosotros, como Palabra propia de Dios mismo en forma humana, nos permite adentrarnos en la intimidad de Dios y descubrir que el Dios único es un Dios que es comunicable y se comunica con comunicación perfecta y total, y que por eso podemos denominar a Dios-Padre como principio y origen de comunicación, y Dios-Hijo como término y realidad de la comunicación divina. Todavía deberemos descubrir la realidad del Espíritu de Dios como realidad de la comunión en esta comunicación.

El Hijo entregado por el Padre

San Pablo también explica el ser y la función de Jesús en términos de «enviado» del Padre. Ya hemos hecho referencia a aquel texto de densidad extraordinaria que viene a ser como una síntesis de toda la acción de Dios para con los hombres:

«Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que se encontraban bajo la Ley y para que recibieran la filiación adoptiva. La prueba de que somos hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama Abba, Padre. De manera que ya no eres esclavo, sino hijo, y si hijo, también heredero, por querer de Dios» (Gal 4,4-7).

Vale la pena subrayar en este texto que la acción salvadora de Dios, por la que gratuitamente ha decidido hacernos hijos suyos y herederos de su gloria —más allá de la condición de súbditos o esclavos de la Ley—, se desarrolla como en dos momentos, mediante dos «misiones» desde el seno de Dios: la del Hijo y la del Espíritu. Es esta manera de actuar de Dios la que llevará a reconocer la realidad trinitaria: el Dios de la experiencia cristiana será el Dios Padre que nos ha comunicado su designio de salvación enviándonos a su Hijo, y que hace efectivo este designio enviándonos permanentemente su Espíritu.

Ahora quisiéramos, en primer lugar, examinar la manera como Pablo desarrolla la idea de la «misión» del Hijo. Pablo tiene una profunda conciencia de que el Hijo de Dios no fue enviado a nuestro mundo para ser como una manifestación maravillosa y deslumbrante de la gloria de Dios, con signos y prodigios de poder. El Hijo es enviado como signo de la solidaridad de Dios con los hombres hasta la muerte. A través de su Hijo enviado, Dios juzga y condena el pecado de los hombres, pero muestra sobre todo su amor de solidaridad para con los pecadores, sometiéndose con ellos a las consecuencias del pecado y de la muerte.

«Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado para destruir el pecado, condenó el pecado en aquella carne» (Rm 8,3).

Y todavía, en una expresión de dureza inusitada:

«A él (Jesús), que no había conocido el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en él llegásemos a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21).

Estos textos, ciertamente difíciles en sí mismos, se iluminan a partir de la consideración de otros textos del mismo apóstol sobre la manera como Jesús lleva a término su misión. En la carta a los Filipenses (2,5ss) encontramos aquella otra síntesis de la historia de la salvación que ya hemos comentado y que es en cierta manera paralela a la de la carta a los de Galacia. Allí nos dice San Pablo que Jesús,

«siendo de condición divina», no se aferró a quedarse en aquella condición, sino que «se anonadó hasta tomar forma de esclavo, hecho semejante a los hombres... humillándose y sometiéndose (a la condición de esclavo) hasta la muerte, y muerte de cruz». Tenemos aquí, expresado de otra manera, lo que Jesús es: Dios que se hace solidario con los hombres hasta tomar como ellos y con ellos «forma de esclavo» e incluso asumir lo que esto comporta, que es verse sometido a la muerte de cruz. En la carta a los Gálatas sólo se nos decía que «en la plenitud de los tiempos Dios había enviado a su propio Hijo, nacido de mujer, bajo la Ley». Aquí se explicita lo que esto implicaba: ser nacido de mujer y bajo la Ley quiere decir someterse a las condiciones de esclavitud del pecado en que de hecho viven los hombres, que lleva a la muerte. Cuando Dios, por amor y solidaridad con los hombres, sale de sí mismo y se hace semejante a ellos en las condiciones de su historia, se expone a la misma muerte infligida por los hombres pecadores.

Esto es lo que el apóstol Pablo expresa en otros lugares diciendo que el Padre, por amor a nosotros, «nos entregó» a su propio Hijo. En el Nuevo Testamento, la palabra «entregar» —en griego, *paradidonai*— presenta connotaciones casi siempre negativas. En los conocidos pasajes evangélicos en que se anuncia la pasión de Jesús se dice que éste «será entregado» en manos de los sacerdotes o de los pecadores (Mc 9,31; 10,33; Mt 17,22, etc.). Judas es «quien entrega» a Jesús (Mt 26,25; Jn 13,21). Por otra parte, el gobernador Pilato «entregó a Jesús para que le crucificaran» (Mt 27,26; Jn 19,16)¹.

Pero, cuando pasamos a los textos de San Pablo, hallamos un cambio muy significativo en este lenguaje de la «entrega» de Jesús a la muerte: mientras que, en los evangelistas, quienes entregaban a Jesús eran los sacerdotes, Judas o Pilato —diríamos: los representantes de la maldad y la pecaminosidad humanas—, Pablo nos dice que quien entrega a Jesús a la muerte es Dios mismo, su Padre; o bien nos dice que es Jesús el que «se entrega» por nosotros. Nos encontramos, pues, como ante una doble apreciación de los hechos y de sus causas: miradas las cosas sólo desde la tierra, quienes hacen morir a Jesús son los hombres pecadores. Pero si las miramos teológicamente, como desde la perspectiva de Dios, es el mismo Dios, el Padre, quien entrega a Jesús a la muerte; o bien es el mismo Jesús quien se entrega en obediencia al Padre.

1. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974, p. 342; W. POPKES, *Christus Traditus*, Zürich 1967; J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1965, pp. 266ss.; 342ss.; Id. *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1983, pp. 91ss.

Encontramos así una de las claves de la doctrina paulina de la salvación. Jesús no es sólo «enviado» desde el cielo a los hombres para predicar una doctrina de salvación o para darles ejemplo de buena vida; Jesús es «entregado» a los hombres como muestra y testimonio de la solidaridad de Dios con ellos, del amor incondicional que les profesa. No es sólo con sus palabras como Jesús nos manifiesta que Dios nos ama: es con el hecho de ser hombre como nosotros, en el hecho de que, «siendo de condición divina» e Hijo eterno de Dios Padre, se metió de lleno en nuestro mundo, se hizo en todo hombre como nosotros, dispuesto a vivir y padecer como nosotros —«tomando forma de esclavo»—, dando, eso sí, testimonio de la bondad y del amor total de Dios para con los hombres. Entonces ocurre lo que era de esperar: los hombres que quieren seguir empecinados en sus egoísmos y sus pecados rechazan a aquel hombre justo que, en nombre de Dios, presenta con obras y palabras un ideal de vida contrario a sus intereses, según el cual todos los hombres han de reconocerse hijos del mismo Padre y han de amarse y respetarse en su dignidad de hijos y hermanos. Podríamos decir que Dios Padre, en el deseo de hacernos patente que nos quiere como hijos y que nos ama como a su propio Hijo, nos da lo máximo que nos puede dar: a ese Hijo propio suyo en forma humanada, haciendo así absolutamente patente que ama a la humanidad con el mismo amor con que ama a su propio Hijo, constituido ya parte de esta humanidad. Es esto lo que San Pablo nos quiere decir en un texto capital:

«Sabemos que Dios interviene para el bien de los que le aman... A los que al principio El había conocido, les predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuese primogénito de muchos hermanos... Ante esto, ¿qué diremos? Si él está así a favor nuestro, ¿quién podrá nada contra nosotros? El que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él todas las cosas?...» (Rom 8,28-32).

La fuerza de la argumentación del apóstol está en la idea de que Dios, para mostrarnos su amor y para que reprodujéramos en nosotros la imagen de su Hijo, nos entrega aquello que es más suyo y que más quiere: su propio Hijo. No podía hacer ni entregar más. Es la máxima prueba del amor de Dios. San Pablo hace así lo que podría considerarse como comentario teológico de la muerte del Hijo de Dios en la cruz, y singularmente de la extraña palabra que allí pronunció cuando dijo: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Desde los mismos orígenes del cristianismo, la idea de que el Hijo de Dios muriera en la cruz, o que el Hijo de Dios pudiera sentirse abandonado por Dios Padre, era causa de escándalo, y se buscaban interpretaciones que mitigaran estas duras expresiones, que parecían incompatibles con

la absoluta soberanía de Dios y sus atributos de impasibilidad e inmortalidad. A pesar de todo, la conciencia cristiana vio en el misterioso suceso de la cruz el momento de la máxima revelación del Dios cristiano: un Dios que, aunque impasible, inmutable e inmortal en sí mismo, es decir, *de ninguna manera sometido por necesidad extrínseca* a las limitaciones del sufrimiento y de la muerte, *puede autodeterminarse, por libre y gratuita decisión de amor, a sufrir y morir en una naturaleza humana hecha suya propia*. Dios se revela entonces no como el que de ninguna manera puede padecer y morir, sino como aquel que, sin estar sujeto a la necesidad de padecer y morir, puede, si así lo determina, padecer y morir por amor. Esta es la gran revolución que el cristianismo introduce en el concepto de Dios postulado por la metafísica griega: el Dios cristiano no es el Ser Impasible e Inmortal, sino el Amor soberano y libre, capaz no sólo de mostrar su solidaridad con los hombres asumiendo como suya una naturaleza humana, sino de padecer y de morir en la naturaleza humana que ha asumido. No es extraño que hubiera gran resistencia en admitir esta singular concepción de Dios: casi todas las primitivas herejías cristológicas y trinitarias —docetismo, adopcionismo, arrianismo, nestorianismo— no fueron más que formas de explicar la realidad de Jesús sin tener que llegar a admitir que en él se tuviera que hablar del padecimiento o de la muerte de Dios. Pero la verdadera tradición cristiana, fiel al Nuevo Testamento y, sobre todo, a San Pablo, rechazó, a veces con gran dificultad y esfuerzo, estas interpretaciones. Y finalmente admitió sin reparos: «*Unus de Trinitate passus est in carne*»: uno que pertenece a la misma Trinidad es quien ha sufrido en carne humana².

La teología de la cruz, tal como la presenta San Pablo, nos obliga a revisar los conceptos —provenientes de la metafísica— relativos a la inmutabilidad e impasibilidad de Dios. La cruz de Jesús nos revela las profundidades de Dios más allá de lo que parecían postular la metafísica y la conciencia religiosa natural. El teísmo metafísico o natural dice que Dios no puede sufrir, no puede morir. El argumento metafísico supone que, si Dios estuviera verdaderamente sujeto al sufrimiento, Dios ya no sería plenamente autosuficiente y absoluto: estaría sujeto a algo o a alguien que le podría hacer sufrir y que, en este sentido, estaría por encima de él. Un Dios sufriente ya no sería Dios. En esto la metafísica teísta viene a corroborar lo que parece una exigencia irrenunciable de la religiosidad natural: los hombres, siempre

2. Después de diversas controversias, esta fórmula fue finalmente aprobada en tiempos del Papa Juan II (año 535), así como también la fórmula equivalente: «*Deus vere carne passus*»: Dios ha sufrido verdaderamente en su carne; cf. DENZINGER-BANWART, *Enchiridion Symbolorum*, n° 401.

aplastados bajo sus sufrimientos, a causa de las contradicciones y de la angustia de su frágil existencia y, sobre todo, por la perspectiva de la muerte, buscan un Dios autosuficiente, capaz de liberarles de aquellas angustias y limitaciones; y por eso proyectan un Dios caracterizado sobre todo por los atributos de la autosuficiencia, la omnipotencia, la inmutabilidad, la impasibilidad, la inmortalidad. Los dioses de las religiones son siempre, como los dioses de Homero, «los felices», «los inmortales», contrapuestos así a los pobres hombres, siempre desgraciados y mortales. Los hombres quieren un Dios de poder que les libere de sus debilidades, y no quieren oír hablar de un Dios solidario de los hombres en su debilidad: de ninguna manera pueden concebir que Dios se pueda manifestar como débil con los hombres y como los hombres³. San Pablo tiene plena conciencia de que la revelación de Dios en la cruz es «una locura»:

«La predicación de la cruz es estupidez para los que se pierden; pero para los que se disponen a la salvación, para nosotros, revela la fuerza de Dios... Los judíos piden señales (del poder de Dios) y los griegos buscan «sabiduría (explicando a Dios como impasible). Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los paganos. Pero para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios...» (1 Cor 1,18-24).

La singularidad del Dios cristiano estriba en que su «fuerza» no se manifiesta como poder dominador, sino como amor fiel que se entrega totalmente a su criatura, en solidaridad y respeto totales, incluso con la posibilidad de ser rechazado por ella en una «muerte de cruz» ignominiosa y «absurda». Al Dios cristiano le interesa más mostrarse como Amor que como Poder; mejor dicho, le interesa mostrar sobre todo el poder de su amor —San Pablo habla de «la sobrebundancia de su gracia» (Rom 5,20; Ef 1,8; 1 Tim 1,14)—, que le hace dispuesto a dejar que algo muy suyo, su mismo Hijo, se haga

3. J. MOLTMANN (*El Dios crucificado*, cit., p. 301) ha explicado la función liberadora de la revelación de Dios en la cruz: «Con ello la fe cristiana opera, a nivel psicológico-religioso, la liberación de las proyecciones infantiles de necesidades humanas sobre la riqueza de Dios, y de la impotencia humana sobre la omnipotencia de Dios, así como del desamparo humano sobre la responsabilidad de Dios. Esa fe libera de las figuras paternas divinizadas con las que el hombre quiere conservar su niñez. Libera del temor implicado en las concepciones políticas de omnipotencia con que los poderosos de la tierra pretenden legitimar su señorío, haciendo crear complejos de inferioridad a los privados de poder, y mediante los cuales los desvalidos compensan soñadoramente su impotencia. Libera de la determinación y dirección ajenas, que almas miedosas aman y odian al mismo tiempo...».

hombre y muera a manos de los hombres, en prueba de su amor para con ellos. Esta es la máxima manifestación posible de aquello que Dios quiere que aparezca como su característica más propia: *la fidelidad en la solidaridad y el amor sin condiciones, aunque en esta fidelidad halle la muerte*. Y, paradójicamente, descubrimos aquí el máximo triunfo de Dios, que queda patente cuando, después de no haberse ahorrado nada, ni la vida de su propio Hijo, se manifiesta como Amor que no puede morir; porque, después de que en la cruz se han agotado todas las posibilidades de la maldad humana y toda la fuerza de la muerte, el Hijo de Dios sigue viviente —resucitado por la fuerza del amor del Padre— y sigue siendo principio de amor y de vida, por la fuerza y la gracia del Espíritu vivificador que nos envía.

El cristianismo ha de hablar, pues, sin reticencias de la «muerte de Dios» como máxima revelación del ser de Dios como amor. No de aquella hegeliana «muerte de Dios» concebida como una metafísica necesidad del Absoluto de realizarse en su contrario —el famoso «viernes santo especulativo»—, ni, menos todavía, hablamos de la versión nietzscheana del mismo tema —tan cantada en nuestros tiempos por pseudoteologías progresistas y críticas— por la que Dios habría muerto en aras de la afirmación de la «voluntad de poder» del sujeto humano. Dios no muere ni por pura necesidad intrínseca y metafísica ni por pura voluntad de los hombres que puedan eliminarlo como un estorbo, sino por su libre autodecisión y autodeterminación de amar a los hombres en su realidad concreta, histórica y pecadora. Dios muere porque, en su decisión gratuita de amar a los hombres, primero les crea como sujetos de libertad y de responsabilidad en el amor —y, por tanto, también de posible irresponsabilidad— y se hace luego, por amor, solidario de la historia humana, aunque en ella se manifieste la irresponsabilidad de los hombres que rechazan el amor de Dios y le hacen morir, al menos hasta donde los hombres pueden hacer morir a Dios, es decir, en su forma humana y mortal⁴.

El hablar cristiano de la «muerte de Dios» no ha de aguararse en interpretaciones más o menos docetas, que, para salvar el principio filosófico —no bíblico— de la absoluta impasibilidad de Dios, sólo admitirían que Dios padeció «en apariencia», o «sólo en su naturaleza humana». Ciertamente, Dios no habría padecido sufrimiento y muerte humana si no hubiera asumido una naturaleza humana capaz de padecer

4. Hace unos años, la denominada «teología de la muerte de Dios» produjo abundante literatura sobre este tema. Últimamente ha hecho un buen discernimiento de lo que podía haber de verdadero valor teológico en aquella corriente E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Salamanca 1984, cap. I.

y de morir. Pero no sería cristianamente correcto decir —como a menudo se ha dicho— que Dios sólo sufrió en su humanidad, mientras que su divinidad había de permanecer necesariamente inafectada por el sufrimiento. Esto implicaría un dualismo cristológico totalmente contrario a la doctrina de la unidad personal del Cristo, definida en el Concilio de Calcedonia. No es «la humanidad» de Cristo el sujeto de sus padecimientos y de su muerte, sino la persona de Cristo, Dios-hombre. También la divinidad, encarnada en la naturaleza humana y formando con ella una única persona, com-padece con ella los sufrimientos y la cruz. Así como la divinidad, al encarnarse, es verdaderamente afectada por la historicidad de Jesús, de manera que hay que decir que la historia humana de Jesús es la historia de Dios entre nosotros, así también los sufrimientos de Jesús afectan a su divinidad y son verdaderamente «sufrimientos de Dios»⁵.

Desde esta perspectiva podremos captar toda la profundidad de la revelación del ser de Dios que nos es dada en la cruz de Jesús. Seguramente, como ya hemos insinuado, el momento más patético de la pasión es aquel en que Jesús llega a exclamar: «Dios mío ¿por qué me has abandonado» (Mc 15,34). De ninguna manera hay que atenuar la dureza de esta expresión subrayando que sólo se trata de una exclamación de un antiguo salmo que Jesús repite; ni se puede admitir que Jesús pronunciara aquellas palabras sólo «como hombre», excluyendo que como Hijo de Dios pudiera sentirse abandonado de Dios. Estas palabras las pronuncia el Hijo de Dios, no sólo la humanidad de Jesús, dirigiéndose a su Padre en aquella hora suprema. No son palabras de rebelión o de queja, pero sí son palabras que expresan todo el dolor y toda la angustia del Hijo de Dios al encontrarse con las consecuencias de la «misión» que había recibido del Padre, y que El había aceptado, de hacerse plenamente solidario por amor con los hombres pecadores. Expresan las consecuencias de «dejar la condición divina y tomar forma de esclavo... en obediencia —a la misión divina y a la condición de esclavo— hasta la muerte» (Flp 2,5ss). Expresan, de otra forma, lo que Pablo dirá: que Dios «no escatimó —o, según otra traducción, no perdonó— ni a su propio Hijo» (Rom 8,35), en-

tregándolo a los hombres por amor a los hombres. En este sentido, el Hijo de Dios puede decir que ha sido abandonado del Padre, ya que ha sido «entregado a manos de los hombres» pecadores (Mt 17,21).

Esta palabra —como síntesis de lo que significa toda la pasión de Jesús— contiene una singular revelación de la intimidad de Dios. Dios Padre, por amor a los hombres, les entrega lo que más ama, su propio Hijo. Hablando al estilo humano, podríamos llegar a decir que ama tanto a los hombres como a su Hijo; más aún, que parece amar más a los hombres que a su propio Hijo, ya que está dispuesto a dejar que su Hijo sufra el dolor y la angustia de la muerte para dar la máxima prueba de amor a los hombres. Cuando los pecadores al pie de la cruz se burlan de él diciendo: «ya que se proclamaba Hijo de Dios, que venga Dios a salvarle» (Mt 27,43), Dios no vino a salvarle, al menos de momento. En la cruz, Jesús es verdaderamente abandonado de Dios, y así aparece a los ojos de los hombres. Es verdad que este abandono no será la palabra definitiva de Dios, ya que Dios resucitará a su Hijo «al tercer día»; pero era preciso llevar la prueba de amor hasta el final, hasta la muerte. En la cruz, Dios-Padre abandona real y verdaderamente a Dios-Hijo, aunque este abandono no sea definitivo. Cuando, con la muerte, los hombres hayan hecho todo lo que podían contra Dios —contra el Padre que les ha entregado a su propio Hijo—, Dios manifestará, resucitando a su Hijo, que el amor con que le amaba y nos amaba no podía ser destruido por la muerte. En la muerte y en la resurrección del Hijo se manifiesta el máximo triunfo del amor de Dios para con su Hijo y para con nosotros, sus hijos adoptivos: un amor capaz de pasar por la muerte, pero capaz también de triunfar sobre la muerte. El amor del Hijo para con el Padre es tan grande que está dispuesto a morir para complacerle (cf. Mt 3,17; Heb 10,7); el amor del Padre para con los hombres es tan grande que está dispuesto a «padecer» él mismo la muerte de su Hijo amado. Dios Padre «no escatima» lo que más ama, a su propio Hijo. Y Dios-Hijo está dispuesto a «complacer» y «obedecer» al Padre en común voluntad de solidaridad y compasión para con los hombres. De esta manera, verdaderamente paradójica, la cruz revela a la vez la máxima distinción entre el Padre y el Hijo —hasta el punto de que el Padre abandona al Hijo y el Hijo se siente abandonado del Padre— y la máxima comunión entre los dos, porque en este abandono se manifiesta la plenitud del amor que mutuamente se tienen. Dicho de otra manera, en la cruz es donde más claramente se nos manifiesta —*ad extra*— la profundidad del misterio de la vida trinitaria de Dios: Dios Padre se manifiesta verdaderamente distinto y contrapuesto a Dios-Hijo, hasta el punto de que puede hablarse del abandono de uno por el otro. Y al mismo tiempo, Dios-Padre y Dios-Hijo permanecen en perfecta comunión de amor, por el Espíritu de amor en que se realiza la vida divina. Dicho con otras

5. Esta cuestión del sufrimiento de Dios se hallaba en el trasfondo de las grandes controversias cristológicas del siglo V. Modernamente, fue retomada con gran vigor por Karl RAHNER, de quien puede verse, por ejemplo, *LThK* IV, Freiburg 1959² pp. 205-206; *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, pp. 165-186. También, M. LOHRER, *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 256ss. y 332ss.; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, cit., pp. 320ss. Yo mismo he resumido el pensamiento a este respecto de diversos autores (X. Zubiri, N. Berdiaeff, K. Rahner, H. Mühlen) en el artículo «La inmutabilidad de Dios a examen», en *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977), pp. 111-136.

palabras: la teología paulina de la cruz exige a la vez identidad y distinción entre el «Dios-que-entrega» —el Padre—, el «Dios-que-es-entregado» —el Hijo— y el «Dios-que-es-comunión» en la misma entrega y separación —el Espíritu⁶.

La cruz de Jesús es, pues, un acontecimiento trinitario que no afecta sólo a la humanidad de Jesús, sino que afecta a la realidad trinitaria de Dios, la realidad de «Dios-como-amor». Por eso en el acontecimiento que manifiesta la grandeza del amor de Dios para con nosotros se manifiesta a la vez la grandeza del amor de Dios en sí mismo, en la comunión intratrinitaria. En la «economía» —como dicen los Padres griegos— del amor de Dios para con los hombres se manifiesta el amor intratrinitario que es la vida «inmanente» de Dios. La cruz la sufren —libre, pero realmente— las tres personas trinitarias. El Padre sufre por tener que abandonar al Hijo a la muerte; el Hijo sufre, con su muerte física, sentirse abandonado del Padre; el Espíritu sufre la violencia que la malicia pecadora de los hombres introduce en la comunión intradivina que sustenta. El reverso de esto es que el triunfo de Dios, la resurrección de Jesús, es también obra de las tres personas: el Padre finalmente resucita a Jesús, y el Hijo triunfa en la resurrección, en la que se manifiesta el poder del Espíritu de amor que les une de manera invencible. Una vez más, en la «economía» de Dios se manifiesta la profundidad de su ser «inmanente».

A modo de recapitulación de todo lo que acabo de decir, ofrezco algunos párrafos de la obra de W. Popkes sobre la entrega de Cristo:

«Que Dios entrega a su Hijo es una de las afirmaciones más inauditas del Nuevo Testamento. Hemos de tomar “entregar” en su sentido fuerte, sin atenuarlo como un equivalente de “enviar” o de “hacernos don”. Aquí ha sucedido realmente lo que no le fue necesario a Abraham realizar (cf. Rom 8,32). Cristo fue entregado por el Padre, en un designio consciente, al destino de la muerte: Dios le abandonó a los poderes de la destrucción, a los hombres y a la muerte. Expresándolo con toda fuerza, a la manera de la dogmática antigua, podríamos decir que la primera persona de la Trinidad ha sacado fuera a la segunda y la ha aniquilado. Esto hay que compararlo con lo que dice Pablo en 2 Cor 5,21: “A Cristo Dios lo ha hecho pecado”; o en

6. Entre los autores que recientemente han tratado de esta manera el misterio trinitario, pueden verse: H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1970; Id., *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes*, Paderborn 1963. Además, las obras ya citadas de W. POPKES y J. MOLT-MANN. Este último ofrece un resumen claro y sintético de su punto de vista en *Trinidad y Reino de Dios*, cit., pp. 96-99.

Gal 3,13: “lo ha hecho maldición”. Los pecadores habían estado abandonados de Dios (Rom 1,24ss): así lo ha sido Cristo...

Desde el punto de vista de la historia de las religiones, la afirmación de que Dios entrega a su propio hijo no tiene paralelo... Que Dios “envíe” su propio Hijo al mundo es algo que cualquier hombre religioso podrá admitir fácilmente, en el gnosticismo o en cualquier sistema religioso, ya que la posibilidad de intervención de la trascendencia en el más acá es un postulado de toda religión. Pero el salvador ha de aparecer como vencedor, no como vencido. Por el contrario, la fe cristiana subraya que Dios se esconde en lo que es contrario a Dios... Nos hallamos ante una concepción verdaderamente teológica, es decir, ante algo diametralmente opuesto a las maneras de pensar del hombre natural...

Sólo la doctrina trinitaria nos proporciona el marco adecuado para poder comprender las expresiones bíblicas que nos hablan de la entrega de Dios o de la autoentrega de Cristo. Aquí se han de mantener dos principios reguladores: por una parte, hay que rechazar la idea de un conflicto intratrinitario; por otra, no hay que caer en un puro patripasianismo. Por eso hay que subrayar, por una parte, la unidad entre el Padre y el Hijo, que implica unidad de voluntad; pero, por otra, hay que subrayar la distinción de personas. El resultado será que todo el peso tendrá que recaer en la autoentrega de Cristo. Por eso el Nuevo Testamento tiende a esta expresión cristocéntrica de la entrega (Gal 2,20; Ef 5,2 y 25): se manifiesta así la preocupación teológica legítima de mantener el anonadamiento divino hasta la muerte sin tener que afirmar la simple muerte de Dios⁷.

El Cristiano ante el Dios entregado

Esta manera de concebir las relaciones de Dios con los hombres determina cómo han de ser, después del advenimiento de Cristo muerto y resucitado, las relaciones de los hombres con Dios. La muerte y resurrección de Jesús son testimonio de la paradójica actitud de Dios para con los hombres. Por una parte, y sobre todo, Dios permanece fiel en su amor, en su misericordia, en su voluntad de salvar: la máxima prueba de esta fidelidad en el amor es la entrega de su propio Hijo. Por otra parte, Dios ha de manifestar necesariamente su rechazo del pecado y de la iniquidad humanas —lo que San Pablo denomina la «ira de Dios» (Rom 1,18)—, que llegan a hacer morir a su propio Hijo, enviado en oferta amorosa. El Padre de ninguna forma puede aprobar la muerte de su Hijo, ni se puede complacer en ella: es una

7. W. POPKES, *op. cit.*, pp. 286ss.

muerte que procede sólo de la pecaminosidad humana y que Dios sólo puede rechazar. En la cruz, Dios juzga y condena el pecado del mundo que hace morir a su Hijo, «el Justo», y con este juicio interpela definitivamente a los hombres para que no quieran ya seguir matando al Justo, sino que quieran entrar en la relación amorosa que aquel Justo venía a ofrecer, viviendo ya como hijos de Dios y como hermanos unos de otros.

En la cruz, Dios, condenando el pecado de los hombres que matan al Justo, condena todos los pecados de los hombres que a lo largo de toda la historia humana han matado o extorsionado a los justos y desvalidos de la tierra. Pero, al mismo tiempo, dando a los hombres la suprema prueba de la fidelidad indefectible de su amor, Dios ofrece a los hombres el único camino de salvación: convertirse del pecado y la injusticia que matan al justo y entrar por el camino de la filiación en la fraternidad y la justicia, donde hay vida verdadera. En la cruz se revelan con toda su crudeza los caminos de muerte que siguen los hombres; pero todavía más se revela el camino de vida que Dios nos ofrece. La salvación del hombre estará en asumir el juicio de Dios contra el pecado y la injusticia que hace morir —y esto implicará convertirse del pecado y rechazar toda forma de injusticia—; y estará también en acogerse al amor gratuito de Dios, que nos ama tanto que nos ha entregado a su propio Hijo para que vivamos como hijos en la fraternidad. Por eso, en el día del supremo juicio sólo habrá un criterio para juzgar: «Lo que habéis hecho a uno de mis hermanos más desvalidos a mí me lo habéis hecho» (Mt 25,40). En la cruz se manifiesta la máxima identificación amorosa de Dios con los hombres —hasta morir por ellos— y el máximo juicio de Dios contra los hombres —que pueden llegar a matarlo. Por eso, desde entonces ya sólo tenemos un criterio para juzgar del valor de nuestra existencia ante Dios: ¿estamos en el lado de los que ultrajan y matan al Hijo de Dios ultrajando y matando a los hijos de Dios, con los que aquél se identificó, o estamos en el lado de los que aman y fomentan la vida de los hijos de Dios, con los que Dios mismo se identifica? Aquí podemos ver cómo «amar-nos unos a otros como él nos ha amado» no es sólo un precepto moral: es más bien la esencia misma de nuestra relación con Dios, identificado con los hombres en la cruz de Jesucristo.

11

Dios Salvador revelado en la efusión de su Espíritu

La culminación de la Pascua

La revelación de Dios no concluye con el envío y entrega de su propio Hijo como prenda de su incondicional amor de solidaridad con la humanidad que sufría las consecuencias del pecado. Ni siquiera se acaba con el triunfo de Dios, que, cuando los hombres pecadores hacen morir a su Hijo, muestra que su amor es más poderoso que la malicia humana y lo resucita. La revelación de Dios prosigue con la efusión de su Espíritu en el mundo, que continúa y actualiza permanentemente la obra de Jesús; que es capaz de transformarnos, de pecadores y enemigos de Dios, en hijos semejantes al Hijo; capaz de hacernos vivir «con los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (Flp 2,5), que son los sentimientos de plena y rendida filiación para con Dios-Padre y de comprometida fraternidad para con los hombres.

Por eso en los escritos del Nuevo Testamento se da una importancia tan capital a la acción del Espíritu de Dios entre nosotros. El relato que encontramos al comienzo de los Hechos de los Apóstoles sobre la efusión del Espíritu a la primera comunidad tiene como el valor de presentación inaugural y paradigmática de lo que había de ser en adelante la vida de los cristianos. Una vida de hombres transformados por la fuerza del Espíritu de Dios, los cuales, aunque vienen de distintas procedencias y hablan lenguas distintas, se entienden y

entran en una nueva forma de comunión con Dios y entre sí capaz de superar las divisiones y diferencias introducidas por el pecado. Se ha dicho que el episodio de Pentecostés es de alguna manera el reverso del episodio de la torre de Babel y de la «confusión de lenguas». Allí quedaba indicado, a partir de un antiguo mito, que el alejamiento de Dios y la soberbia son las causas de la división de los hombres, hasta hacerlos incapaces de entenderse, perdidos en rivalidades y guerras. El relato de Pentecostés viene a mostrar, por el contrario, cómo la acogida de la presencia y de la acción de Dios por su Espíritu puede restablecer la unidad y comunión humanas y puede ser principio de una forma nueva de vida.

Sin embargo, el episodio de Pentecostés, que nos narra el autor de los Hechos, no hay que tomarlo como un hecho singular, aislado y único. El autor ha querido presentar, a partir de un acontecimiento particularmente impresionante e incluso vistoso —narrado con soberbia maestría literaria—, lo que constituía la experiencia fundamental de los seguidores de Jesús después de la muerte y la resurrección del maestro. Esta experiencia era que no sólo el maestro, a pesar de haber muerto ignominiosamente, seguía viviendo «sentado a la derecha del Padre», sino también que la fuerza de Dios que en Él se había manifestado seguía operante en el mundo. La manifestación de la fuerza de Dios no se había terminado con la desaparición de Jesús del escenario terrestre; ahora se manifestaba como «Espíritu», es decir, no a través de una concreta persona humana que convivía con ellos y a la que podían ver y tocar, sino por una acción divina completamente interior que les transformaba desde dentro. Era como una nueva forma de presencia de Dios, en continuidad con la presencia divina que habían descubierto en Jesús.

Que Pentecostés no representa un hecho puntual y único lo constatamos viendo cómo el Nuevo Testamento nos habla en otros diversos momentos de la efusión o donación del Espíritu a la comunidad. Hay como diversos «Pentecostés». Subrayemos cómo el Evangelista Juan sitúa la efusión del Espíritu el mismo día de Pascua: en la primera manifestación de Jesús resucitado a los discípulos, les dice:

«Paz a vosotros. Tal como me ha enviado el Padre, así os envío a vosotros. Dicho esto, exhaló su aliento sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonareis, los pecados, les serán perdonados; a los que se los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20, 21-23).

Este texto tiene una clara intención teológica. La efusión del Espíritu es parte del acontecimiento pascual: es como el complemento necesario y natural de la resurrección de Jesús. Jesús continúa su obra

salvadora enviando a los apóstoles con el mismo encargo que a él le había confiado el Padre. Como Dios había actuado en la historia humana a través de Jesús de Nazaret, ahora Dios sigue actuando en la historia por la fuerza del Espíritu otorgado a los seguidores de Jesús. La manifestación más inmediata de esta acción del Espíritu es el perdón de los pecados: es así como el Espíritu hace efectiva la salvación anunciada por Jesús.

El autor de los Hechos de los Apóstoles, atento siempre a presentar su teología en forma narrativa, que contrasta con la manera sintética de Juan, ofrece una perspectiva teológica en el fondo idéntica. En el escenario de la despedida del Señor, antes de su ascensión definitiva, hace que los discípulos pregunten: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Israel?». Y Jesús les contesta: «No es cosa vuestra conocer el tiempo fijado por el Padre... Pero con la venida del Espíritu Santo sobre vosotros recibiréis fuerza y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y de un extremo al otro de la tierra» (Hech 1,6-8). El Reino viene por la fuerza del Espíritu que los discípulos han de esperar como «promesa del Padre» (Hech 1,4) y por el testimonio de Jesús que han de dar confortados con aquella fuerza. Jesús se va, pero queda con nosotros su Espíritu, que hace realidad el Reino que los discípulos habían esperado, aunque, eso sí, de una manera completamente distinta de como habían imaginado. El Espíritu continúa y lleva a término la obra comenzada por Jesús: hacernos hijos del Padre y hermanos unos de otros. De esta manera el Espíritu «da testimonio» de Jesús.

Podríamos hablar de los muchos otros lugares en que los Hechos de los Apóstoles hacen referencia a momentos de efusión y de manifestación de la fuerza del Espíritu, hasta el punto de que ha podido decirse de este libro que es como un quinto «Evangelio del Espíritu» y de su acción, que completa los cuatro evangelios que narran la acción de Jesús. Sólo me referiré a un denso pasaje que puede considerarse como «el Pentecostés de los paganos», paralelo al primer Pentecostés. Se trata del momento en que Pedro, después de ciertas vacilaciones y por indicación divina, decide entrar en la casa del pagano Cornelio —cosa prohibida a los fieles del judaísmo— para anunciarle la salvación de Jesús, a quien «Dios había ungido con el Espíritu Santo». Mientras Pedro hablaba a los allí reunidos,

«el Espíritu Santo descendió sobre todos los que escuchaban su predicación. Y los creyentes circuncidados que habían venido con Pedro se maravillaban de que incluso sobre los paganos fuera derramado con profusión el don del Espíritu Santo, porque les oían hablar en lenguas y glorificar a Dios» (Hech 10,44-46).

El Espíritu no sólo continúa la obra de Jesús en el ámbito cerrado del judaísmo, del que los discípulos no se atrevían a salir, sino que muestra el alcance universal de la salvación que Jesús ofrecía. Con esto quedaba patente que el cristianismo no venía a ser sólo una confirmación de la religiosidad legal y de los privilegios nacionales del antiguo Israel, sino la apertura hacia allí adonde las promesas apuntaban: el amor gratuito salvador de Dios para con todos los hombres, sin distinción de pueblos, de razas o de méritos legales o morales. El Espíritu es enviado a testimoniar que «Dios no hace acepción de personas y que Jesucristo es señor de todos» (Hech 10, 34 y 36).

Las raíces del Antiguo Testamento

Después de la efusión del Espíritu el día de Pentecostés, «Pedro, de pie con los once», se ve obligado a explicar a los judíos lo que estaba sucediendo, que desde fuera parecía como una exaltación de embriaguez. El tema central de su discurso en aquel momento es: «*Esto es lo que estaba anunciado ya por los profetas*»; y lo confirma con espléndidos textos del Antiguo Testamento (Hech 2, 16ss).

Si Pedro puede explicar así lo que estaba sucediendo, es porque había toda una larga tradición en la Biblia hebrea sobre lo que era la acción salvadora de Dios a través de su Espíritu. La palabra «espíritu» —en hebreo, *ruach*, traducido habitualmente al griego por *pneuma*— significaba en el lenguaje corriente «aire» o «viento», y también «soplo» o «aliento» del hombre.

«Soplo de la naturaleza y soplo del hombre son conceptos relacionados desde el principio como símbolos de vida que, en la perspectiva teocéntrica y creacionista de la Biblia, han sido inmediatamente atribuidos a Dios. Desde los primeros versículos del Génesis se habla del "Espíritu de Dios": al hombre le es comunicado de manera particular "el aliento divino". Hay como una correspondencia entre el tema de "la imagen de Dios", propio del primer relato de la creación, y el tema del "aliento de Dios", propio del segundo relato. Cuando Dios retira su espíritu o aliento, retira la vida. El aliento de Dios es la vida del hombre (Gen 6,3)»¹.

Cuando los textos más antiguos de la Biblia hablan del espíritu de Dios, parece que quieren subrayar a la vez la *presencia activa* y

la *distancia trascendente de la divinidad*. Dios no es una realidad de este mundo: permanece en su «más allá» celeste, pero actúa real y efectivamente en este mundo como *principio creador y vivificador* de todo. El salmo 104 dirá que, cuando Yahvé retira su aliento, los vivientes «expiran y vuelven al polvo de donde salieron». Pero con el aliento de Dios «renace la creación y se renueva la faz de la tierra» (v. 30).

Si el Espíritu de Yahvé es el principio de la fuerza vital de los hombres, es natural que se considere que este Espíritu se halla de una manera particular en aquellos hombres destinados por Yahvé a una tarea especial. Es así como encontramos que el Espíritu de Yahvé actúa particularmente, primero en los Jueces y Reyes de Israel, después en los profetas, y finalmente, sobre todo, ha de actuar en el Mesías, de quien se espera la restauración de Israel y el cumplimiento de las promesas. En el libro de los Jueces se hace habitual decir que «el Espíritu de Yahvé vino sobre» cada uno de los caudillos de Israel —Otniel, Gedeón, Jefté, etc.— (cf. Jue 3,10; 6,34; 11,29, etc.). La realeza de David queda establecida desde el momento en que el sacerdote Samuel «tomó el cuerno de aceite y le ungió en medio de sus hermanos. Desde entonces vino sobre David el Espíritu de Yahvé» (1 Sam 16,13). También sobre los grandes profetas, comenzando por Moisés, viene el Espíritu de Yahvé. En el libro de los Números (11,24), cuando Moisés reunió a setenta ancianos que le apoyaran, «Yahvé bajó dentro de una nube y le habló. Después tomó del mismo Espíritu que estaba sobre él y lo puso sobre los setenta ancianos; y cuando el Espíritu reposó sobre ellos, profetizaron». En otro pasaje enigmático, el profeta Elías siente que

«ante Yahvé venía un viento intenso e impetuoso que hendía las montañas... pero Yahvé no venía en el viento. Después vino un terremoto, pero Yahvé no venía en el terremoto. Después vino un fuego, pero Yahvé no venía en el fuego. Y después del fuego vino una brisa suave y tranquila. Elías, al notarla, se cubrió el rostro con el manto...» (1 Re 19,11-13).

El viento impetuoso y el fuego serán en otros momentos signos de la presencia de Yahvé (cf. Ex 19), pero aquí no son más que los signos precursores de su venida. La brisa suave expresa mejor la acción del mismo Dios, interior y espiritual, que no actúa con violencia extrínseca, pero que transforma los corazones. Después de la experiencia, Elías no puede por menos que exclamar: «Estoy absolutamente rebosante de celo de Yahvé».

Los profetas saben que la palabra y la fuerza con que hablan no procede de ellos mismos, sino de Dios. A veces dicen que es «la mano

1. G. BAGET-BOZZO, *La trinità*, Florencia 1980, p. 27. Sobre el Espíritu Santo en la Escritura, pueden verse los trabajos publicados en *Dieu révèle dans l'Esprit* («Les Quatre Fleuves», n° 9; ed. Beauchesne), París 1979; Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.

de Dios» que está con ellos (Is 8,11; Jer 1,9; Ez 3,14), y seguramente esta expresión debería considerarse como paralela a la de «el Espíritu de Dios». (Podríamos recordar que San Ireneo hablaba también del Hijo y del Espíritu como de «las manos del Padre»). Otras veces dirán que el impulso profético les llega totalmente del Espíritu de Dios (Ez 3,12; 8,3; 11,1 y 5; Zac 7,12, etc.). Los profetas saben que lo que ellos proclaman no procede de sí mismos: es el Espíritu de Dios, que les empuja a hablar y a actuar. Tenemos aquí ya una anticipación de lo que se manifestará con total plenitud en el Nuevo Testamento. Hay como dos aspectos de la revelación divina que se complementan mutuamente: Dios se revela en la Palabra y en el Espíritu. Por la Palabra, que el hombre oye y entiende, Dios da a conocer sus designios, sus sentimientos, su voluntad de salvación y de fidelidad a las promesas: es una palabra audible, sensible e incluso, hasta cierto punto, directamente comprensible. Pero, como Palabra de Dios, es una Palabra que dice más de lo que podría comprender el que la escucha; y, sobre todo, es una Palabra que no es sólo ilustrativa o nocional: es una Palabra efectiva, que hace lo que dice, que no solamente ilustra desde fuera, sino que penetra al que la escucha y le transforma interiormente. La Palabra de Dios, a pesar de ser palabra humana que se hace audible e inteligible para los hombres, es una Palabra que está totalmente cargada de la fuerza del mismo Espíritu de Dios, y por eso es capaz de arrastrar y levantar a los hombres y de transformarlos más allá de lo que por sí mismos serían capaces de concebir, de comprender y de hacer. Palabra y Espíritu expresan como los dos aspectos complementarios de la autorrevelación de Dios a los hombres: la Palabra implica la salida de Dios de sí mismo, que para llegar a los hombres accede a «abajarse», a hacerse sensible, audible y visible; la Palabra encarnada, Jesús de Nazaret, será el momento máximo de este proceso de abajamiento. Pero para que en este momento de abajamiento la Palabra siga siendo Palabra de Dios y comunique efectivamente la misma realidad divina, esta Palabra ha de ser iluminada y vigorizada con la fuerza del Espíritu de Dios, que hace que el hombre llegue a comprender y acoger al invisible más allá de lo que de sí misma daría la palabra sensible y audible. Ya en la predicación profética, pero mucho más en la autorrevelación de Dios en Jesucristo, la Palabra de Dios, «abajada» hasta revestir forma humana, necesita ir acompañada de la fuerza del Espíritu que levante a los hombres hasta comprender y acoger la sublimidad divina que en ella se esconde. Es lo que San Pablo dice lapidariamente cuando afirma: «Nadie puede decir “Jesús es Señor” si no es por el Espíritu de Dios» (1 Cor 12,3).

El Mesías y el Espíritu

Es muy natural que la manifestación definitiva del poder de Dios a través de su «Ungido» o escogido —Mesías— implique una presencia especial del Espíritu actuando en su pueblo. Una vez más, con esta concepción quedan subrayadas a la vez la distancia o trascendencia de Yahvé y la presencia efectiva y directa de su acción. El Espíritu es la fuerza de Dios mismo renovando y transformando el mundo. Sobre el Mesías «reposará el Espíritu de Yahvé» (Is 11,2; 42,1), que le ungirá «para anunciar una buena nueva a los pobres, para curar los corazones quebrantados, para proclamar a los cautivos la liberación... para pregonar un tiempo de gracia de Yahvé, el día del juicio de nuestro Dios» (Is 61,1-2). La presencia activa del Espíritu de Dios será como una lluvia que fecunda el desierto de la malicia humana (Is 32,4; 44,3). Será el día en que Yahvé «derramará su Espíritu sobre toda carne» (Jl 3,1; Zac 12,10) y dará a los hombres «un corazón nuevo y un Espíritu nuevo... que hará que caminen según sus preceptos» (Ez 36,26-27). Será como una «nueva creación» que recreará la vida donde no había más que un montón de huesos secos (Ez 37; Ps 51,17). Por la acción del Espíritu, el pueblo vuelve a reconocer a Yahvé, y Yahvé vuelve a encontrarse con su pueblo: «Ya no les esconderé más mi rostro, porque habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel» (Ez 39,29).

Jesús y el don definitivo del Espíritu (los Sinópticos)

Esta larga tradición profética, que veía la era mesiánica como la era de la presencia activa del Espíritu de Dios entre los hombres, nos permite comprender en todo su alcance la peculiar presentación que los evangelistas sinópticos hacen de Jesús y de los inicios de la predicación. En los relatos del bautismo, Jesús aparece como el hombre escogido por Dios y sobre quien «reposa el Espíritu», incluso visiblemente, en forma de paloma (Mt 3,13, par.). Lucas, el evangelista que más subraya la acción del Espíritu a través de Jesús, indicará que, después del bautismo, Jesús «fue llevado al desierto por el Espíritu» (Lc 4,1); después de las tentaciones en el desierto, «volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu» (Lc 4,14). En el discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret, Jesús se aplicará a sí mismo las palabras de Isaías —«el Espíritu del Señor sobre mí»—, y esto provocará el escándalo de sus conciudadanos (Lc 4,16ss). Cuando Jesús haga obras maravillosas contra los espíritus del mal, y sus adversarios las atribuyan a connivencia con el mismo Satanás, Mateo hará decir al maestro que, al contrario, «es por el Espíritu de Dios que yo expulso a los demo-

nios», y que eso es señal de que «ha llegado el Reino de Dios» (Mt 12,28).

No es raro, pues, que, al reflexionar sobre los orígenes de Jesús en las narraciones de la infancia, Lucas atribuya constantemente estos orígenes a la acción del Espíritu. La concepción de Jesús en el vientre de María es obra del Espíritu, que la «cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). Todos los personajes que intervienen reciben el influjo del Espíritu: de Juan Bautista se dice que «estará lleno del Espíritu Santo» (Lc 1,15); cuando María visita a Isabel, el niño que lleva en las entrañas salta de gozo y ella queda «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41). Zacarías entonará el *Benedictus* también «lleno del Espíritu Santo» (Lc 1,67); y el anciano Simeón reconocerá en el templo que ha llegado la consolación de Israel «movido por el Espíritu Santo» (Lc 2,25-27). Con todo este entretejido de referencias al Espíritu, el tercer evangelista quiere hacer patente a sus lectores que en Jesús se cumple lo que ha de caracterizar a la era mesiánica: la presencia activa del Espíritu de Dios en el mundo para la salvación de los hombres.

De manera muy coherente, el mismo Lucas, cuando pasa a escribir los Hechos de los Apóstoles, subraya que la obra definitiva de Jesús será la efusión permanente del Espíritu sobre los suyos: ésta es «la promesa del Padre que habéis oído de mí: Juan bautizaba con agua, pero vosotros seréis inmersos en el Espíritu Santo dentro de pocos días» (Hech 1,4-5). Jesús había sido sólo como una primera entrega, condicionada históricamente, del gran don del Espíritu: este don se ha de hacer ahora permanente y universal. Por eso Lucas tiene tanto cuidado en presentar los momentos más solemnes y esplendorosos de la efusión de este don, de los que ya hemos hecho mención: la venida del Espíritu sobre los primeros discípulos, el día de Pentecostés, y la venida semejante sobre los paganos en casa de Cornelio. En sendos discursos en boca de Pedro se explica bien el sentido de estos acontecimientos: por medio de su Espíritu dado a los hombres, Dios quiere finalmente cumplir las antiguas promesas y hacerse un nuevo pueblo, no bajo las antiguas estructuras políticas y legales, sino a partir de la conversión interior, que hará que los seguidores de Jesús vivan como hermanos, hijos de un mismo Padre. De esta manera, a juicio de Lucas, el Espíritu congrega a la Iglesia como una nueva comunidad de las promesas, como nueva y definitiva alianza de Dios con los hombres, como permanente fuerza de realización del Reino que Jesús había anunciado.

El Espíritu que nos transforma y nos hace hijos (San Pablo)

Podríamos decir que Lucas se interesa principalmente por el aspecto público y social de la acción del Espíritu como fuerza congre-

gadora del nuevo pueblo de Dios. Pablo, en cambio, considerará más bien la acción transformadora del mismo Espíritu en el interior de cada uno de los fieles: entrar en el nuevo pueblo de Dios implica una «conversión», una transformación interior y total del hombre, que sólo puede ser obra de la fuerza de Dios. Los que eran, a consecuencia del pecado, enemigos de Dios y enemigos entre sí han de ser transformados para que ya no sean objeto de la ira de Dios y para que sean capaces de amarse unos a otros; y esto sólo lo puede conseguir la fuerza de Dios, la «gracia» o don de Dios, la acción gratuita del mismo Dios actuando por su Espíritu en el corazón de los hombres:

«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5).

«Si vivís según la carne, moriréis; pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis. Los que son llevados por el Espíritu de Dios, estos son efectivamente hijos de Dios» (Rom 8,13-14).

Ya hemos comentado, al hablar de nuestra filiación, los textos en que el Apóstol insiste en que por la donación del Espíritu de Dios somos hijos y podemos decir a Dios: ¡Abba, Padre! Lo que ahora quisiera subrayar es que, según el Apóstol, el Espíritu no viene a prescribir una nueva «ley» —aunque fuera la más perfecta— que impusiera a los hombres como desde fuera lo que han de hacer; el Espíritu viene a *curar y transformar a los hombres desde dentro*: la fuerza y el amor de Dios se hacen realidad interior del hombre, convertido en «templo del Espíritu» (1 Cor 6,19; Ef 2,22). Cuando un hombre es poseído de esta manera por el Espíritu de Dios, su querer y el querer de Dios coinciden: el querer de Dios ya no es una imposición extrínseca, sino una opción intrínseca en libertad; y por eso el Apóstol puede afirmar: «Donde hay el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). Es así como Dios, de esclavos que éramos de la Ley y de las concupiscencias, nos hace hijos libres y nos conduce desde el temor de la esclavitud a la confianza filial libre y rendida. La libertad ya no está a merced del capricho arbitrario o del egoísmo carnal, sino al servicio del amor filial: «Si vivimos según el Espíritu, actuamos también según el Espíritu». Y si «las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, arbitrariedad, odios, discordias, envidias...», los frutos del Espíritu son «amor, gozo, paz, paciencia, bondad, fidelidad, no-violencia, templanza: en relación con todo esto no hay ley alguna», sino sólo la libre opción que viene del Espíritu (cf. Gal 5,19ss).

Es aquí donde se manifiesta la singularidad de la revelación cristiana, en la que Dios no se revela sólo como el Poder Trascendente

que desde fuera dicta la ley a los hombres (y que por eso, en definitiva, sólo sería un Dios dominador y opresor); Dios no se revela como el que impone desde fuera lo que han de hacer, sino como el que ama tanto a los hombres que se hace solidario de ellos, entra dentro de ellos para ser el bien interior del hombre, con una solidaridad que históricamente se hizo visible en la encarnación del mismo Hijo de Dios, pero que continúa y se hace permanente en la acción real del Espíritu en todos y cada uno de los que aceptan vivir como hijos de Dios. Este es el alcance de la clásica teología cristiana de la «gracia», que quiere subrayar que Dios no se nos abre sólo con una «revelación» nocional que nos mostraría lo que él es y lo que nosotros hemos de hacer, sino en una autodonación y autocomunicación de sí mismo que es comunión en su misma vida. Se es cristiano no sólo porque se acepte una determinada doctrina propuesta por Cristo, ni porque se cumpla un sistema de preceptos morales, sino porque se acepta vivir en comunión filial con la misma vida divina que el Padre ha ofrecido gratuitamente enviando al corazón de sus hijos su Espíritu.

Desde esta perspectiva se comprende mejor la tesis central de San Pablo, a saber, que la salvación viene de la fe y de la gracia, y no de nuestras obras o méritos morales. Se trata, ante todo, de acoger con fe —con confianza filial— el don gratuito del amor y la comunión de vida con Dios que él nos ofrece dándonos su Espíritu, su «gracia»; lo cual quiere decir, evidentemente, que esta acogida y esta comunión con la vida divina se han de manifestar concretamente en las «obras del Espíritu», en una conducta filial y fraterna con la que, por libre opción y convicción —y no sólo por imposición extrínseca—, nos realizamos en el gozo de la comunión.

El Espíritu de novedad en la continuidad (Juan)

Con las maneras propias de su forma de pensar, el cuarto evangelista nos propone también una doctrina en el fondo coincidente con la de San Pablo. Nos dice, efectivamente, que para entrar en el Reino de Dios es preciso «renacer del agua y del Espíritu», porque «el que ha nacido de la carne es (sólo) carne, pero el que ha nacido del Espíritu es espíritu» (Jn 3,5). Esta es la misión de Jesús: inaugurar la donación del Espíritu:

«El que ha sido enviado por Dios habla las palabras de Dios, que no da el Espíritu con limitación. El Padre ama al Hijo, y todo lo ha puesto en sus manos. Quién cree en el Hijo tiene la vida eterna» (Jn 3,34-35).

En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús se puso en pie ante la multitud y exclamó:

«Si alguien tiene sed, que venga, y que beba el que cree en mí. Como ha dicho la Escritura, brotarán de su interior ríos de agua viva. Decía esto del Espíritu que habían de recibir los que creerían en El» (Jn 7,37-39).

Lo que Jesús viene a ofrecer es la interior «agua viva», la vida divina que se haría efectiva con la donación del Espíritu. Jesús no viene sólo a «enseñar» lo que hemos de hacer, cosa que le haría autor de una nueva ley; Jesús viene a hacernos hijos, a transformarnos interiormente por obra de su Espíritu. En esto Juan y Pablo tienen una doctrina muy coincidente, aunque expresada en imágenes y lenguaje diversos.

Pero el Evangelio de Juan parece sugerir, además, nuevos aspectos referentes a la función del Espíritu en la comunidad creyente. Es bien sabido que el cuarto evangelio fue redactado en época tardía. La figura histórica de Jesús, con los años, iba quedando desdibujada. Las comunidades tenían que afrontar nuevas situaciones y nuevos problemas. Los testigos directos de la vida y de la enseñanza de Jesús habían prácticamente desaparecido. Surgían hombres que pretendían saber lo que Jesús habría dicho o hecho en las nuevas situaciones, e incluso afirmaban ser herederos de tradiciones secretas que Jesús habría dado sólo a sus más íntimos, o bien haber recibido revelaciones especiales del Espíritu para afrontar las nuevas cuestiones. Las comunidades juánicas comenzaban a sentir un problema que se hará permanente en la Iglesia: el de la necesidad de adaptación y de dar nuevas respuestas a nuevas necesidades conservando, sin embargo, la fidelidad a la revelación originaria única; se trata de la *necesaria continuidad en la real novedad*².

El evangelista presenta toda una teología del Espíritu como solución a este problema. Por una parte, la revelación de Jesús es completa y perfecta: no necesita adiciones o nuevas revelaciones. Jesús ha manifestado todo lo que hay en el seno del Padre (Jn 1,18; 7,16; 12,44; 14,24; 15,15, etc.). Por otra parte, no basta con recordar los

2. Este problema ha sido presentado de mil maneras a lo largo de la historia: necesidad de reforma moral o disciplinar, necesidad de reinterpretar la revelación en función de diversos contextos culturales, evolución dogmática, inculturación en nuevas culturas... Modernamente, J. MOLTMANN ha hablado del mismo en las páginas introductorias de su *Teología de la Esperanza* (Salamanca 1972) en la forma de dialéctica entre la «relevancia» y la «pertinencia» de las expresiones del mensaje cristiano.

hechos de la vida de Jesús o con repetir sus palabras: el sentido de Jesús y de su enseñanza ha de ser interpretado y aplicado a cada situación presente; por eso se requiere la asistencia del «Paráclito», que es como decir el «Ayudador» o el «Confortador».

«Hay muchas cosas que tendría que deciros todavía: pero ahora no podríais soportarlas. Cuando venga El, el Espíritu de la Verdad, os irá guiando hasta la verdad completa» (Jn 16,13). «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito que permanezca con vosotros para siempre, el Espíritu de la Verdad... que se quedará con vosotros y estará con vosotros. No os dejaré huérfanos» (Jn 14,16-18). «Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la Verdad que procede del Padre, El dará testimonio de mí» (Jn 15,26). «El Paráclito que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26).

La revelación de Jesús era en sí misma completa y definitiva; pero los discípulos, de momento, no podían comprender todo su alcance, y menos aún todas las consecuencias que acarrearía su aplicación a la vida de los hombres en las diversas situaciones históricas concretas. Será preciso «recordar», es decir, actualizar constantemente el testimonio de Jesús bajo la guía del «Ayudador». La «verdad completa» de la revelación de Jesús se nos irá revelando por el Espíritu que «renueva la faz de la tierra» (Ps 104,30). En este sentido, el Espíritu es «dador de vida»: por su acción permanente, Dios no es sólo una realidad lejana y extrínseca al mundo, ni Jesús es algo sólo del pasado, ni sus palabras son sólo letra muerta o condicionada a una situación histórica superada. El Espíritu es la acción de Dios siempre efectiva en el interior de los hombres: por él la revelación de Jesús se actualiza y se hace viva en cada uno de los creyentes, que participan así de una verdadera comunidad de vida. De esta manera, el Espíritu construye la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, nueva Alianza, comunidad de salvación, presencia activa del amor salvador de Dios en el corazón de los hombres.

* * *

A manera de recapitulación

La efusión permanente del Espíritu completa la autorrevelación y autodonación de Dios a los hombres en nuestra vida terrena y anticipa la plena y total comunión en lo que denominamos «vida de la gloria». Podríamos ahora intentar resumir los principales rasgos característicos de Dios tal como El se nos ha manifestado en la historia de su auto-

revelación, ya que hemos de pensar que se nos manifiesta tal como es y es tal como se nos manifiesta.

Dios se nos manifiesta como primer principio absoluto —creador, origen y fin de todo—; pero no como un absoluto de autoidentidad indiferenciada, sino como *un absoluto de iniciativa, de libertad, de comunicación, de vida, de amor*. Por eso es un absoluto que puede crear libremente y puede amar su creación y sentirse afectado por ella; lo cual implica que tiene en sí mismo, y como realidad propia y esencial, la Palabra comunicativa de sí mismo, en la que lo absoluto esencial y eterno se comunica y se expresa: una Palabra que, siendo Palabra de Dios mismo, puede convertirse en Palabra creadora por la libre decisión de poner algo fuera de sí, objeto de su libre amor.

El misterio de la creación nos revela, pues, el misterio de la comunicación libre de Dios hacia afuera, actividad divina como desarrollándose de su autocomunicación amorosa interna, esencial y necesaria. Podríamos decir que ya en la creación comienza a manifestarse la estructura interna de Dios como principio comunicativo y amoroso. San Juan lo resumió insuperablemente: en el principio no hay el Absoluto incomunicado e incommunicable; «en el principio hay la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios, y por ella han venido a existir todas las cosas» (Jn 1,1-3).

Pero el misterio de la comunicación de Dios se revela más plenamente en el acontecimiento de la encarnación: el Absoluto no sólo se puede comunicar amando y haciendo que exista algo fuera de sí, distinto de Dios mismo. El Absoluto puede hacer realidad suya propia lo que él había constituido como realidad distinta de sí mismo. El mismo, por su Palabra encarnada, puede entrar en las condiciones de finitud y temporalidad; el hombre finito y temporal, Jesús de Nazaret, puede ser presencia y comunicación histórica de Dios mismo: «el que era de condición divina» puede «anonadarse tomando forma de esclavo» (Flp 2,6-7). El que es esencialmente infinito, eterno, impassible, puede hacerse libre y amorosamente finito, temporal y pasible. Dios no está como circunscrito y cerrado en su infinitud y eternidad auto-suficiente, sino que puede hacer suya una realidad humana, finita y temporal, de manera que la humanidad y la historia concreta de Jesús pueden decirse verdaderamente humanidad e historia del Dios infinito, intemporal y eterno. En Jesús de Nazaret se manifiesta, pues, la soberana libertad de Dios, que, siendo esencialmente absoluto, infinito y eterno, puede autodeterminarse y autocomunicarse a la finitud y a la temporalidad. Dios no es sólo el Infinito, el Eterno y el Impasible, sino el Infinito que puede libremente hacerse finito, el Impasible que puede libremente hacerse pasible, de manera que la finitud, la tem-

poralidad y la pasibilidad pueden decirse también atributos propios de Dios, en los que se realiza en su libertad soberana³.

Pero la última profundidad del ser de Dios revelado en su actuación en este mundo no se descubre más que a partir de la efusión del Espíritu. El Espíritu es la donación libre a los hombres de la vida misma de Dios, que es una vida de comunicación total de ser consumada en el amor y como amor. Por eso Dios no sólo no aplasta al hombre con la infinitud de su potencia divina, sino que es quien sustenta y abre las posibilidades de libertad y de realización del ser humano, que por la fuerza del mismo Espíritu de Dios deviene verdaderamente «participante de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), destinado, como hijo de Dios, a participar del gozo pleno y eterno de Dios. La donación del Espíritu sella y consume así la alianza de Dios con el hombre, que era el proyecto inicial de Dios. La afirmación de Dios, lejos de disminuir el ser del hombre, revela, por el contrario, la máxima dignidad y las máximas posibilidades del hombre como ser amado de Dios, y por eso constituido, en libertad y responsabilidad, como hijo de Dios. Todo hombre resulta así como cargado de un valor absoluto que le hace digno de amor y de respeto, ya que es Dios mismo el que le ama y le respeta. «Lo que hagáis a uno de estos a mí me lo hacéis». (Dios, identificado así con el hombre, dado al hombre en el Hijo y en el Espíritu, no sólo no resulta una realidad alienadora y aplastante, sino que constituye el fundamento de la dignidad absoluta del hombre —de todo hombre—. En Jesús, Dios se ha querido identificar con todos y cada uno de los hombres: por el Santo Espíritu de amor, Dios les quiere hacer entrar en comunión con su vida. Por eso todo hombre ha de ser respetado con el respeto absoluto que merece el mismo Dios. Y por eso todo hombre tiene la exigencia y la esperanza de realizar su vida con la plenitud de sentido que tiene la misma vida de Dios que le ha sido libre y generosamente comunicada.

3. Esto ya lo había expresado admirablemente TERTULIANO, a finales del siglo II, argumentando contra los que negaban que Dios pudiera ser a la vez finito e infinito: «Tú niegas que Dios se haya podido convertir realmente en hombre, de manera que naciera en la carne y se hiciera corporal, porque Dios es infinito, y el que es infinito ha de ser inmutable. Mudarse en otra cosa implicaría limitarse. Donde no hay límite, tampoco hay mutación posible. Te replicaré que esto es así en las cosas mutables, que, al cambiarse, pierden su estado previo... Pero en Dios no es así... ya que Dios se distingue de todo lo demás precisamente en el hecho de que es libre de hacerse algo distinto sin dejar de ser el que es. De otra forma, Dios sería como una más de las cosas, que, al mudarse, dejan de ser lo que eran...» (*De Carne Christi*, 3: PL 2,757).

Por otra parte, esta generosa autocomunicación de Dios a los hombres a través de su Hijo y de su Espíritu es lo que manifiesta las más hondas profundidades del mismo ser de Dios. Dios no es el Trascendente incommunicable, sino el Amor y la Vida que, aunque plenamente autosuficiente, es capaz de amar y dar vida incluso fuera de sí mismo y de entrar en total comunión y donación al objeto de su amor. La conciencia cristiana deberá meditar mucho todavía sobre todo lo que esto significa, y seguramente no acabará de captarlo jamás. Pero ya no podrá renunciar a la palabra de Juan como expresión suprema de la revelación divina: «*Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído. Dios es amor, y el que está en el amor está en Dios*» (1 Jn 4,16).

IV
La autorrevelación de Dios
acogida y proclamada
por la Iglesia

La fe de la Iglesia primitiva

Hemos subrayado que la autorrevelación de Dios es esencialmente *histórica*. El primer acto revelador de Dios es su acto creador, que es a la vez el comienzo de la historia, es decir, el inicio de la realización del designio divino de promover la vida humana como una vida en responsabilidad y con sentido hacia la comunión total con Dios, libremente acogida desde las condiciones históricas concretas —de interrelación en el espacio y en el tiempo— que el hombre vive en este mundo. Este designio divino se va confirmando a través de las distintas etapas de la revelación positiva: promesa, alianza, plenitud revelatoria de Cristo, presencia actuante del Espíritu... Es preciso subrayar que esta revelación de Dios en la historia humana ha de ser acogida, por eso mismo, *históricamente*. Quiero decir que los hombres sólo pueden acogerla desde su situación histórica concreta, con las posibilidades y condicionamientos intelectuales, culturales, sociales, etc. propios de cada momento histórico. Se trata de una revelación *sustancialmente única y permanente* —se revela siempre el mismo Dios, siempre «fiel» en su designio de comunión amorosa con los hombres—, pero *extraordinariamente múltiple y diversa* en sus formas, según las diversas condiciones y situaciones en que se encuentra el hombre. (Y esto lo hemos de entender no sólo de la revelación privilegiada de que fue objeto el pueblo de Israel, sino de todo lo que puede haber de revelación de Dios en las formas más auténticas de las religiones y del pensa-

miento de todos los pueblos¹). El autor de la Carta a los Hebreos lo expresa de manera insuperable cuando comienza: «Muchas veces y de muchas maneras había Dios hablado en otros tiempos a los padres por medio de los profetas, y a nosotros, en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo, a quien ha constituido heredero de todas las cosas, por el cual también hizo el mundo» (Heb 1,1-2).

La revelación de Dios en Jesús es, como ya hemos explicado, la plena, total y definitiva revelación de Dios, porque Jesús es la misma Palabra y Comunicación de Dios, la única, total y exhaustiva Palabra igual a Dios mismo: todo lo que es Dios se nos comunica a nosotros en Jesús, y Dios no podría comunicarnos ya más de lo que nos ha comunicado en Jesús.

Pero esto no quiere decir que la misma Palabra de Dios comunicada en Jesús no haya de ser acogida también históricamente por nosotros, y que esta acogida no se haya de hacer según nuestros condicionamientos históricos. Precisamente por esto decíamos que Jesús prometía la acción continuada de su Espíritu, que nos recordaría lo que El nos había dicho y nos iría conduciendo hacia la verdad completa. La Iglesia, asistida por el Espíritu —y cada uno de los cristianos en la Iglesia—, va adquiriendo siempre de nuevo una más adecuada comprensión de la revelación de Dios en Jesucristo, y procura confesarla y expresarla de la mejor manera que sabe y puede, con las palabras y con la vida, según las posibilidades y condicionamientos de cada momento.

Por eso, aunque la revelación ha sido concluida de manera definitiva por Cristo, la comprensión, la expresión, la interpretación y la aplicación vivientes de esta revelación, de la manera más adecuada a cada momento, nunca estarán concluidas. Cada generación, cada pueblo, cada Iglesia particular y cada fiel personalmente tendrán que intentar comprender, expresar y confesar con palabras y con hechos, según las propias posibilidades de pensamiento y de actuación, lo que es Cristo y la revelación de Dios que él nos trae. Este proceso comporta, evidentemente, dificultades, pero es ineludible, dado el carácter histórico de nuestra existencia individual y social, que Dios —autor de la misma— respeta. Puede ser tan funesto fijar la revelación en una

1. El Concilio Vaticano II reconoce el valor salvífico de la actitud de aquellos que «en medio de sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, los cuales no están lejos del mismo Dios, puesto que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas [Act 17,25-28], queriendo, Salvador como es, que todos los hombres se salven» (*Lumen Gentium* 16). Por eso el mismo Concilio promulgó una declaración especial (*Nostra Aetate*) sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.

expresión e interpretación que ya no sería plenamente viva y significativa en el contexto mental y vital en el que se vive (lo que tienden a hacer los grupos denominados fundamentalistas o tradicionalistas) como lanzarse irresponsablemente a nuevas expresiones e interpretaciones que quizá ya no mantendrían suficientemente la esencial referencia a la originaria Palabra reveladora, o llegarían a formulaciones unilaterales y particularistas que ya no serían coherentes con el conjunto de la revelación y de la tradición que la expresa (es el caso de las «herejías» innovadoras). Surge así el problema de lo que se denomina «la evolución del dogma y de las doctrinas», una evolución necesaria e irrenunciable, pero siempre abierta a los peligros de la arbitrariedad y de la incoherencia.

La historia muestra que la comunidad creyente no ha dejado jamás de buscar nuevas maneras de confesar y proclamar la fe, de acuerdo con sus posibilidades de comprensión y de expresión: es preciso creer dentro del propio contexto mental y vital y, además, se ha de comunicar la fe a los demás en su contexto. Pero la historia muestra también que a veces este esfuerzo de comprensión no ha tenido demasiado éxito, concluyendo en incoherencias o disensiones. Es entonces cuando los responsables de la Iglesia intentan determinar qué expresiones de la fe pueden tenerse por válidas, proscribiendo las que resultan insuficientes o incoherentes con el conjunto de la revelación. Es así como surgen las definiciones dogmáticas, que vienen a ser como hitos que marcan los límites más allá de los cuales el lenguaje de la fe resultaría incoherente.

En lo que resta de este libro intentaré dar razón de algunos de los momentos más significativos de la comprensión de Dios en la tradición cristiana hasta nuestros días. Confieso, sin embargo, que sólo puedo hacerlo de una manera sumaria, parcial y selectiva. Un tratamiento realmente adecuado del tema de Dios en la teología cristiana y en el pensamiento filosófico con ella relacionado —positiva o negativamente— excede mis posibilidades y requeriría un espacio mucho más amplio que el de este libro.

Fe y doctrina trinitaria en la Iglesia primitiva

Las primeras comunidades cristianas de ninguna manera podían cuestionar el *monoteísmo radical* de la herencia judía: proclamaban la fe en *un sólo Dios, único creador de todas las cosas*. Esto era lo primero que afirmaban ante los innumerables dioses de las *religiones politeístas*; pero también frente a los *sistemas dualistas*, que suponían como dos principios igualmente originarios —el del bien y el del mal—

en pugna en este mundo, en la forma de lucha entre la materia y el espíritu, la luz y las tinieblas, etc. Y también afirmaban el Dios único y trascendente del judaísmo, frente a diversas corrientes de *panteísmo naturalista* —a la manera de los estoicos— o de *emanatismo* que harían del mundo una manifestación más o menos degradada del principio divino, como querrán ciertas formas de gnosticismo.

Pero, al mismo tiempo que mantenía el monoteísmo radical, la Iglesia se veía obligada a acoger la revelación específicamente cristiana tal como había quedado plasmada en los documentos de la tradición, sobre todo en los evangelios y las cartas de Pablo. En estos documentos, el Dios único, creador de todas las cosas y autor de las promesas, era el «Padre de Nuestro Señor Jesucristo». La experiencia pascual, sobre todo, había llevado a la convicción de que en Jesús de Nazaret, que había muerto a manos de las autoridades de su pueblo y que, a pesar de ello, seguía viviendo resucitado por el poder de Dios y sentado a la derecha de Dios, *algo de Dios mismo* se había comunicado a los hombres. Jesús, aunque había vivido como verdadero hombre, igual en todo a cualquier hombre, había sido verdaderamente la *presencia de Dios mismo* entre los hombres, verdadera Palabra de Dios (y no sólo palabra *sobre* Dios), imagen y forma visible del mismo Dios invisible, que quiso hacerse realmente presente y operante de esta manera entre los hombres y en las condiciones de la temporalidad.

Similarmente, la experiencia de Pentecostés y de la efusión del Espíritu con sus dones era tan viva que la acción del Espíritu era sentida como continuada *acción de Dios* en la vida de la comunidad.

De esta manera encontramos que la inequívoca profesión de fe monoteísta en el único Dios creador y trascendente va acompañada desde el inicio —desde los mismos escritos del Nuevo Testamento— de la confesión de una triple manifestación de este Dios, confesado como Padre, Hijo y Espíritu. Inicialmente, nadie parece haberse planteado a un nivel teórico o especulativo cómo se había de pensar la relación entre el Dios único y la diversidad de sus manifestaciones. Lo que era asumido como incuestionable era que Jesús y el Espíritu eran verdadera manifestación o comunicación de Dios mismo. Tan viva era la conciencia del carácter divino de Jesús que lo que principalmente constituía problema para la Iglesia primitiva era mantener que había sido realmente hombre. Por eso encontramos ya en el Nuevo Testamento inicios de polémica contra lo que se denominará después «docetismo», es decir, la corriente que mantendría que Jesús sólo habría sido hombre «en apariencia», pero que, siendo realmente Dios, no podía ser al mismo tiempo realmente hombre como nosotros, ni podía sufrir y estar sometido a las condiciones de la materialidad y la temporalidad.

Este será un problema permanente en la teología cristiana primitiva, que surge del presupuesto *a priori* de que Dios, siendo incondicionado y absoluto, inmaterial, intemporal y de sí mismo impasible, *no puede* someterse a la materialidad y al sufrimiento. Será preciso pasar por las agotadoras disputas cristológicas, que llegarán hasta el siglo V, para reconocer que la revelación cristiana viene a cuestionar precisamente este *a priori* humano sobre Dios, mostrando que, si bien Dios *por sí mismo es incondicionado* y no está sometido a ningún condicionamiento de temporalidad, materialidad o sufrimiento, él mismo se nos revela como *capaz de autocondicionarse* y de someterse libremente —por puro amor gratuito a su criatura— a las condiciones de la materialidad humana, con el sufrimiento que comporta. De aquí irá surgiendo la conciencia de que Dios, aunque incondicionado en sí, es comunicativo y capaz de real comunicación tanto dentro de sí mismo como fuera de sí; y que esta realidad comunicativa de Dios permite distinguir en su inextricable unidad como un principio u origen de la comunicación —Padre—, un medio u objeto de la comunicación —Hijo, Palabra, Imagen— y la efectividad o realización activa de la comunicación —Espíritu.

Reconocer esta «novedad» singular de la revelación cristiana de Dios —contra los *aprioris* humanos sobre Dios— requerirá un largo proceso de reflexión y de controversias teológicas. Inicialmente, como decíamos, la comunidad cristiana *confiesa una fe trinitaria*, sin preocuparse demasiado de precisar *una doctrina trinitaria*: confiesa que Padre, Hijo y Espíritu son Dios, el único Dios, sin atender demasiado a explicar cómo es que se habla de un único Dios bajo una triple denominación que parece implicar una triple realidad divina. A mi entender, esto es una garantía en favor de la doctrina trinitaria: esta doctrina no viene impuesta *a priori*, a partir de especulaciones filosóficas o religiosas, sino que es algo a lo que se llega finalmente y con dificultad cuando se necesita dar razón de la fe que se profesa. La doctrina trinitaria no nace de la especulación, sino de la fe previa en Jesús y en el Espíritu como enviados del Padre. Al inicio de todo no hay una teoría, sino una fe experiencial y vivida que arranca de la experiencia sobre Jesús y sobre el Espíritu, transmitida y proclamada en la comunidad creyente. *La experiencia de la revelación y la respuesta de la fe preceden a la explicación de la fe*, y de hecho la desbordan siempre. Ya desde el comienzo, «*fides quaerit intellectum*», sin que jamás la fe se reduzca a la inteligencia o se derive de ella. Esto, como decía, me parece una garantía de la autenticidad de la fe, que no proviene de especulaciones humanas; y a la vez me parece una invitación a reconocer que la fe es algo siempre primero, más grande y más rico que todas las explicaciones que de ella puedan darse. Ahora podemos pasar a exponer algunas de las confesiones de fe trinitaria en la primitiva Iglesia.

La plegaria de la Iglesia primitiva

En la plegaria es donde mejor se manifiesta el sentido de Dios que tiene el hombre que ora. Poseemos, afortunadamente, algunas muestras de la manera como oraban los primeros cristianos. La *Didaché*, o «Doctrina de los Doce Apóstoles», documento que puede remontarse a finales del siglo I, nos ofrece diversas formas de plegaria. Después de recomendar que tres veces al día se recite el «Padre nuestro», según la instrucción del Señor, explica cómo se ha de hacer la «eucaristía» o acción de gracias sobre el pan y el vino:

«Daréis gracias de esta manera, primeramente sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la viña santa de David tu siervo, que nos has hecho conocer por Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Después sobre el trozo (de pan): Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has manifestado por Jesús, tu siervo. A Ti la gloria por los siglos» (cap. 9).

«...Te damos gracias, Padre Santo, por tu santo nombre, que has hecho habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad que nos has hecho conocer por Jesús, tu servidor. A Ti la gloria por los siglos. Tú, Señor omnipotente, has creado todas las cosas a causa de tu nombre y has dado a los hombres la comida y la bebida para su uso, para que te las agradeciéramos; pero a nosotros nos has dado un alimento y una bebida espiritual y la vida eterna por medio de tu siervo. Ante todo, te damos gracias porque eres poderoso. A Ti la gloria por los siglos» (cap. 10).

Son formas de plegaria muy arcaicas, calcadas de las plegarias de bendición o acción de gracias del judaísmo: Dios es el omnipotente, el creador de todo, el autor de las promesas a la «santa viña de David». Pero aparecen elementos esenciales y específicos de la «novedad» cristiana: Dios es invocado como «Padre nuestro» o «Padre santo», cosa que no era habitual en el judaísmo; y Jesús es el mediador universal de los dones de Dios, de la vida, del conocimiento y de la inmortalidad. La plegaria se dirige al Dios único, pero necesita proclamar que este Dios tiene un mediador propio y universal, que es Jesús.

Una plegaria también de sabor muy primitivo es la que se halla hacia el final de la primera carta de Clemente de Roma a la Iglesia de Corinto, escrita antes de finales del siglo I. En ella se pide que

«el Creador de todo guarde íntegro en todo el mundo el nombre de sus escogidos, por medio de su bienamado siervo Jesús, el Cristo, por el cual nos ha llamado de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de su nombre» (69,2).

De una manera que recuerda la plegaria de Israel, Dios es invocado como

«Altísimo que reinas en las alturas: Tú humillas la soberbia de los orgullosos, desbaratas los pensamientos de las naciones, levantas a los humildes y hundes a los que se exaltan...» (69,3).

Pero la novedad cristiana es que

«Tú escogiste a los que te aman por Jesucristo, tu siervo bienaventurado, por el cual nos has enseñado, santificado y honrado...».

«...Que todas las naciones conozcan que tú eres el único Dios, y Jesús tu siervo, y nosotros tu pueblo y las ovejas de tu rebaño» (69,3-4).

«Te confesamos a Ti por medio del Sumo Sacerdote y protector de nuestras vidas, Jesús, el Cristo, por el cual a Ti sea dada la gloria y la magnificencia, ahora y de generación en generación, por los siglos de los siglos. Amén» (71,3).

Son fórmulas de plegaria de estructura denominada «binaria», es decir, dirigidas a Dios (con atributos propios del Antiguo Testamento: altísimo, creador, autor de las promesas, protector de los pobres), pero a través de la mediación de Jesucristo, «el siervo bienamado», nuevo mediador de todos los bienes de Dios.

Al lado de estas plegarias de estructura binaria, hallamos plegarias de estructura ternaria —con la invocación de la trinidad completa— que ya hemos visto presentes en las cartas de San Pablo. En la misma carta de Clemente de Roma hallamos como una especie de invocación conminatoria:

«Aceptad nuestros consejos y no tendréis que arrepentiros, porque vive Dios, y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo...» (68,2).

Allí mismo se dice, con una fórmula que parece un eco de la plegaria litúrgica:

«¿No tenemos todos un solo Dios, y un solo Cristo, y un solo Espíritu de gracia que ha sido derramado sobre nosotros?» (46,6).

Esta forma ternaria pronto será la más habitual en la oración cristiana. Antes de la mitad del siglo II, San Justino subrayará: «Nosotros bendecimos al Creador por todo lo que comemos por medio de Jesucristo y por el Espíritu Santo» (I Apol 67,2). Sobre la celebración eucarística dice el mismo San Justino:

«Se presenta el pan y una copa de agua y vino al que preside a los hermanos, y éste las toma y da alabanza y gloria al Padre por todas las cosas, por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, extendiéndose en acción de gracias (eucaristía) por habernos concedido estos dones» (I Apol 65,3).

A principios del siglo III, Hipólito de Roma escribe su *Tradición Apostólica* (de la que se hallarán muchas adaptaciones y variantes posteriores), que es como una especie de manual litúrgico-canónico que contiene muchas fórmulas de plegarias de consagración y bendición que ya eran consideradas antiguas y normativas en la época en que se escribieron (hacia el año 215). Todas las fórmulas acaban con una doxología ternaria que, con ligeras variantes, sigue el precepto enunciado en el capítulo VI:

«En toda bendición se diga: Gloria a Ti, Padre, y al Hijo con el Santo Espíritu en la Santa Iglesia, ahora y siempre y por todos los siglos. Amén».

La plegaria de la Iglesia se había hecho ya una plegaria trinitaria; y si hemos de admitir que la norma del orar expresa la norma de la fe (*lex orandi, lex credendi*), tendremos que decir que la plegaria expresa la fe trinitaria de la Iglesia que vive de la convicción de que el Padre Creador de todo y autor de las antiguas promesas ha manifestado definitivamente su salvación por su mediador Jesucristo con la donación del Espíritu del que vive la Iglesia.

San Dionisio de Alejandría, una generación después de Hipólito, concluirá así una de sus cartas:

«Terminemos según el modelo y la norma que hemos recibido de los presbíteros que nos han precedido; orando igual que ellos hicieron, os escribimos a vosotros: a Dios Padre, y al Hijo, nuestro Señor Jesucristo, con el Espíritu Santo, sean la gloria y el poder por los siglos».

Si ésta era la forma de plegaria que podríamos denominar «oficial» o «tradicional» de la Iglesia, las plegarias de libre inspiración de los individuos particulares siguen fundamentalmente el mismo modelo. Conocemos, por ejemplo, la plegaria de San Policarpo en el momento de su martirio (año 156):

«A Ti, Dios indefectible y verdadero, te alabo, te bendigo y te glorifico por todas las cosas, por medio del eterno y celestial Sumo Sacerdote, Jesucristo, tu siervo querido, por el cual sea la gloria a Ti en el Espíritu Santo, ahora y en los siglos venideros. Amén» (Martirio de San Policarpo, 14,3).

Incluso en los primeros himnos cristianos, compuestos con más libertad poética, hallamos la fórmula ternaria. Doy un par de ejemplos:

«Luz gozosa de la santa gloria del Padre inmortal: al llegar la puesta del sol y al ver la luz vespertina, cantamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo de Dios» (Himno vespéral del siglo II ó III: Rouet de Journal, Enchiridion Patristicum, n° 108).

«Ninguna criatura puede guardar silencio: las aguas sonoras de los arroyos tendrían que cantar las alabanzas de nuestro Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (Pap. Oxyrr. XV, 1786, siglo III).

Las Confesiones de fe²

La Iglesia sintió pronto la necesidad de expresar de una forma sumaria los contenidos esenciales de la fe cristiana, sea en orden a confesar esta fe en algunos momentos solemnes, como el del bautismo (Credos bautismales), sea en orden a la enseñanza y la controversia («regla de fe»). La forma más primitiva de confesión bautismal es la que leemos en los Hechos de los Apóstoles, cuando el eunuco de Etiopía, antes de ser bautizado por Felipe, proclama: «Creo que Jesús es el Hijo de Dios» (8,37). Inicialmente, a los que se convertían del judaísmo y se bautizaban se les debía de exigir al menos una expresión de fe cristológica de este tipo. Cuando vinieron conversos del paganismo, la fórmula tuvo que ampliarse y tomó una estructura trinitaria: el neófito confesaba su fe «en un solo Dios Padre Todopoderoso» (rechazando así el politeísmo) y «en un solo Señor Jesucristo» y «en el Espíritu Santo (que está) en la Iglesia». El mandato evangélico de bautizar «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19) testifica que ya en la época en que fue escrito el evangelio de Mateo el bautismo se hacía con la triple invocación trinitaria, lo cual parece requerir una previa confesión igualmente trinitaria. La *Didaché* (cap. VII) explicará ya que el bautismo se ha de hacer derramando agua tres veces «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Lo mismo nos dice San Justino:

«Estando dentro del agua, se pronuncia sobre el que ha querido regenerarse, arrepintiéndose de sus pecados, el nombre de Dios, Padre

2. Sobre este tema es muy recomendable el exhaustivo estudio de J.N.D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca 1980. Más brevemente, A. BRECKELMANS, «Confesiones de fe en la antigua Iglesia», en *Concilium* 51 (1970), pp. 32ss.

y Señor del universo...³ y el nombre de Jesucristo, crucificado bajo Poncio Pilato, y el nombre del Espíritu Santo, que nos anunció por los profetas lo que se refiere a Jesús» (I Apol. 61,10-13).

No cuesta ver que en esta descripción del rito bautismal se transparentan algunos de los elementos de la profesión de fe que era parte del mismo: Dios, Padre omnipotente⁴; Jesucristo crucificado bajo Poncio Pilato; el Espíritu que habló por los profetas. El núcleo del Credo estaba así ya configurado desde el principio.

Hipólito, en su *Tradición Apostólica*, nos da un relato más completo de la ceremonia bautismal:

«Cuando el que es bautizado haya bajado al agua, quien le bautiza, imponiéndole la mano, le dirá: “¿Crees en Dios, Padre omnipotente?”. Y el que se bautiza dirá: “Creo”. Seguidamente, el que bautiza, con la mano sobre él, le sumergirá una vez. Y después dirá: “¿Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, que ha nacido por el Espíritu Santo de la Virgen María, ha sido crucificado bajo Poncio Pilato, ha muerto, ha resucitado al tercer día, ha subido a los cielos y está sentado a la derecha del Padre y volverá a juzgar a vivos y muertos?”. Y cuando haya contestado “Lo creo”, será sumergido una segunda vez. Y volverá a decir: “¿Crees en el Espíritu santo en la Santa Iglesia?”. Y dirá una vez más: “Creo”. Y será sumergido una tercera vez» (cap. 21).

Tenemos aquí un ejemplo de «credo interrogativo», en forma de preguntas, con un considerable desarrollo del artículo cristológico central. De aquí surgieron los «credos enunciativos» como los que nosotros recitamos. La preparación de los catecúmenos para el bautismo consistía primariamente en explicarles el sentido de esto que se les preguntaría en el momento del bautismo: así lo muestran los textos catequéticos que se nos han conservado, como los de San Cirilo de Jerusalén, San Ambrosio o San Agustín. En cierto momento se intro-

3. Justino interpola aquí una consideración: «Este nombre de Padre y Señor del universo es el único que aplica a Dios el que bautiza, ya que nadie puede poner un nombre al Dios inefable; y si alguien se atreviera a decir que hay un nombre así, sería víctima de una irremediable locura». Con esto quiere indicar que el Dios cristiano no tiene un nombre concreto contrapuesto al de otros dioses, como sucedía en el politeísmo, porque el Dios cristiano comprende y agota todo cuanto hay de divinidad, y por eso no admite una denominación parcializadora.

4. Es preciso subrayar que «omnipotente» —en griego, *pantokrátor*— no significa propiamente «el que puede hacer cualquier cosa», sino más bien «el que tiene poder sobre todo», siendo así una manera enfática de decir que Dios es Señor único y total, sin concurrencia de otros dioses o poderes. Cf. J.N.D. KELLY, *Initiation aux Pères de l'Église*, París 1968, p. 93.

con las ceremonias previas de la «*traditio*» y «*redditio symboli*»; decir, en un momento adecuado de la catequesis se comunicaba y entregaba— el Credo a los catecúmenos para que lo aprendiesen a memoria, y poco antes del bautismo se les pedía que lo recitasen y comprobar si lo habían aprendido bien. Esto hizo que se fijaran fórmulas, aunque había variantes menores en las diversas Iglesias. El Occidente dominó fundamentalmente el denominado Credo Apostólico, o Romano. Los antiguos credos orientales son menos conocidos y tienen esquemas más variables, pero todos ellos están contruidos también según una estructura de confesión trinitaria.

La «regla de fe»

A menudo hallamos referencias —sobre todo en contextos de controversia doctrinal— a la «regla de fe». No es que existiera un texto fijado conocido con este nombre: todavía no había llegado el tiempo de la obsesión por las definiciones escritas y, muy sabiamente, no tenía conciencia de que los textos fijados no siempre sirven para preservar de interpretaciones caprichosas los contenidos. La «regla de fe» hace referencia a los contenidos considerados esenciales de la fe, expresados de acuerdo con las tradiciones de cada Iglesia y de manera asequible a aquellos a quienes se dirigía. Daré dos ejemplos de finales del siglo II, de Ireneo y de Tertuliano, que reflejan muy bien lo que se consideraban elementos esenciales de la fe en las respectivas Iglesias de la Galia y de Africa.

«He aquí el orden de la regla de nuestra fe... Dios Padre, no creado, inmateral, invisible, Dios único, creador de todas las cosas. Este es el primer punto de nuestra fe. El segundo es éste: La Palabra de Dios, Hijo de Dios, Cristo Jesús Señor nuestro, que fue manifestado a los profetas según la manera de la profecía y según la forma de comunicación del Padre: por ella (la Palabra) fueron hechas todas las cosas, y al fin de los tiempos, para completar y recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, a fin de vencer a la muerte y dar la vida y establecer la comunión entre Dios y el hombre. Como tercer punto, el Espíritu Santo, por el cual los profetas hablaron y los Padres aprendieron las cosas de Dios y los justos fueron encaminados por el camino de la justicia: él mismo, al final de los tiempos, fue derramado sobre los hombres de todo el mundo de una manera nueva, renovando el hombre para Dios...» (Ireneo, *Epideixis*, 6).

«La regla de fe es aquella regla por la que creemos que no hay más que un solo Dios, creador del mundo, el cual, en un principio, bajando con su Palabra, creó todas las cosas. Esta Palabra, que se

denomina su Hijo, apareció de muchas maneras de parte de Dios a los patriarcas, se hizo sentir continuamente a los profetas, y finalmente entró en la Virgen María por el Espíritu y el Poder de Dios su Padre: se hizo carne en sus entrañas y nació de ella como Cristo Jesús, proclamó una nueva Ley y una nueva promesa del reino de los cielos, hizo obras maravillosas, fue crucificado, resucitó al tercer día, fue llevado a los cielos y se sentó a la derecha del Padre, y envió en lugar suyo al Espíritu Santo para que fuese guía de los creyentes...» (Teruliano, De Praescriptione, 13).

Podríamos aducir una media docena más de textos semejantes, de autores de los dos primeros siglos⁵. Quisiera subrayar dos cosas por lo que respecta tanto a los «Credos» como a las «Reglas de Fe»: por una parte, la confesión de fe adopta indefectiblemente una estructura ternaria que afirma la trinidad de formas en la manifestación divina. Por otra, la confesión de fe es «histórica»: tiene como objeto directo lo que Dios ha hecho históricamente, la manera como se ha ido manifestando en la historia de la salvación. No se trata de especulaciones sobre lo que Dios es en sí mismo, sino de acoger la manera como Dios se ha automanifestado en la historia.

Quizá sea Ireneo quien alcanza una presentación sintética más completa y perfecta. El Dios de los cristianos es el mismo Dios del Antiguo Testamento, creador de todo (contra Marción, que suponía un segundo principio del mundo material), pero inmaterial e invisible en sí mismo. Ahora bien, este Dios invisible —absolutamente trascendente e inefable— puede comunicarse, no permanece cerrado en su trascendencia: *tiene Palabra* (contra los gnósticos, que suponían al principio el «silencio» absoluto, que no podía ser superado más que por autodegradación). Esta Palabra es algo real, propio y esencial del Dios trascendente: por ella puede Dios romper su trascendencia, crear el mundo, comunicarse a los hombres mediante la Ley y los Profetas y, finalmente entrar él mismo en la materialidad y la temporalidad «hecho hombre entre los hombres». Por último, Dios es Espíritu, es dinamismo activo capaz de actuar no sólo dentro de sí, sino en el mundo de los hombres como desde dentro, renovándolos y transformándolos... De esta manera, la novedad cristiana, que resulta de la experiencia de Jesús y del Espíritu, queda plenamente integrada con la vieja revelación del Antiguo Testamento. No se trata de una nueva revelación de un nuevo Dios, sino de la misma revelación llevada a sus máximas posibilidades y a su término «al final de los tiempos».

Considerando estos textos más antiguos de los «Credos» y «Reglas de fe», se ve que van erradas todas las teorías que consideran la doctrina trinitaria como resultado de una progresiva helenización del cristianismo. Aquí no hay todavía ni rastro de concepciones ni de terminología filosófica griega. Sólo hay la voluntad de acoger y de explicar la experiencia todavía viva de Jesús y del Espíritu en coherencia con toda la tradición del Antiguo Testamento y como continuación de la misma tradición. Es sólo la economía de la revelación salvadora de Dios la que determina la teología: una teología que no parte de ninguna especie de *aprioris* sobre Dios, sino que sólo sabe decir que Dios es tal como se ha manifestado en la historia de salvación. Será más adelante —cuando se quiera explicar esto en el contexto de las ideas culturales corrientes sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo, y con conceptos y términos propios de este contexto— cuando surgirán dificultades y malentendidos. Los problemas se presentarán, porque es inevitable que los hombres tengan que acoger la revelación divina en su propio contexto cultural; pero también lo es que la revelación divina sobrepase y rompa los límites, siempre demasiado estrechos, de los contextos culturales humanos. La fe en la Trinidad divina nunca podrá ser adecuadamente expresada por cualquier doctrina trinitaria concreta. Pero no podemos prescindir de alguna forma de doctrina trinitaria desde el momento en que intentemos expresar y explicar con palabras humanas nuestra fe.

5. Puede verse, particularmente, IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Trall 9 y Esmirn. 1,1-1*. Información más completa, en J.N.D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, cit., pp. 90ss.

Los inicios de la doctrina trinitaria

Hemos visto cómo la Iglesia primitiva confesaba su fe en un único Dios, creador de todas las cosas, pero con una triple denominación que implicaba que el Dios confesado en la fe era el que se había manifestado como Padre a través del Hijo, Jesucristo, y de la acción singular del Espíritu. Pronto se había de presentar la necesidad de explicar —sobre todo cuando se quería dar razón de la fe cristiana a los de fuera, tanto paganos como judíos— cuál era la relación entre la triple denominación de la divinidad y la realidad incuestionablemente única de Dios, ya que de ninguna manera se pensaba en «tres dioses», a la manera politeísta.

Los primeros intentos de explicación fueron particularmente difíciles. Los incipientes teólogos no disponían del instrumental conceptual y de lenguaje adecuado para formular bien la cuestión. Las explicaciones que daban eran en forma de comparación. Ignacio de Antioquía, comparando la acción de Dios con la edificación material de un templo, dice a los fieles de Efeso que son «piedras preparadas para el edificio del que el Padre es el constructor, levantadas por la grúa de Jesucristo que es la cruz, mediante el Espíritu, que es la cuerda» (*Eph.* 9,1). San Ireneo, de manera también imaginativa, aunque no tan pintoresca, habla del Hijo y del Espíritu como de las «dos manos de Dios» en la obra de la salvación (*Adv. Haer.*, IV, Praef.). Esta comparación es de notable profundidad teológica, que se comprenderá

mejor en el contexto de todo lo que Ireneo dice del Hijo y del Espíritu como «instrumentos» —«manos»— de Dios en la obra de la creación y de la salvación. Dios Padre es en sí mismo «invisible» y trascendente; pero esto no le hace absolutamente incommunicable e inactivo, porque tiene en sí mismo, como instrumentos intrínsecos de comunicación y de acción, su Palabra y la Fuerza de su Espíritu, mediante los cuales se puede hacer «visible» y «operante» en este mundo. Nuestro Dios no es un Dios sin medios propios —y por ello verdaderamente divinos— de actuación y de comunicación, que son como sus «manos», divinas como él mismo. Si Dios sólo se pudiera comunicar por medio de instrumentos extrínsecos, no divinos, dependería de éstos en su actuación, y ya no sería Dios soberano absoluto. Es éste uno de los aspectos más profundos de la doctrina trinitaria:

«Es propio de la sobreeminencia de Dios que no necesite instrumentos (extrínsecos) para hacer lo que hace: El tiene en sí mismo su propia Palabra, que es apta y suficiente para hacer todas las cosas, tal como dice San Juan que "por ella fueron hechas todas las cosas, y nada se hizo sin ella"» (Adv. Haer., II, 2,4).

Por eso Ireneo dirá: «*visibile Patris, Filius*»¹, es decir, el Hijo es aquello de Dios que permite al Padre hacerse visible o comunicable, como el Espíritu es aquello de Dios que permite al Padre actuar:

«El hombre por sí mismo no puede ver a Dios: pero, si Dios lo quiere, puede hacerse visible a los hombres, a los que quiera, cuando quiera y como quiera. Dios lo puede todo. Y así, antes se hizo conocer a los profetas mediante su Espíritu, y ahora ha sido visto mediante el Hijo por los que han sido hechos hijos adoptivos, y será visto como Padre en el reino de los cielos, ya que el Espíritu prepara al hombre para hacerlo hijo de Dios, y el Hijo le lleva hasta el Padre, y el Padre le da la incorrupción y la vida eterna» (Adv. Haer., IV, 20,5).

Ireneo presenta, pues, al Hijo y al Espíritu como automediaciones o instrumentos intrínsecos del Dios único, que se manifiestan y le manifiestan en su acción, y que por eso no se distinguen de la esencia

divina, sino que la constituyen en su dinamismo². La concepción de las «manos» de Dios puede parecernos algo burda; pero, si hacemos el esfuerzo de superar sus connotaciones materiales, nos viene a decir que, así como las manos son de alguna manera esenciales al hombre para actuar, así el Hijo y el Espíritu son absolutamente esenciales para que Dios actúe como Dios.

La idea de que la triple denominación trinitaria representa a Dios con sus mediaciones intrínsecas será ya un elemento permanente en la teología cristiana. En realidad, es una idea que estaba implícita en la manera de hablar de la Escritura, cuando nos dice que el Hijo es Palabra e Imagen de Dios, o Resplandor de su gloria, o que el Espíritu es Fuerza creadora o renovadora de Dios. La dificultad inherente a esta concepción es que muy fácilmente se tiende a concebir estas «mediaciones» de Dios como algo de alguna manera derivado e inferior a Dios mismo y que, por decirlo de algún modo, Dios utiliza o adopta ocasionalmente a la manera como los hombres utilizan mediaciones extrínsecas.

Cuesta comprender y expresar que Dios sólo puede ser Dios con sus propias mediaciones intrínsecas, que son de la esencia divina, y en las que la esencia divina actúa como tal, en verdadera distinción que no compromete la unicidad y simplicidad divina, antes al contrario la realiza y confirma como tal. El lenguaje de la automediación de Dios tiende a adquirir, contra su intención, *connotaciones subordinantes*: cuando se habla del Hijo o del Espíritu como de mediaciones de la comunicación de Dios, parece connotarse algo distinto de Dios e inferior a Dios, cuando en realidad se quiere decir que, siendo autocomunicación plena, total y absoluta de Dios, son Dios mismo en su permanente y eterno acto comunicador. La comunicación entre nosotros es siempre parcial: nunca podemos comunicar todo lo que somos y tenemos. Pero en la comunicación absoluta y total que conviene a Dios no hay nada de la divinidad del Padre que no sea comunicado por el Hijo y el Espíritu. Por eso se podrá hablar de una real distinción entre Padre, Hijo y Espíritu —ya que la comunicación es real y efectiva— y, a la vez, de una real identidad de la divinidad que ellos se comunican. Expresar esto con el lenguaje que habitualmente usamos al hablar de las formas humanas y limitadas de co-

1. *Adv. Haer.*, IV, 6,6. También V, 1,1: «En lo que respecta a Dios, de ninguna manera le hubiéramos podido conocer si el Señor, que ya existía como Verbo, no se hubiera hecho hombre. Porque no hay ninguna realidad que sea capaz de revelarnos lo que es el Padre, si no es su propia Palabra». (Un mediador inferior a Dios no podría ser revelador de Dios: IV, 7,2; 20,4).

2. Por eso insiste Ireneo en la eternidad del Logos de Dios, contra los gnósticos, que en su teoría emanatista implican la posterioridad temporal y ontológica de los intermediarios. Según Ireneo, «in Deo aeternum Verbum»: *Adv. Haer.*, II, 13,8. «El Hijo de Dios preexiste con el Padre, engendrado antes de la constitución del mundo»: *Epid.* 30. En el mismo sentido: *Adv. Haer.*, II, 25,3; 30,9; III, 18,1; IV, 6,2; 14,1; 20,7.

municación resulta difícil; como decíamos, el lenguaje parece llevarnos a hacer del Hijo y del Espíritu comunicaciones parciales, inferiores y subordinadas al Dios supremo. Tenemos entonces lo que se denomina *subordinacionismo trinitario*, cuya forma extrema sería el arrianismo: en esta explicación sólo se mantiene la unidad de Dios a costa de negar la verdadera divinidad del Hijo y del Espíritu. Pero con esto se hace violencia a la primitiva confesión cristiana, que confesaba «un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu».

Hay otro camino para intentar explicar la unidad de Dios en la trinidad de denominación: mantener que no se trata más que de una *pura denominación* sin ningún contenido real y a la que no corresponde ninguna distinción en la realidad misma de Dios. Se trataría sólo de *tres modos humanos de hablar* de una única e indiferenciada realidad divina. (Los adeptos de esta explicación fueron etiquetados de «*modalistas*»). Las distinciones no están en Dios, sino que las hacemos nosotros, a partir de las manifestaciones históricas de Dios: creación, redención, santificación. Esta es la explicación aparentemente más sencilla, y por eso, también, la más atractiva. El problema es presentado sólo como una cuestión de palabras. Pero entonces es preciso preguntarse por qué la tradición había empleado una triple denominación, y si esta denominación tiene algún sentido. En la interpretación modalista, todo el Nuevo Testamento y las confesiones subsiguientes serían un vacío juego de palabras: si Padre e Hijo son sólo dos nombres de una misma y única realidad, no tiene ningún sentido decir que el Padre «envía» al Hijo, o que el Hijo «revela» al Padre. ¿Por qué no decir que el Hijo envía o que el Padre revela? Admitir este modalismo nominalista extremo sería dejar sin sentido todo el Nuevo Testamento. La triple denominación de Dios no se puede reducir a un triple *modo de hablar* de una realidad indiferenciada: de alguna manera ha de indicar al menos un triple *modo de ser* que verdaderamente diferencie la realidad de Dios.

El esfuerzo de la teología trinitaria consistirá en mostrar el sentido que pueda tener hablar de un solo Dios bajo tres denominaciones, esquivando el escollo del subordinacionismo (que admitiría una sola denominación verdaderamente divina) y el del modalismo extremo (que negaría verdadero sentido a la triple denominación). Mantener el equilibrio entre estos extremos será difícil, y a veces el lenguaje hará traición, dando la sensación de que es inevitable ir a parar a uno de ambos escollos. Pero en los teólogos que quieren ser fieles a la tradición la confesión de fe es previa al lenguaje que intenta explicarla; y es a partir de ella como hay que superar las limitaciones y ambigüedades que éste comporta.

La reflexión trinitaria de San Justino

Los primeros intentos de explicación razonada de cómo hay que entender la confesión de un Dios único bajo una triple denominación los hallamos en los escritores conocidos como «Apologetas», que hacia la mitad del siglo II compusieron diversos escritos con la intención de responder a los malentendidos y ataques de que eran objeto los cristianos. Dedicaremos especial atención a San Justino, porque es el que ofrece una obra más extensa y una doctrina más elaborada.

Las obras que poseemos de San Justino son un *Diálogo* con un judío apellidado Trifón, y dos *Apologías* dirigidas a los emperadores paganos de la dinastía Antonina. Los destinatarios de las obras determinan el tipo de explicación que darán: en el *Diálogo* se mostrará a los judíos que los cristianos no tienen otro Dios que el del Antiguo Testamento, Creador y Señor de todo y autor de las promesas sobre el mesías o Cristo; pero se mantendrá que este Cristo es de categoría divina y objeto de adoración, porque es Palabra, Enviado y Comunicación de Dios mismo. En las *Apologías* se mantendrá que los cristianos creen en un solo Dios, origen y ordenador de todo, a la manera como los mejores filósofos —singularmente los platónicos— hablaban del «demiurgo» supremo; pero este Dios lo ha hecho todo mediante su «Logos», y es este Logos de Dios el que se ha manifestado y dado a los hombres encarnándose en Jesucristo. En el *Diálogo* se argumenta a partir de la Escritura; en las *Apologías* los datos escriturísticos son presentados como en versión filosófica. En el fondo, una idea domina el pensamiento de Justino: el Dios que en sí mismo es trascendente, inefable e invisible, se ha comunicado mediante un principio propio de autocomunicación y automediación, que en términos judíos es reconocido como mesías o Cristo, Palabra, Angel o Enviado, y en términos filosóficos puede ser reconocido como Logos o «potencia autocomunicativa» de Dios —*dynamis logiké*. En cuanto al Espíritu, Justino lo menciona juntamente con el Padre y el Hijo en la forma tradicional de confesión ternaria, que a menudo repite; habla habitualmente de él como del que inspiraba a los profetas, pero no entra a explicar más detalladamente su relación con el Padre y el Hijo. Examinemos ahora algunos de los textos de cada una de las obras de este apologeta.

En el *Diálogo*, el judío Trifón insiste en preguntar: «Di, ante todo, como puedes mostrar que hay otro Dios fuera del creador del universo, y entonces podrás mostrar que se sometió a nacer de una virgen» (50,1; 55,1). Después de largas citas de las Escrituras, Justino presenta su tesis:

«Quisiera que comprendierais que aquí se denomina Dios y Señor a otro que está en dependencia del Creador del universo, y que se

denomina también Angel o Mensajero, porque es el que anuncia a los hombres todo lo que quiere el creador, que es el Dios Supremo» (56,4).

El argumento sigue insistiendo en que este Dios Supremo es estrictamente inefable e invisible y que, por tanto, no fue El quien se apareció a Abraham, a Jacob y a Moisés, sino el que era su Mensajero y manifestación:

«Este Dios que se dice que se apareció a Abraham, a Jacob y a Moisés es otro que el Dios creador del universo: quiero decir que es numéricamente distinto, pero no que tenga sentimientos distintos, porque he de afirmar antes que nada que este otro jamás hizo ni dijo nada fuera de lo que quiso el Dios creador del mundo, por encima del cual no hay ningún otro Dios» (56,11).

«El testimonio de la Escritura dice que Dios engendró, desde el principio, antes de todas las criaturas, como una potencia comunicativa (o quizás “potencia hablante”, dynamis logiké) de sí mismo, que es denominada por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y a veces Hijo, Sabiduría, Angel de Dios, Señor, Palabra... Todas estas denominaciones le vienen del hecho de que está al servicio del Padre y es engendrada por la voluntad del Padre» (61,1).

El lenguaje de Justino resulta más bien torpe. Algunos han querido ver en él una clara tendencia subordinante: si el Dios supremo es estrictamente trascendente e inasequible, mientras que su Palabra es asequible a Abraham y a Moisés, parece claro que la Palabra es menos trascendente y menos divina que el mismo Dios. Así se argumentaba ya en la época arriana, subrayando además que Justino dice que este «otro» es «dependiente» del Dios Supremo y que es engendrado «por voluntad del Padre». Nos hallaríamos, pues, con un «ser intermedio», inferior a Dios, la primera criatura de Dios. Pero no parece que sea esto lo que quiere decir Justino luchando con evidentes dificultades de expresión. Lo que parece querer decir es que Dios, incluso siendo de sí mismo trascendente e inasequible, puede verdaderamente comunicarse a los hombres, porque engendra de buen principio «antes de todas las criaturas» (no la primera de todas las criaturas; y, por tanto, en el seno mismo de Dios, no en el ámbito de lo creado) aquella «potencia comunicativa» o Palabra verdaderamente divina que lo puede comunicar. Lo que quiere decir es que Dios, a pesar de ser trascendente —ninguna criatura llegará jamás a conocerlo como es en sí—, es verdaderamente comunicable, porque tiene *en sí mismo*, como cosa propia de su naturaleza, la «potencia comunicativa» o Palabra capaz de comunicarlo. Si esta Palabra no fuera verdaderamente *de Dios*, del orden y ámbito divino, sino del ámbito de lo que es creado —aunque fuera la más perfecta de las criaturas—, tampoco esta palabra

sería comunicación de Dios, porque para ella Dios sería también trascendente e inasequible. Si Dios se ha comunicado, como testifican las Escrituras, es porque, incluso siendo esencialmente trascendente, tiene en sí mismo y en su naturaleza divina la automediación de la propia comunicación. Por eso insistirá todavía Justino:

«Ni Abraham ni Isaac ni Jacob, ni ningún otro hombre, han podido ver jamás al que es el Padre inefable y Señor de todo y también del mismo Cristo, sino sólo a su Hijo, que es sin embargo Dios por voluntad de Aquel... que el Padre quiso que naciera como hombre de la Virgen, como en otro tiempo se había hecho fuego para hablar a Moisés en la zarza» (127,4).

El lenguaje e incluso la concepción de Justino pueden parecer subordinantes. Pero, seguramente, hemos de entender que, si «el Hijo es Dios por voluntad del Padre», no lo es por una voluntad libre y gratuita como la del acto creador, sino por la voluntad esencial del que es primer principio de toda comunicación, que será libre y gratuitamente comunicado a los hombres al nacer de la Virgen. Justino parece hacer esfuerzos para decirlo, sin poder acabar de decirlo. Lo que tiene muy claro es que no bastaría la expresión modalista que querría que Padre e Hijo fuesen sólo dos nombres de una misma realidad divina. Si Dios no engendra realmente una Palabra realmente distinta de sí mismo, Dios nunca se habría comunicado; pero, por otra parte, si esta Palabra no es divina y no expresa realmente a Dios, tampoco se daría comunicación *de Dios*:

«Esta potencia comunicativa... no es algo sólo distinto por el nombre, como la luz lo es del sol, sino que es numéricamente distinta, y ya he dicho que es engendrada por el Padre, por su poder y su voluntad, no a manera de escisión o división, como si la substancia del Padre se pudiera dividir como las demás cosas (creadas)» (128,4).

Ya sólo parece que le falta a Justino acabar de decir que la Palabra es de la misma substancia del Padre, no por división, sino por comunicación total de su substancia. Pero costará mucho acabar de decir esto en el Concilio de Nicea; y todavía entonces costará mucho entender correctamente lo que se quiere decir.

Si pasamos ahora a las *Apologías*, parece que entramos en otro mundo conceptual; pero, en realidad, Justino da la misma explicación de fondo, sólo que intenta traducirla a los conceptos y terminología habituales en la filosofía de la época. El prólogo del Evangelio de Juan, que hablaba del Cristo como «Logos» o Palabra de Dios, con connotaciones más bien veterotestamentarias, le inducía a desarrollar este tema, aproximándolo a las concepciones corrientes sobre el «Lo-

gos» como principio universal de inteligibilidad del universo. El intento tenía sus dificultades y podía caer en la ambigüedad, porque el Logos de Juan era claramente trascendente («estaba con Dios y era Dios»: Jn 1,1), aunque saltaba desde su transcendencia a este mundo para «hacerse casa y habitar entre nosotros, de manera que pudiésemos ver la gloria del Unigénito del Padre» (Jn 1,14). En cambio, el Logos de los filósofos no era más que el principio de inteligibilidad y de inteligencia inmanente al mundo. La audacia de Justino está en querer hacer entender a los que admitían esta inteligibilidad o razonabilidad inmanente al mundo que su último fundamento estaba en un principio absoluto y «total» de inteligibilidad que, por ser absoluto, era verdaderamente trascendente y divino, y que además, a pesar de ser absoluto, podía hacerse presente en un hombre concreto, Jesús de Nazaret.

Esto es esencial para entender bien el pensamiento de San Justino: él no parte de las concepciones filosóficas sobre el Logos universal inmanente, para aplicarlas a Jesús de Nazaret. Al contrario, parte de Jesús de Nazaret como Palabra y Logos de Dios, y por ello principio último y trascendente de toda inteligibilidad, e intenta explicarlo a los paganos poniéndolo en relación con las concepciones filosóficas del Logos:

«Nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Logos que procede del Dios inengendrado e inefable, ya que (este Logos) se hizo hombre para nosotros a fin de participar de nuestros sufrimientos y curarlos» (2 Apol. 13,4).

Esto tenía que sonar muy raro y paradójico a los adeptos de la filosofía: ellos concebían el Logos como principio universal y abstracto de inteligibilidad inmanente en el mundo, y Justino les habla de un Logos trascendente que procede de Dios y es adorado como el mismo Dios; y además, Justino se atreve a decir que lo que los filósofos tenían como principio universal y abstracto se identifica con un hombre concreto, Jesús de Nazaret. Con la intención de hacer aceptable esta paradoja, Justino entra en una más detallada explicación, después de hacer notar que él no quiere mostrarse platónico, sino cristiano, «no porque las doctrinas de Platón sean incompatibles con el Cristo», sino porque se quedan cortas e insuficientes. Para Justino, Cristo es el «Logos total» (2 Apol. 10,1), es decir, absoluto y trascendente, «hecho por nosotros cuerpo, alma y razón». Por otra parte, todo lo que hay de razón y de inteligibilidad en este mundo (y singularmente lo que han conseguido los mejores filósofos, como Sócrates, Heráclito o Platón) es como una «participación», una «simiente» sembrada por aquel Logos absoluto y divino: «por eso aquellos escritores pudieron

llegar a un oscuro conocimiento de la realidad, ya que en ellos había sido sembrada la semilla del Logos» (2 Apol. 13,5). En este sentido, «todo lo que ellos han dicho de bueno nos pertenece a nosotros, los cristianos» (2 Apol. 13,4). Más aún, «todo el género humano ha participado del Logos, y todos los que han vivido según el Logos, aunque parecieran ateos, eran cristianos» (1 Apol. 46,2-3).

Algunos han pensado que aquí la euforia apologética y proselitista de Justino le lleva a comprometer la verdadera transcendencia del Logos y la especificidad y singularidad de la revelación cristiana. Pero es preciso leer estas palabras, pedagógicamente eufóricas y conciliadoras, en el contexto de lo que dice sobre la manera sólo «parcial», «seminal», «obscura», con que los filósofos participan del Logos:

«Todo lo que de bueno hayan dicho los filósofos y legisladores, lo han conseguido con gran trabajo de investigación y de intuición gracias a la participación que tenían en el Logos. Pero, puesto que no tenían conocimiento del Logos total, que es Cristo, a menudo se contradicen entre sí» (2 Apol. 10,2).

«En efecto, hay diferencia entre la simiente o imitación, que puede ser dada según la capacidad de cada uno, y la realidad misma, que es participada o imitada desde que ella se da gratuitamente» (2 Apol. 13,6).

No parece correcto, pues, interpretar a Justino como si hiciera una reducción del Logos trascendente al Logos inmanente; al contrario, lo que hace es: 1) confirmar la transcendencia del Logos absoluto y total, que procede de Dios y es divino, a partir de sus manifestaciones parciales y seminales; 2) afirmar que este Logos absoluto se ha hecho realmente presente y concreto en Jesús de Nazaret.

Justino utiliza, de cara a los paganos, el concepto de «participación seminal» (una concepción de origen estoico), con una función semejante a la que atribuía, hablando a los judíos, a la manifestación parcial de la Palabra de Dios a los Patriarcas y Profetas. El gran valor de aquella concepción estaba en que toda la historia de la humanidad, en todo lo que hay de positivo y «racional» en ella, quedaba vinculada a la manifestación del Logos de Dios, «por el cual fueron hechas todas las cosas», y del cual todas las cosas, y singularmente los hombres racionales, poseen como la huella o «simiente». El mundo es obra del Logos de Dios; y Dios puede ser creador, porque es comunicable, porque tiene Logos, Inteligencia y Palabra, que puede ser participada parcialmente en la obra de la creación, y plena y totalmente encarnándose en Jesús de Nazaret:

«Jesús, que antes era el Logos, ha sido hecho Hijo y Enviado de Dios... Los que dicen que el Hijo es el mismo Padre, muestran no

conocer quién es el Padre, y no saben que el Padre del universo tiene un Hijo que, siendo Logos y Primogénito de Dios, es realmente Dios. Este, primero se apareció a Moisés y a los profetas... y ahora, en los tiempos de vuestro imperio, ha nacido hombre de una Virgen, según la voluntad del Padre, para salvar a los que creen en El» (1 Apol. 63, 10 y 15).

El gran valor de la teología del Logos de Justino estriba en que hace ver que la encarnación, a pesar de ser gratuita, no es un acto caprichoso de Dios que interviene arbitrariamente en este mundo, sino que se inscribe en el designio de inteligibilidad y de sentido que Dios quiso desde un principio dar al mundo como participación de la inteligibilidad y el sentido absoluto que constituye su propia vida trinitaria.

Orígenes

Orígenes de Alejandría (185-254) es el más grande teólogo de la Iglesia antigua anterior a San Agustín. Como todos los auténticos teólogos, concibe su tarea no como una especulación libre sobre el ser de Dios, sino como una reflexión, explicación y sistematización sobre la manera como Dios se ha revelado y manifestado en la historia humana, según el testimonio de la Escritura y de la tradición de la Iglesia. No es la mente humana la que especula y decide cómo ha de ser Dios, sino que Dios ha manifestado su manera de ser y de actuar en la historia. Pero la mente humana ha de acoger esta manifestación intentando comprenderla y expresarla de la mejor manera posible en conceptos y términos humanos.

Con esta perspectiva, Orígenes intenta dar una explicación y sistematización de la revelación divina dentro del marco del pensamiento neoplatónico que dominaba en su ambiente. En este marco, Orígenes construye una grandiosa y original síntesis teológica en la que explica las relaciones entre Dios, los seres espirituales y las realidades materiales, así como el sentido de la historia y su consumación en Dios. A veces se ha considerado la teología origeniana como una extraña amalgama de cristianismo y helenismo, lo cual es verdad en un cierto sentido. El mismo Orígenes era consciente de ello y distinguía entre lo que era objeto necesario de la fe de la Iglesia y sus libres explicaciones e interpretaciones, que él a menudo declara ser provisionales o no del todo satisfactorias y, sin embargo, dignas de ser consideradas, porque representan el máximo esfuerzo que el hombre puede hacer para acoger el don de Dios. Orígenes podría ser un modelo en lo que se refiere a la distinción entre la *fe trinitaria*, a la que se

adhiera vigorosamente, y las *doctrinas trinitarias* o explicaciones que uno intenta dar de aquella fe, que, con plena conciencia de que son siempre insuficientes, perfectibles y condicionadas a los parámetros generales de comprensión de la realidad en cada momento, son, sin embargo, necesarias para evitar una esquizofrénica disociación entre la comprensión de la fe y la comprensión general de las cosas. Veamos cómo el mismo Orígenes lo plantea desde el mismo prefacio de su gran Tratado teológico «De los Principios»:

«Todos los que tienen fe y están ciertos de que la gracia y la verdad nos vienen por Jesucristo» (Jn 1,17), sabiendo que Cristo es la verdad... no reciben la ciencia que invita a los hombres a una vida buena y feliz de ninguna otra fuente que no sean las mismas palabras y enseñanzas del Cristo... Ahora bien, muchos de los que profesan creer en Cristo no se muestran de acuerdo no solamente en pequeñas cuestiones sin importancia, sino también en cosas graves e importantes, como Dios mismo, o el Señor Jesús o el Espíritu Santo... Por esto parece necesario establecer primero una cierta regla inequívoca sobre estas cosas, dejando para un segundo lugar la ulterior investigación de otras cuestiones... Hay que atenerse a la predicación de la Iglesia, que nos ha sido transmitida a partir de los Apóstoles según el orden de la sucesión (apostólica) y que permanece firme en las Iglesias hasta el presente: la verdad que hemos de creer es la que de ninguna manera está en desacuerdo con la tradición eclesiástica y apostólica... Ahora bien, los apóstoles... en las cosas que consideraron necesarias, se expresaron en forma clarísima a todos... Pero la explicación racional de lo que decían la dejaron a la indagación de aquellos que se harían dignos de los más elevados dones del Espíritu y, sobre todo, de los que recibirían del Espíritu Santo el don de la palabra, de la sabiduría y de la ciencia...

He aquí lo que la predicación apostólica nos ha transmitido claramente y primero: que hay un solo Dios creador y ordenador de todo, el cual hizo todas las cosas de la nada... Este Dios, en los últimos tiempos, envió al Señor Jesucristo... Este Dios justo y bueno, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, dio la Ley, los Profetas y el Evangelio; de manera que el Dios de los Apóstoles es el mismo Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. En segundo lugar, que Jesucristo, el que vino al mundo, nació del Padre antes de toda la creación. El fue instrumento del Padre en la creación de todo (Jn 1,3); y en los últimos tiempos se anonadó y se hizo hombre (Flp 2,7), siendo Dios se encarnó, y aunque se hizo hombre no dejó de ser el que era, es decir, Dios... Finalmente (los Apóstoles) transmitieron que el Espíritu Santo se asoció al Padre y al Hijo en honor y dignidad. En este punto ya no se ve tan claro si el Espíritu es nacido o no, o si se ha de considerar también como un Hijo de Dios o no. Estas cosas deberán investigarse en la medida de lo posible a partir de la Escritura con un esfuerzo inteligente...» (Princ., Prefacio, 1-4).

Jamás había nadie expresado como lo hace aquí Orígenes la distinción entre lo que es propiamente objeto de fe y lo que es explicación e interpretación de la misma. Pero, además, Orígenes es bien consciente de la necesidad y valor de esta interpretación, hecha responsablemente bajo la guía del Espíritu, para preservar la misma fe, que fácilmente podría disolverse en interpretaciones caprichosas e incoherentes con el conjunto de la revelación divina. El pasaje que hemos reproducido indica con suficiente claridad cuales eran las interpretaciones que Orígenes consideraba inadmisibles en su tiempo: por una parte, al insistir en el único Dios creador absoluto de *todas* las cosas de la nada, autor de la Ley, los Profetas y el Evangelio, rechazaba cualquier clase de dualismo que contrapusiera el principio de la materia al principio del espíritu, y singularmente el dualismo de Marción, que contraponía un Dios creador según el Antiguo Testamento al Dios Salvador del Nuevo Testamento.

Por otra parte, Orígenes, al formular el triple objeto de la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu, declara inadecuadas las interpretaciones que reducirían la Trinidad a una mera triple denominación humana de una misma e indistinta realidad divina (modalismo) y las interpretaciones que harían del Hijo y del Espíritu algo adecuadamente distinto e inferior a Dios (subordinacionismo): Jesucristo, «*siendo Dios se encarnó...* sin dejar de ser el que era, es decir, Dios»; no es una criatura, sino «surgido del Padre antes de toda la creación»; y el Espíritu, por más oscuridades que existan respecto a su naturaleza, es igual «al Padre y al Hijo en honor y dignidad». Esta clara profesión inicial de fe ha de ser tenida como criterio primero a la hora de interpretar las explicaciones que Orígenes intentará dar sobre la Trinidad divina: lo hará a partir de los elementos que le proporcionaba el sistema de pensamiento prevalente, fundamentalmente neoplatónico. La tarea no era fácil, porque las categorías neoplatónicas no acababan de adecuarse a expresar las realidades de la fe profesada. Algunos comentaristas modernos han considerado que Orígenes fracasó en el empeño, y piensan que la Trinidad explicada por Orígenes acaba reducida a una nueva forma de subordinacionismo. Yo diría más bien que, forzando conceptos y términos neoplatónicos para hacerles decir más de lo que podían decir, Orígenes consigue una síntesis profunda y bien ponderada. Si se tiene cuidado de interpretar sus conceptos no sólo según lo que podrían sugerir en un contexto meramente filosófico, sino según el sentido más global y profundo que Orígenes pretende para hacerlos compatibles con su fe, se apreciará la gran valía del esfuerzo del maestro de Alejandría, particularmente en su doctrina sobre Dios. En otros campos doctrinales menos fijados por la regla tradicional de la fe —como en la antropología o la escatología—, quizá sea verdad que Orígenes se ha dejado dominar demasiado por

concepciones platónicas. Pero en la especulación sobre Dios, la firme doctrina tradicional actúa siempre como correctivo. Un juez más cercano al maestro que nosotros, y nada sospechoso de reduccionismo, el gran Atanasio, así lo pensaba:

«*Lo que Orígenes escribió entregándose a la investigación y al ejercicio especulativo no hay que tomarlo como su pensamiento definitivo... pero cuando afirma una cosa sin vacilaciones, esto es lo que hay que aceptar como el pensamiento auténtico de aquel laborioso teólogo*» (Decr. Syn. 27: PG 25,466).

Desde luego, el pensamiento de Orígenes, como el de todos los teólogos originales y profundos, quedará siempre abierto a interpretaciones diversas. Aquí sólo aduciré algunos de sus textos más importantes, sugiriendo la línea de interpretación que me parece más plausible, teniendo en cuenta —cosa que no hacen algunos intérpretes— todo el conjunto de su obra³.

En el *Comentario a San Juan*, Orígenes expresa perfectamente la dificultad básica de todo pensamiento trinitario, a la vez que muestra un claro rechazo de los intentos de una solución fácil por camino equivocado:

«*Una cosa causa turbación a muchos que quieren vivir piadosamente: preocupados por rechazar que haya dos dioses, caen en la opuesta opinión extrema, falsa y contraria a la piedad, negando que el Hijo tenga individualidad propia y distinta de la del Padre; o bien, a fin de salvar la individualidad y realidad concreta del Hijo distinta de la del Padre, niegan su divinidad*» (Com. in Joh., II, 2,16).

El planteamiento no puede ser más claro: el modalismo, que niega toda verdadera distinción en Dios, y el subordinacionismo, que niega la verdadera divinidad del Hijo, no son explicaciones aceptables de la fe trinitaria. Orígenes propone entonces una solución que algunos han tachado de subordinacionista; pero no debe de serlo, cuando el subordinacionismo acaba siendo claramente rechazado. Dice así:

«*Podríamos decir que Dios es "Dios-por-sí-mismo" (auto-théos)...; y como distinto de este "Dios-por-sí-mismo" hay lo que*

3. El lector hallará una pequeña selección de los textos más capitales de Orígenes en mi obra *Los Padres de la Iglesia*, Barcelona 1971, pp. 250-360. La bibliografía origeniana es inmensa. Aquí me limitaré a mencionar la obra del Dr. J. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario... según Orígenes*, Roma 1970, y la presentación sintética del mismo autor: «Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad», en *Estudios Trinitarios 7* (1973), pp. 259-281.

pueda haber por participación de su divinidad, que ya no ha de denominarse "Dios-por-sí-mismo", pero sí simplemente "Dios"; y así, el que es "primogénito de toda creación", que "estaba en Dios" (Jn 1,1), recoge en él la divinidad de una manera absolutamente superior a todo lo demás, y por eso puede ser instrumento de divinización de todo lo que hay por debajo de él... El que es "Dios-por-sí-mismo" tiene la divinidad como cosa propia: pero los que son como imágenes de un prototipo son Dios en cuanto reproducen su forma; y la imagen primera o arquetípica de todas es "el logos que estaba con Dios", y estaba con él "desde el principio". Por el hecho de "estar con Dios", permanece eternamente Dios, cosa que no sería así si no permaneciera "con Dios", ni permanecería Dios si no permaneciera en la indefectible contemplación de la profundidad del Padre» (Ibid.).

Por el hecho de que en este singular pasaje se haga una distinción entre «Dios-en-sí-mismo» (*autothéos*; *ho théos*, con artículo) y «Dios» simplemente (*theós*, sin artículo), algunos se empeñan en descubrir rastros de subordinacionismo, como si el Hijo o Logos ya no fuera plenamente «Dios» como el Padre. Esta interpretación me parece impertinente y contraria al sentido del texto leído en su totalidad. Orígenes quiere refutar precisamente a los «piadosos» que, por miedo a incidir en doteísmo, no se atreven a afirmar la plena divinidad del Hijo. Su propuesta es que el Hijo es tan Dios como el Padre; sólo que el Padre tiene la divinidad «por sí mismo», como principio fontal y originario de toda la divinidad, mientras que el Hijo tiene la misma divinidad dada y comunicada totalmente («participada», en la terminología platónica), pero no por eso distinta o inferior a la del Padre: es la «imagen arquetípica» perfecta (de nuevo un concepto platónico, pero también escriturístico), tan perfecta que en ella se manifiesta *toda* la divinidad del Padre, y por eso puede ser principio de divinización. Si hay subordinacionismo, no se trata de un *subordinacionismo ontológico* (como si el Hijo fuera de categoría inferior al Padre), sino de un *subordinacionismo dinámico* (llamado a veces «económico», según la palabra que los griegos empleaban para referirse al dinamismo divino), que expresa sólo el dato irrenunciable de la fe que reclama que el Padre es principio absoluto de todo, incluso del Hijo, y que en este sentido el Hijo es «lógicamente posterior» o «segundo» después del Padre, originado de El o engendrado por El, sin implicar, a pesar de todo, que sea «ontológicamente inferior» o menos Dios que El, desde el momento en que su divinidad le ha sido absolutamente comunicada

4. Convendría hacer notar que el texto griego de Jn 1,1 —*pros tón theón*— implica una relación dinámica difícil de traducir: el Logos no está sólo estáticamente «al lado de Dios», sino pendiente dinámicamente de Dios, que en El se expresa.

en toda su plenitud⁵. Orígenes sitúa así su reflexión trinitaria en el único terreno en que se puede situar: en el dinamismo interno de la *autocomunicación plena y total* de Dios en su propio seno, que requiere hablar de un «orden» o «secuencia» en la comunicación (principio, término y realidad de la comunicación), sin que implique hablar de inferioridad ontológica, como si se tratara de una *comunicación parcial* (como lo es siempre la comunicación humana), que supone más realidad en el principio comunicante que en el término comunicado. El revestimiento conceptual neoplatónico no debería impedir reconocer el acierto de la intuición profunda de Orígenes. Veremos cómo Tertuliano, en Occidente —en otro contexto cultural—, intentaba también una vía análoga.

En el libro *De los Principios*, Orígenes nos ofrece formulaciones que acaban de clarificar su pensamiento:

«Nosotros no decimos, como hacen algunos herejes, que una parte de la substancia del Padre se transmitiera en el Hijo, o que el Padre haya creado al Hijo de la nada, como algo externo al ser de Dios, o que hubiera un tiempo en que el Hijo no existía. Dejando de lado estas concepciones, propias de objetos materiales, afirmamos que la Palabra y la Sabiduría ha sido engendrada del Dios invisible e incorporeal sin ninguna especie de proceso corporal, a la manera como la voluntad procede del espíritu... Siendo imagen del Dios invisible, es una imagen invisible: y me atrevería a decir que, siendo semejanza del Padre, no ha habido un tiempo en el que no haya existido, porque no ha habido un tiempo en el que Dios, que "es luz" (1 Jn 1,5), no tuviera el resplandor de su gloria... Quien diga que hubo un tiempo en que no existía el Hijo deberá admitir que había un tiempo en que no existía la Sabiduría, no existía la Palabra, no existía la Vida, cualidades que determinan la substancia de Dios Padre y que no pueden ser divididas ni separadas de ella: el pensamiento las intuye como pluralidad, pero constituyen una sola substancia, en la que se da "la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). A nosotros, en nuestra debilidad, no nos es lícito arriesgarnos a privar a Dios de su Palabra unigénita que existía desde siempre en El, que es su Sabiduría, en la cual Dios tiene su gozo (Prov 8,30): de otra manera, deberíamos pensar que Dios no ha tenido gozo desde siempre» (Princ. 4,4,1)⁶.

5. Esto ha sido bien argumentado por W. MARKUS, *Der Subordinationismus*, Munich 1963, libro importante que merecería más atención de parte de los estudiosos, porque clarifica muchas cuestiones de teología trinitaria pre-nicena.

6. La transmisión textual de este pasaje es compleja, como puede verse en las mejores ediciones del tratado *De los Principios*, por ejemplo la de M. Simonetti, *I Principi* (Turín 1968, pp. 541ss.). Pero tenemos la ventaja de que la línea central de pensamiento viene confirmada por diversas fuentes independientes: Rufino, Justiniano,

Orígenes busca explicar la Trinidad como expresión del dinamismo eterno y necesario del Dios viviente y espiritual, que nunca puede haber estado sin Sabiduría, sin Palabra y sin el gozo de una real comunicación de vida; esta comunicación, si es realmente tal, implica verdadera distinción y a la vez, siendo comunicación necesaria, total y eterna, es algo que constituye la substancia o esencia necesaria del único Dios. Dios no es, pues, el Uno absolutamente simple e indiferenciado, y por ello incomunicado e incommunicable; es unidad en el dinamismo de su eterna autocomunicación, es decir, una unidad constituida por la recíproca y necesaria correlación entre el principio y el término de la comunicación, igualmente divinos y eternos, que constituyen el gozo de Dios. En el mismo libro había hablado Orígenes de la «generación eterna y desde siempre» (*Princ.* 1,2,4). Dios no es un Uno estático y cerrado sobre sí mismo: es un Uno eternamente engendrador y, por eso mismo, eternamente engendrado. Sería fácil aportar todavía bastantes textos de Orígenes que confirman esta su intuición básica. Sólo aduciré uno, de sus homilías, que muestra que no se trata sólo de una especulación teórica, sino que nos hallamos ante una aportación valiosa para la misma predicación:

«Por lo que respecta a nuestro Salvador, no se puede admitir que el Padre engendrara al Hijo y después le abandonara de forma que viviera separado de El; al contrario: el Padre le está siempre engendrando... y el Salvador está siempre siendo engendrado por el Padre» (Hom. Jer IX, 4: GCS, III, 70).

Esta es la forma de decir que el Hijo no es una criatura: las criaturas viven «separadas», es decir, con existencia propia, distinta de la de Dios, aunque dada por Dios. Pero el Hijo vive la misma existencia de Dios, en la que el Padre es siempre engendrador y el Hijo es siempre engendrado. «Dios era desde siempre el Padre de su Hijo unigénito» (*Princ.* 1,2,2).

Esta concepción de un Dios dinámico, eternamente autocomunicativo y engendrador de sí mismo, me parece la contribución más importante de Orígenes a la teología trinitaria. En el marco de esta concepción, Orígenes insistirá en la verdadera y real distinción de lo que él, aunque con terminología neoplatónica, denominará «hypósis»

Atanasio, etc. Por otra parte, Orígenes subraya la inexactitud que supone hablar de un «tiempo» antes de la creación, haciendo notar que «todo lo que se dice del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ha de ser entendido fuera del tiempo y de toda duración» (*Princ.*, 4,4,1).

tasis» divinas⁷, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin una real diferenciación y distinción no se podría hablar de una verdadera y real comunicación:

«Algunos dicen que el Hijo no se distingue numéricamente del Padre, sino que son una misma cosa no solamente por su esencia (ousia), sino también en su realidad (hypóstasis), de manera que se denominarían Padre e Hijo distinguiendo como dos aspectos (de Dios) sin distinguir la realidad. A esto hay que responder que "Padre" e "Hijo" son dos términos que indican directa y positivamente una distinción entre Padre e Hijo, de manera que hablar de un Hijo es hablar necesariamente de un Padre (distinto), y hablar de un Padre es hablar de un Hijo» (Com. Joh. X, 37,246)⁸.

Es evidente que la terminología neoplatónica no acaba de servir bien al pensamiento de Orígenes; pero éste parece ser el creador de una contraposición de términos que se hará clásica y normativa: la unidad en Dios se refiere a la *ousia* o «esencia», y la trinidad a las *hypóstasis*, que en latín se denominaron «personas». Esta contraposición terminológica no venía dada por el uso filosófico, que nunca había tenido que batallar con tales problemas; seguramente es una creación de Orígenes, urgido por la necesidad de expresar que en Dios puede haber una real triplicidad que no implica tres substancias o esencias divinas —tres dioses—, sino la comunicación de una misma esencia divina en tres «modos reales» y distintos de ser de Dios, en tres realidades o *hypóstasis* en las que se realiza el dinamismo del único ser divino⁹.

Orígenes, pues, poniendo a Dios como principio dinámico de autocomunicación total, eternamente engendrador y eternamente Palabra y Amor, se desmarca claramente del neoplatonismo y consigue superar el *impasse* del sistema plotiniano, que postula un Uno tan

7. El término «hipóstasis» es de difícil traducción, y por eso fue causa de malentendidos con la teología latina. Su correspondiente más literal parecería ser el de «substancia»; pero hablar de «tres substancias» en Dios parecía a los latinos un triteísmo intolerable, y preferían hablar de «tres personas». Está claro que Orígenes no quiere hablar de «tres substancias» divinas, pero sí de tres «realidades» verdaderamente —y no sólo nominalmente— distintas. Podríamos decir que «hipóstasis» es todo aquello que tiene verdadera realidad en sí mismo y no es sólo una cualidad, modo de ser o denominación de alguna cosa.

8. Orígenes insiste en la distinción de *hypóstasis* en muchos otros lugares: *Princ.* 1,2,2; *Com. Joh.* II, 10,75; *Cels.* 8,12.

9. Sobre esta terminología origeniana, cf. E. CORSINI, *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*, Turín 1968, p. 228, n. 19; p. 437, n. 61. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956, pp. 102ss.

absolutamente simple, indiferenciado e indiferenciable que ha de permanecer absolutamente incomunicable. Aunque el lenguaje sea neoplatónico, el Dios de Orígenes es el Dios de la Escritura, Creador del mundo y Señor de la historia, capaz de revelarse y de automanifestarse en ella como Padre, Hijo y Espíritu, porque él mismo es eterna y viviente autocomunicación, eterna Palabra y eterno Amor. Cuando esto no sea comprendido así, sobrevendrá la crisis arriana.

La teología latina: Tertuliano y Novaciano

En el occidente latino la teología trinitaria se desarrolla en forma de reacción contra ciertas formas de modalismo popular que, como dice Tertuliano, mantenía que

«el Señor omnipotente, creador del mundo, es único, insistiendo de tal manera en su unicidad que se introducía la herejía. Porque se afirma que el mismo Padre bajó a la Virgen, el mismo nació, el mismo padeció, y el mismo es Jesucristo... El Padre, pues, habría nacido en el tiempo, el mismo Padre habría sufrido la pasión, y el mismo Dios Señor omnipotente habría venido a denominarse Jesucristo» (Prax. 1,1 y 2,1).

Contra esta forma simplificadora de resolver la cuestión trinitaria de manera puramente nominalista (sólo hay un solo Dios al que se aplican tres nombres distintos según sus manifestaciones), escribieron en los inicios del siglo III sendos tratados los tres primeros grandes teólogos del ámbito occidental: Hipólito y Novaciano en Roma, y Tertuliano en el África romana. Cada uno de ellos a su manera procuró dar razón de una verdadera y real distinción trinitaria en Dios, insistiendo, como Orígenes, en el carácter dinámico y comunicativo del ser divino; pero el mundo cultural en que se movían estos escritores era muy distinto al del neoplatonismo alejandrino, y por eso sus especulaciones siguen caminos propios. Por razones de brevedad, aquí nos ceñiremos principalmente a la teología trinitaria de Tertuliano, que marcó más sensiblemente toda la teología latina posterior¹⁰.

10. Para un estudio más completo, pueden consultarse, además de las obras generales de Patrología, las mejores ediciones comentadas del *De Trinitate* de Novaciano y del *Contra Noetum* de Hipólito. La doctrina trinitaria de Tertuliano se encuentra, sobre todo, en su tratado *Adversus Praxeam*. Los estudios modernos más importantes son: R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, París 1962; J. MOINGT, *Théologie Trinitaire de Tertullien* (3 vols.), París 1966.

Contra la idea de una Trinidad meramente nominal, Tertuliano proclama:

«Nosotros ciertamente creemos en un solo Dios, pero con aquella disposición que llamamos su "economía", por la cual este Dios único tiene un Hijo, la Palabra que procede de El, "por la cual fueron hechas todas las cosas y sin la cual nada fue hecho" (Jn 1,3). Este es a quien el Padre envió a la Virgen y nació de ella; a la vez hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, que se denomina Jesucristo. Este es el que padeció, murió según las Escrituras, y fue resucitado por el Padre... El cual, después, envió, según la promesa, el Espíritu Santo Paráclito, confirmador de la fe de los que creen en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esta es la norma (de la fe) que se ha extendido desde el comienzo de la evangelización, antes de los herejes de toda clase... Estos piensan estar en posesión de la pura verdad cuando imaginan que sólo se puede creer en un único Dios afirmando que el Padre, el Hijo y el Espíritu son uno y el mismo. Como si no se pudiera admitir que puede haber también una unidad en la pluralidad, mientras se mantenga que la pluralidad deriva de la unidad, porque se da una única substancia en la que, sin embargo, hay que mantener el misterio de la "economía", que hace que la unidad se despliegue en trinidad, coordinando los tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu. Estos tres no difieren en dignidad, sino en el orden; ni tampoco en la substancia, sino en la forma; ni tampoco en el poder, sino en la manifestación, porque son de una misma substancia, una misma dignidad y un mismo poder, ya que son un único Dios, en el cual se distinguen estas diferencias de orden, de forma y de manifestación que se denominan Padre, Hijo y Espíritu» (Prax. 2,1-4).

El pensamiento trinitario de Tertuliano se centra, pues, en lo que él denomina «el misterio de la economía divina»¹¹. Con esta expresión, que podría provenir de círculos gnósticos y que originariamente designaba los actos con que un amo de casa administraba su familia, Tertuliano quiere expresar el dinamismo propio del Dios viviente, que, siendo una substancia única, se despliega en formas múltiples reales y distintas que constituyen un único Dios, una única substancia, dignidad y poder y, sin embargo, difieren en orden, forma y manifestación. El lenguaje parece tomado del mundo jurídico, en el que Tertuliano había ejercido profesionalmente. Pero el pensamiento parece

11. Sobre este concepto de economía divina, que los escritores occidentales traducen como «dispositio» o «dispensatio», en oposición a la «monarquía» o unidad indeferenciada de Dios que propugnaban los modalistas, pueden verse: A. ORBE, *La unión del Verbo*, Roma 1961, p. 211; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, París 1973, p. 158; J.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977, cap. 5.

remontarse a Ireneo, que también había hablado del igual señorío del Padre y del Hijo como administradores de una misma "economía" divina:

«El Padre es Señor, y el Hijo es Señor; como también el Padre es Dios y el Hijo es Dios. Dios se nos manifiesta como uno por lo que respecta a la substancia de su ser y de su poder; pero a la vez, en la administración de la economía de la redención, se muestra Padre e Hijo: el Padre es invisible e inaccesible a las criaturas, pero a través del Hijo los que quieren acceder a Dios pueden tener acceso al Padre» (Iren., Dem. 47).

La Trinidad parece, pues, explicarse con la imagen jurídica del «paterfamilias» que comunica sus planes y su autoridad totalmente a su administrador o ejecutor con poder igual al suyo. Evidentemente, la imagen no acaba de resultar satisfactoria, porque podría sugerir inferioridad real del administrador respecto del «paterfamilias», y por eso algunos han tachado también a Tertuliano de subordinacionista. Pero tanto Tertuliano como Ireneo tienen clara conciencia de este posible malentendido, que ellos no compartirían, y por eso se apresuran a añadir que Padre e Hijo «son uno por la substancia, el ser y el poder», y sólo se distinguen en «orden, forma y manifestación». Como siempre, ni la imagen ni el lenguaje humanos pueden abarcar la realidad trinitaria, y los teólogos no tienen más remedio que completar sus intuiciones y expresiones con nuevas afirmaciones que intenten corregir y superar lo que aquéllas tienen de inadecuado. En esto Tertuliano es un maestro:

«La gente sencilla, que son siempre la mayor parte de los creyentes —por no hablar de los necios e incultos—, por el hecho de que la regla de fe nos lleva de los muchos dioses del paganismo al Dios único y verdadero, no entienden que se ha de creer ciertamente en un solo Dios, pero con su propia "economía". Tienen miedo de que esta "economía", que comporta pluralidad y orden en la Trinidad, introduzca división; pero en realidad se trata de una unidad que de sí misma se despliega en Trinidad —unitas ex semetipsa derivans in trinitatem—, de manera que la unidad no quede destruida, sino distribuida» (Prax. 3,1).

Algunos han calificado esta concepción de «monoteísmo orgánico»¹². El punto fundamental es la consideración de que la unidad del Dios vivo comporta como exigencia propia —*ex semetipsa*— la

necesidad de desplegarse en Trinidad, y por eso la Trinidad no implica división de la unidad, sino que, por el contrario, es en ella donde se realiza la unidad del Dios vivo. Dicho de otra forma: Dios no es una mera unidad indiferenciada, inerte e incommunicable, sino que es una *unidad en la comunicación*. Habría división en Dios, o pluralidad de dioses, si la diferenciación procediera de algo externo al mismo Dios; pero la pluralidad divina viene *del principio interno, vital y esencial del mismo Dios*, que por eso no divide la divinidad, pero expresa su interna estructura esencialmente comunicativa. La unidad divina no es una unidad de simplicidad indiferenciada que no podría comunicarse. Lo que Tertuliano quiere mantener —como única manera de salvar la «regla de fe» que proclama la trinidad divina— es que *Dios es uno, pero con capacidad de autoposición y autocomunicación en pluralidad*. Tertuliano ha visto que el Dios de la Biblia y de la tradición eclesiástica, al contrario que el Uno absoluto de las filosofías, es *unidad-en-pluralidad y pluralidad-en-unidad*: unidad y pluralidad son categorías igualmente primarias y esenciales en Dios. Que es una forma de decir que Dios puede comunicarse total y esencialmente sin dividirse, que no se autodestruye y se pierde en la comunicación, sino que en ella se realiza como Dios.

Hay un aspecto de la teología trinitaria de Tertuliano que ha sido objeto de interpretaciones diversas. El «misterio de la economía» indica que el ser y el poder de la divinidad se comunican totalmente del principio originario —Padre— al Hijo, que es su expresión perfecta —y por ello igual al Padre—, en virtud del dinamismo de comunicación que es el Espíritu. Ahora bien, esta comunicación ¿ha de pensarse como algo esencial y necesario y eterno en el mismo ser de Dios, o bien como algo que de alguna manera sobreviene a Dios en virtud de la libre decisión divina de comunicarse fuera de sí mismo en la creación y salvación del mundo? En otras palabras: cuando Tertuliano habla de «economía» divina, ¿habla de la disposición interna y eterna de Dios en sí mismo o habla de la disposición de Dios respecto del mundo y de la historia de la salvación? De una forma más cruda: ¿Dios es desde siempre Trinidad, o se hace Trinidad al pronunciar o emitir su Palabra creadora y su Espíritu santificador? Un oscuro pasaje de Tertuliano sobre la generación del Hijo, Sabiduría y Palabra de Dios, ha movido a algunos a formularse estas preguntas:

«Antes de todas las cosas, Dios estaba solo... ya que no había nada fuera de El. Pero ni siquiera entonces estaba solo, porque tenía consigo su Razón (logos), que estaba en El, ya que Dios es un ser racional... La razón es algo anterior a la palabra, y Dios propiamente no tenía Palabra desde un principio, pero sí tenía Razón (non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium): la

12. J.L. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 119.

palabra se estructura sobre la razón y muestra así que ésta es algo previo en lo que se fundamenta. Esto, sin embargo, no nos interesa ahora, ya que, aunque Dios no había emitido todavía su Palabra, la tenía ya dentro de sí mismo con la Razón y en la Razón, como quien piensa y dispone en silencio lo que después ha de expresar en palabras» (Prax. 5,2-4).

«Ahora bien, así que Dios quiso producir según sus substancias y formas las cosas que había dispuesto hacer en su interior, con su Sabiduría, su Razón y su Palabra, entonces por primera vez profirió su Palabra... a fin de que por ella fuesen hechas todas las cosas que por la misma Palabra habían sido pensadas y dispuestas, más aún, ya creadas en la mente divina. La Palabra adquiere su forma y apariencia, es decir, sonido y voz, cuando Dios dice "Que se haga la luz" (Gen 1,3). Este es el nacimiento consumado de la Palabra, cuando sale de Dios...» (Prax. 6,3).

En este pasaje los estudiosos descubren la influencia de la teoría gramatical estoica, que distinguía entre el «logos interno» (pensamiento) y el «logos proferido» (palabra); y algunos piensan que Tertuliano habría admitido —con otros escritores pre-nicenos— como un doble estadio en la generación del Verbo, de manera que éste no llegara a constituirse propiamente como tal en distinción del Padre más que cuando es proferido como Palabra creadora. A mi parecer, la referencia a la teoría estoica del verbo interno y proferido embrolla el pensamiento de Tertuliano y le envuelve de una cierta ambigüedad. Pero una lectura ponderada de todo el texto que he citado en el contexto de todo el pensamiento trinitario del autor me parece que más bien ha de llevar a la conclusión de que Tertuliano piensa en una verdadera generación esencial y eterna del Verbo, independiente del acto libre creador de Dios, aunque este Verbo *no se puede manifestar* como tal *ad extra* hasta que no es proferido para constituir la realidad *ad extra*. En un capítulo anterior, Tertuliano había distinguido entre la mediación instrumental y adventicia de los ángeles en la obra de la creación y la mediación esencial del Hijo y del Espíritu que son «parte de la substancia del Padre» —*consortes substantiae Patris*— (Prax. 3,4). Y hemos visto que subrayaba que Dios «ni siquiera antes de todas las cosas estaba solo» —*ne tunc quidem solus erat*—; por tanto, la pluralidad en Dios es anterior a la creación. Pero en el acto creador, Dios «profiriere su Palabra» —es decir, *la manifiesta ad extra*— creando las cosas que «por la misma Palabra habían sido pensadas y dispuestas, más aún, ya creadas en la mente divina»: *per quem (sermonem) erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu* (Prax. 6,3). La Palabra, pues, existía y tenía realidad en Dios —*rationalis enim Deus et ratio intra ipsum prius*— antes e independientemente de la creación; sólo que era todavía una *palabra interna*, pero

real y distinta, en la economía interna del mismo Dios, que no se hará *palabra externa* más que en la economía externa de la creación y la encarnación¹³.

El pensamiento de Tertuliano no sería, quizás, excesivamente distinto del de Novaciano. Pero éste, que escribía en Roma alrededor del año 250, unos treinta años después de Tertuliano, se expresaba de una forma mucho más precisa:

«El Hijo, siendo engendrado a partir del Padre, está siempre en el Padre; siempre, quiero decir, como engendrado de El, no como inengendrado... Estaba desde siempre en el Padre, porque, de lo contrario, el Padre no habría sido Padre desde siempre. El Padre es primero en el sentido de que, en cuanto que es Padre, necesariamente le precede, ya que el que es sin origen necesariamente precede al que es originado. Y en este sentido el Hijo es menor que el Padre teniendo conciencia de que está en El y que se origina en El en cuanto que nace de El... Si no fuera nacido, sería un (segundo) innacido al lado del Innacido, y tendríamos claramente dos iguales, dos innacidos, dos dioses... Pero, de hecho, el Hijo es el que es, no de sí mismo como inengendrado, sino del Padre que le engendra como su Palabra, su Poder, su Sabiduría, su Luz, su Hijo... Recibiendo del Padre todo esto, no pudo introducir en la divinidad la discordia de dos dioses... Así, el que es inengendrado es el mismo Dios, y sin embargo no hay más que un Dios, el Dios sin origen que este engendrado manifiesta.

Por tanto, el engendrado es Dios, siendo engendrado precisamente para ser Dios. Es Señor, nacido del Padre precisamente para ser Señor... El Padre le ha sometido, como Hijo, todas las cosas, y El está sometido al Padre con todas las cosas que le han sido sometidas. De esta manera, el Hijo, que es Dios a quien todo ha sido sometido, retorna al Padre todo lo que El recibió, remitiendo de nuevo al Padre el poder de la divinidad. Así queda patente que sólo hay un único Dios verdadero y eterno, el Padre, del cual ha salido toda la fuerza de la divinidad, dirigida y entregada al Hijo, que la devuelve de nuevo al Padre en virtud de la comunión de substancia...» (Trin. 30).

Estas palabras son como la cumbre de la especulación trinitaria de los tres primeros siglos, y quizá de todos los tiempos. En este capítulo no hemos podido presentar una historia completa de las doctrinas trinitarias en la primitiva Iglesia, cosa que requeriría un volumen

13. Esta es también la opinión de J.L. PRESTIGE (*op. cit.*, p. 126). La economía de que habla Tertuliano «no es una economía de redención ni una economía de revelación (por la creación), sino una economía del mismo ser divino». Una opinión contraria es defendida por E.J. FORTMAN, *The Triune God*, Londres 1972, p. 110, junto con otros autores que cita.

considerable. Pero hemos podido mostrar las líneas principales de la doctrina que se había de imponer como más penetrante y coherente con el conjunto de la revelación y de la tradición viva de la Iglesia. Los teólogos más importantes de este período primitivo buscan explicar la realidad del Dios cristiano, que la Iglesia confesaba como Padre, Hijo y Espíritu. Los de lengua griega, de Justino a Orígenes, intentan hacerlo forzando las categorías de su mundo cultural platonizante, explicando a Dios como *substancia primera, pero no cerrada, sino esencial y plenamente comunicativa a través de su logos*, o imagen que, por ser comunicación plena y total de Dios, es igual a Dios, introduciendo en Dios una pluralidad que no destruye la unidad, antes al contrario la realiza en forma dinámica y comunicativa. Los teólogos occidentales, de Tertuliano a Novaciano, querrán expresar lo mismo con categorías más propias del iuridicismo romano: el dinamismo comunicativo del ser divino tiende a verse como *dinamismo de la comunicación del poder y eficiencia de la divinidad*. Unos y otros han de luchar con la inadecuación de los conceptos y del lenguaje que se ven obligados a emplear, cosa que no les libra de ambigüedades o de formulaciones deficientes e ineptas. Tertuliano avisaba: «quisiera que te fijaras más en el sentido de lo que quiero decir que en el sonido de mis palabras» (*Prax.* 3,6). El resumen de estos esfuerzos podría ser: Dios es esencialmente comunicación; la comunicación implica pluralidad; pero la pluralidad que surge de la comunicación total y perfecta no implica división de la unidad, sino que es la realización dinámica de la misma unidad.

Al margen de esta teología, y en contraposición polémica con ella, quedan los otros intentos de explicación que pudieron tener una cierta vigencia en ciertos lugares y momentos, pero que tuvieron que ser rechazados por inconsistencia con los datos de la revelación. Las explicaciones de signo modalista (sabelianismo, monarquismo, patripasianismo, etc.) sólo sabían defender la unidad divina a costa de negar toda real pluralidad en Dios y, por tanto, toda real comunicación y vida divina. Las de signo subordinacionista sólo lo hacían a costa de negar el carácter verdaderamente divino de la comunicación divina: Dios mismo en cuanto tal permanece esencialmente incomunicable. Hablar de Trinidad es hablar de *las condiciones de posibilidad de la autocomunicación de Dios mismo*; es decir, que Dios, principio autocomunicativo, tiene en sí mismo y como realidad propia —y, por tanto, divina— la mediación de su comunicación y la efectividad de la misma. Todo el cristianismo está basado en esto, porque el cristianismo mantiene que Dios mismo

nos ha comunicado su Palabra y su Vida y que esto es lo que verdaderamente salva al hombre. Nada inferior o ajeno al mismo Dios podría ser verdaderamente comunicación salvadora de Dios. Por eso la Trinidad tendrá que ser tan esforzadamente defendida por los que querrán mantener la genuina tradición cristiana en el período subsiguiente.

La crisis arriana y la identificación del Dios cristiano

«La doctrina arriana, si hubiera logrado triunfar en el mundo helénico, habría conseguido muy probablemente destruir totalmente al cristianismo. Lo habría difuminado en una cosmología y en una moral...».

A. HARNACK:
Lehrbuch der Dogmengeschichte
(Tubinga 1909⁴, p. 223)

Hemos ido viendo las dificultades de concepto y de lenguaje con que luchaban los primeros teólogos de la Iglesia a fin de expresar la fe cristiana en *un solo Dios* que, sin dejar de ser primer principio de todo, absolutamente único y trascendente —como lo había creído la tradición judía—, se había manifestado realmente en este mundo en el hombre Jesús de Nazaret, denominado *Hijo de Dios*, y actuaba realmente en los hombres por su fuerza, denominada *Espíritu de Dios*. Surgía la pregunta inevitable de si este Hijo de Dios y este Espíritu de Dios debían entenderse sólo como distintas denominaciones o modos de hablar de una misma, única e indivisible realidad divina (solución «modalista»), o bien como auténticas realidades en sí mismas que de alguna forma se distinguirían entre sí; y en este último caso, cómo habría de concebirse la relación entre tales realidades.

Una solución simple, pero inepta: Pablo de Samosata

La Iglesia primitiva llegó pronto a la conclusión de que la pura solución modalista dejaba sin sentido gran número de expresiones del Nuevo Testamento. Si Padre, Hijo y Espíritu no son más que tres denominaciones o modos de hablar de una misma realidad divina, ¿qué sentido puede tener afirmar que el Padre «ha enviado» al Hijo o se nos ha revelado en el Hijo, o que el Padre y el Hijo «envían» al Espíritu, o que el Logos (denominación alternativa —ésta sí— del Hijo) «al principio estaba en Dios», y finalmente «se hizo hombre»...?

A mediados del siglo III se intentó en Antioquía una solución aparentemente sencilla y razonable que no carecía de antecedentes. La propugnaba un obispo de aquella metrópoli, *Pablo de Samosata*, famoso no sólo por sus doctrinas, sino más aún por su capacidad de intriga política y por sus relaciones, que se juzgaban escandalosas, con Zenobia, reina del pequeño estado de Palmira, que daba quebraderos de cabeza a las autoridades romanas. Aquí no nos interesa la cuestión de la moral personal del obispo de Antioquía, sino su teología; aunque, comprensible pero desgraciadamente, las fuentes históricas se refieran más a la primera que a la segunda.

Pablo de Samosata pensaba preservar la unicidad y trascendencia de Dios afirmando que «el Hijo de Dios no ha bajado de lo alto», sino que «es de aquí abajo» y «es por naturaleza un hombre como todos». Este hombre fue escogido por Dios —que preveía su obediencia y su perfección moral— a fin de que fuera instrumento de su sabiduría (su Logos) y su poder (su Espíritu), que son atributos propios e inseparables de Dios. De esta manera, Pablo de Samosata niega a la vez las doctrinas de la encarnación y de la trinidad: Jesús es hijo de Dios sólo por adopción, instrumento humano dócil y perfecto, pero no es Dios mismo realmente encarnado en una naturaleza humana. Por otra parte, el Logos y el Poder o Espíritu de Dios en nada se distinguían de Dios mismo, sino que expresarían sólo sus atributos propios e inseparables. En el lenguaje habitual de los heresiólogos, Pablo de Samosata combinaba el *adopcionismo cristológico* con una nueva forma de *modalismo trinitario*.

Esta solución podía parecer intelectualmente nítida y clara; pero un *sínodo de Antioquía del 268* la condenó como incompatible con la tradición recibida, y el obispo de la metrópoli fue depuesto. El Sínodo vio claramente que la doctrina de Pablo de Samosata hacía tabla rasa de lo más específico del cristianismo, es decir, que en Jesús algo de Dios mismo nos había sido dado en forma humana, que *Dios mismo* se había encarnado y se había hecho realmente solidario de nuestras flaquezas y nuestras culpas hasta la muerte, triunfando de ellas en la

resurrección. Únicamente por esta identificación y asunción de nuestra naturaleza pecadora en Jesús, Dios nos ha *salvado realmente*. La doctrina del de Samosata evitaba el escándalo de la cruz, la afirmación de que Dios mismo se ha comprometido realmente en la salvación de los hombres, y reducía el cristianismo a una mera religión moralista, como después han hecho todas las doctrinas que no quieren aceptar la verdadera divinidad de Jesús. Jesús ya no sería, como proclama la tradición del Nuevo Testamento, Dios mismo comprometido con los hombres hasta la muerte, sino sólo un hombre perfecto, el máximo profeta («más perfecto que Moisés», diría Pablo de Samosata), que nos enseña lo que Dios quiere de nosotros y que nos da ejemplo de obediencia. En el siglo III nos encontramos ya con aquel «Jesús maestro supremo de moralidad» que había de hacer las delicias de Renan y de sus seguidores racionalistas. Pero esto no es el cristianismo: aquí no encontramos al Dios que ama hasta la solidaridad en la muerte, y por eso nos salva de la muerte, sino sólo al Dios que enseña. Aquí somos nosotros quienes nos hemos de salvar, cumpliendo, si podemos, lo que nos enseñe este «Maestro»; y si no podemos, estamos perdidos sin remedio. Si el apóstol Pablo hubiera podido salir de la tumba, habría protestado indignado contra esta banalización de la figura y la obra de Jesús de Nazaret en boca de su «razonable» homónimo de Samosata¹.

La crisis arriana: el Hijo de Dios ¿es Dios o es la primera criatura de Dios?

Unos cincuenta años más tarde, hacia el 318, Arrio, presbítero de Alejandría, volvería a suscitar públicamente en su predicación la cuestión sobre la naturaleza divina de Jesús, llamado Hijo de Dios².

1. Curiosamente, el Sínodo de Antioquía del 268 declaró «heterodoxa» una expresión de Pablo de Samosata que después, empleada en otro sentido, el Concilio de Nicea convertiría en contrasena de ortodoxia: según parece, Pablo decía que el Logos de Dios es «consustancial» —*homoousios*— con Dios, implicando, en sentido modalista, que es sólo un atributo divino indistinguible del único Dios. El Concilio de Nicea dirá que el Hijo es «consustancial» con el Padre, a fin de afirmar que el Hijo, aunque distinto del Padre, es tan divino como el Padre. Muchas de las resistencias que surgieron contra la fórmula de Nicea podían provenir de las connotaciones «modalistas» que para muchos tenía dicha fórmula. Entre los muchos estudios publicados sobre Pablo de Samosata, es particularmente recomendable el de G. BARDY, *Paul de Samosate*, Lovaina 1979².

2. Se discute sobre la relación de Arrio con la escuela de Antioquía. En una famosa carta se declaraba seguidor de Luciano de Antioquía (uno de los sucesores del depuesto Pablo de Samosata), que murió mártir el año 311 y fue venerado como santo. Las

En síntesis, su postura podría resumirse así: Dios es inengendrado, sin principio ni comienzo. Pero el Hijo es necesariamente engendrado y tiene un principio y un comienzo. Por tanto, el Hijo no es Dios: es la primera obra, la primera y suprema criatura que Dios ha querido llevar a la existencia, por medio de la cual ha hecho todas las demás criaturas. Los antiguos historiadores eclesiásticos resumieron así el origen de la crisis arriana:

«Arrio se había atrevido a decir en plena iglesia que el Hijo de Dios había sido creado de la nada, que hubo un tiempo en que no había existido, que tenía una voluntad libre capaz del pecado y de la virtud, que era una criatura... Algunos reprocharon al obispo Alejandro porque toleraba estas novedades contrarias a la doctrina recibida»³.

Cuando el obispo Alejandro de Alejandría pidió explicaciones a Arrio, éste se obstinó diciendo que, «si el Padre ha engendrado al Hijo, este engendrado ha tenido un comienzo y, por tanto, es obvio que antes no existía y que necesariamente ha surgido de la nada»⁴. Finalmente, un sínodo de las iglesias de Egipto, convocado por Alejandro, condenó las doctrinas de Arrio y le excomulgó, junto con unos pocos que le apoyaban.

Se nos ha conservado una carta que Arrio escribió entonces pidiendo apoyo a Eusebio, obispo de Nicomedia, personaje intrigante que marcó toda la política eclesiástica de la época. El contencioso queda patente en las propias palabras de Arrio:

«Nuestro obispo (Alejandro de Alejandría) nos ha arrojado de la ciudad como ateos, porque no estamos de acuerdo con él cuando dice públicamente: "Un Dios eterno y un Hijo eterno: siempre ha habido un Padre, y siempre un Hijo: el Hijo coexiste con Dios sin generación, eternamente engendrado, como inengendrado-engendrado. Ni por un pensamiento, ni por un momento, Dios existe antes que el Hijo. Mientras se ha dado Dios, se ha dado el Hijo. El Hijo es algo de Dios mismo..."».

doctrinas de Luciano son poco conocidas y diversamente interpretadas. No parece que siguiera el «modalismo» de Pablo de Samosata, ni tampoco su «adopcionismo»; en cambio, sí debía de afirmar una verdadera distinción entre el Padre y el Hijo (como ya lo había hecho Orígenes) que Arrio interpretaba en un sentido «subordinacionista», como veremos. Se podría decir, quizá, que la postura arriana resulta del intento de aplicar una lógica rigurosa a las tesis lucianistas y origenistas que distinguían realmente al Padre y al Hijo, sin tener en cuenta la tradición que, no menos claramente, afirmaba la verdadera divinidad del Hijo.

3. SOZOMENO, *Hist. Eccl.* I, 15: PG 67,905.

4. *Idem* I, 5: PG 67,41.

Ahora bien, ¿qué es lo que nosotros enseñamos? Que el Hijo no es inengendrado, ni de cualquier forma parte del inengendrado, ni surgido de un sujeto preexistente; al contrario, comenzó a existir antes de los tiempos y antes de los siglos, por voluntad y designio (de Dios), como Dios unigénito e inmutable. Antes de ser engendrado, o creado, o determinado, o fundado, no existía. Somos perseguidos porque decimos que el Hijo tiene un comienzo, mientras que Dios no tiene comienzo. Somos perseguidos también porque afirmamos que el Hijo procede de la nada, cosa que hemos dicho en el sentido de que no es ni una parte de Dios ni derivado de algo preexistente...»⁵.

Este texto nos permite ver claramente cómo en realidad se trataba de dos concepciones diversas y contrapuestas de Dios. Por una parte, Alejandro mantenía la concepción de un Dios eternamente dinámico y eternamente engendrador y autocomunicativo de sí mismo; por eso el Hijo era concebido tan eterno como el Padre y tan Dios como el mismo Padre. No procedía del Padre como resultado de su libre y no necesaria decisión de engendrarlo o no, a la manera como Dios ha creado libremente las demás cosas y al hombre, sino que, siendo Dios esencial y necesariamente engendrador y comunicador de sí mismo, el Hijo, como término de la esencial y necesaria autocomunicación eterna de Dios, pertenece a la misma esencia eterna de Dios, no al ámbito de las realidades creadas y libremente queridas por Dios. Es así como el Hijo es «Dios de Dios», «algo de Dios mismo», «Dios-como-Hijo», que permite que Dios sea eternamente Dios-Padre, de forma que, «mientras ha habido Dios (Padre), ha habido Hijo», y Dios (Padre) «ni por un momento es antes que el Hijo», porque, como había dicho ya Orígenes y repetirá incesantemente Atanasio, si el Hijo no ha existido desde siempre, o la Palabra no ha estado desde siempre en Dios (Jn 1,1), Dios no habría sido desde siempre Padre o Comunicación: le faltaría a Dios el Hijo o la Palabra propia eterna y esencial, y Dios habría permanecido eternamente estéril, o eternamente mudo, sin Hijo propio ni Palabra propia. Dicho de otra forma: el Hijo o la Palabra no pueden ser algo adventicio o accidental en Dios, sino algo esencial a Dios.

Por otra parte, Arrio tiene una concepción de Dios bien diferente: Dios es para él la suprema realidad eterna, inengendrada, autosufi-

5. Texto recogido en H.G. OPITZ, *Athanasius Werke* III, 1, pp. 1-3. Esta obra monumental es la mejor edición moderna de los textos referentes a la controversia arriana, junto con la obra previa del mismo autor: *Urkunden zur Geschichte des Arrianischen Streites*, Berlín 1934. Una buena selección de los textos más importantes, con traducción francesa, puede verse en E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, París 1972.

ciente, indiferenciada. Es un Dios eternamente inerte e incomunicado, que se asemeja mucho más a un puro Absoluto filosófico que al Dios personal de la Biblia, como pronto le echarán en cara sus oponentes. El Hijo o Logos de Dios no es algo esencial al mismo Dios, sino «engendrado, o creado, determinado o fundado» cuando y como Dios libremente lo decida, aunque sea «antes de los tiempos y de los siglos», es decir, antes de la creación material y propiamente temporal. Por eso el Hijo-Palabra no es propiamente Dios, sino sólo la primera criatura de Dios: no viene de Dios en el sentido de proceder de la misma esencia divina; viene «de la nada», como todas las criaturas, por libre decisión de Dios. La argumentación parece lógica, ya que, en el supuesto de que Dios sea esencialmente el inengendrado, el que de ninguna manera tiene principio o inicio (aquí hay ambigüedad: la palabra *arché* puede significar principio ontológico o inicio temporal), el Hijo, esencialmente engendrado de un primer principio, no puede ser propiamente Dios. Arrio considera contradictorio hablar de un «inengendrado-engendrado», y parece incapaz de contemplar la posibilidad de un inengendrado esencialmente engendrador (Dios-Padre), que por eso mismo reclama como propio de su esencia un engendrado del inengendrado (Dios-Hijo) que haga que éste sea eternamente engendrado y que es «parte» de la esencia divina (evidentemente, no en el sentido de parte material y divisible, sino en el sentido de correlato necesario de la esencia engendradora, comunicadora y «paternal» de Dios Padre). He aquí un texto de San Atanasio que profesa reproducir la enseñanza de la *Talia*, una obra con la que Arrio popularizó sus ideas:

«Dios no ha sido Padre desde siempre... En un comienzo estaba solo: la Palabra y la Sabiduría no existían todavía. Después, cuando Dios quiso crear, creó ante todo una cierta realidad denominada Palabra, Sabiduría e Hijo, a fin de crearnos por medio de ella. Hay, pues, dos Sabidurías: una es la Sabiduría propia de Dios, que coexiste con El; pero, por lo que se refiere al Hijo, ha sido creado en aquella Sabiduría, y por el hecho de participar de ella es denominado —aunque sólo en el nombre— Sabiduría y Palabra (de Dios)... que existe por la voluntad libre del Dios sabio»⁶.

Este texto es muy revelador del tipo de pensamiento que hay en la base de la concepción arriana: el Dios que al principio estaba solo, sin Palabra ni Sabiduría, recuerda aquel Abismo de Silencio del que partían la mayoría de cosmogonías gnósticas. La Palabra y la Sabiduría sustanciales sólo aparecen después, como seres intermedios, a la ma-

nera asimismo gnóstica o neoplatónica, en orden a la creación. Se ha perdido ya aquí la idea de Ireneo sobre el Hijo y el Espíritu como «manos de Dios», instrumentos intrínsecos al mismo Dios que permitían decir que Dios no necesitaba de ningún instrumento o intermediario extrínseco para crear. Arrio puede haber jugado también con una noción ambigua y poco precisa de la teología de los apologetas, que distinguía, adaptando una concepción estoica, entre la «palabra interna» (*logos endiáthetos*) y la «palabra externa y proferida» (*logos prophorikós*). Dios habría tenido eternamente sólo una Palabra interna, no formada —como un pensamiento humano todavía no expresado—, que sólo habría llegado a ser Palabra, formada como tal, al ser proferida en el momento creador. La concepción que Arrio tiene de Dios parece, pues, depender en principio de concepciones gnósticas y filosóficas, aunque busque confirmarla con citas escriturísticas, especialmente *Prov 8,22* (sobre la Sabiduría: «El Señor me creó, inicio de sus caminos») y *Jn 14,29* («el Padre es más grande que yo»).

No es nuestra intención ahora seguir en detalle la polémica entre arrianos y antiarrianos, que el Concilio de Nicea —convocado por el Emperador Constantino el año 325— intentó dirimir proclamando que Jesús, Hijo de Dios, es «Dios verdadero, nacido del Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre». La disputa no se apaciguó, y durante años y años siguieron discusiones ásperas e interpretaciones sutiles interminables, en las que probablemente no vale la pena detenerse. Quisiera, en cambio, subrayar todo lo que estaba en juego en esta polémica.

Propiamente estaba en juego lo más específico del cristianismo, es decir, que algo de *Dios mismo* —no algo inferior a Dios— había sido enviado a los hombres en forma humana, se había «encarnado» y se había hecho verdaderamente hombre como nosotros, y que así se había manifestado *realmente* —y no sólo verbalmente— la solidaridad de Dios mismo con nuestra naturaleza pecadora hasta las últimas consecuencias —la muerte, secuela del pecado—, triunfando en nuestra naturaleza de la muerte y del pecado. Jesús, Hijo de Dios, «Dios verdadero de Dios verdadero», no es ya sólo un heraldo de la voluntad salvadora de Dios —como lo habían sido los profetas antiguos—, sino que es *la presencia salvadora de Dios mismo entre los hombres*, el don definitivo y total del amor de Dios, constituido realmente solidario de nuestra miseria y de nuestra debilidad, la autodonación total y real de Dios mismo a los hombres, que continuaría ya para siempre jamás con la efusión del Espíritu de Jesús, que viene, igual que él, de Dios mismo como don, fuerza y amor de Dios. Esto es lo que había transmitido el Nuevo Testamento y lo que la Iglesia, no sin dificultades, se había esforzado por mantener: «Tanto amó Dios al mundo que le

6. ATANASIO, *Contra Arrianos*, Orat. I, 5: PG 26,21.

entregó a su propio Hijo unigénito» (Jn 3,16); «el que era de condición divina se anonadó tomando forma de esclavo, hecho semejante a los hombres... obediente hasta la muerte de cruz» (Flp 2,6ss).

Lo que en el fondo profesa Arrio es una especie de monoteísmo metafísico que es incompatible con la fe cristiana en un Dios capaz de autocomunicarse y de darse a sí mismo en un acto supremo de amor y de solidaridad con los hombres. Arrio niega la encarnación de Dios mismo entre los hombres, y esto es, sencillamente, negar el cristianismo. El Dios arriano es un Uno Absoluto, absolutamente trascendente y absolutamente indiferenciado, inengendrado e incapaz de engendrar y de comunicarse realmente a sí mismo en cualquier forma de relación con el mundo.

«Frente a este concepto de un Dios remoto, inaccesible e incapaz de entrar en relación directa con el mundo creado, San Atanasio presenta la fe de la Iglesia en un Dios que condesciende continuamente con el hombre en la creación, en la revelación, en la redención y en la santificación: el Dios que en Jesucristo, Hijo suyo, se hace hombre para salvar a los hombres. El Dios arriano ni crea, ni se revela a sí mismo, ni redime al hombre. Arrio no habla nunca del amor de Dios... La diferencia entre Arrio y Atanasio es la diferencia entre una religión viva y una filosofía intelectualista... El pecado del arrianismo consiste en trasladar el centro de interés de una esperanza de salvación a una esperanza de explicación»⁷.

Es inmediatamente evidente que el monoteísmo antitrinitario de los arrianos había de reducir el cristianismo a un moralismo, lo que explica que el arrianismo fuera tildado conjuntamente de reducción filosófica del cristianismo y de retorno al judaísmo. Lo que salva al hombre no sería, como había predicado San Pablo, la fe en el amor de un Dios que se ha hecho solidario de nosotros mismos con nuestras obras. El mismo Jesús, siendo sólo una criatura, se había salvado por sus buenas obras, y sólo nos salva en tanto que nos enseña y nos da ejemplo de cómo hemos de vivir. San Atanasio reproduce así la doctrina de la *Talía* arriana:

«Siendo por naturaleza como todos, el Logos es mutable: es bueno, por su libre albedrío, en tanto que lo ha querido... Dios, sabiendo que sería bueno, se ha anticipado a otorgarle la gloria que después poseería como hombre gracias a su virtud. Es por razón de

sus obras, previstas como tales, por lo que Dios le ha hecho ser lo que es»⁸.

Era obvio, según esto, que Cristo no sería otra cosa que el más perfecto de los hombres, y el cristianismo se reduciría a un humanismo moral. Ciertas formas de humanismo cristiano que pululan en nuestros días tienen la misma raíz: la resistencia a admitir que la irrenunciable trascendencia de Dios no implica su incapacidad de comunicarse realmente a nuestro mundo, ya que tiene en sí mismo y como realidad más propia un Hijo, una Palabra, una Imagen que, siendo realidad verdaderamente divina en el sentido más fuerte de la palabra, puede entrar en las condiciones de la naturaleza humana, puede «encarnarse» y ser «Dios con nosotros».

A pesar de todo, quizá podríamos agradecer a Arrio que haya planteado explícitamente y con voluntad de rigor filosófico la cuestión de la relación entre Cristo y Dios. El se atreve a preguntarse crudamente, en términos ontológicos: al Hijo, ¿es Dios o no es Dios? ¿Pertenece al ámbito del Dios creador o al ámbito de las realidades creadas? Arrio responderá que pertenece al ámbito de las realidades creadas; la ortodoxia nicena mantendrá que es «consustancial al Padre», que pertenece al ámbito del Dios creador. De esta forma se clarificaba y explicitaba la concepción cristiana de Dios y, a la vez, la concepción de Cristo, que hasta entonces había sido quizá más implícita que explícita. La cristología del Nuevo Testamento y de la primera tradición se había movido principalmente en categorías «funcionales»: mostraba cómo Jesús, en tanto que Hijo, Palabra, Mesías, Salvador, nos aportaba la salvación, pero no definía explícitamente lo que Jesús *es*, cuál *es* su relación con el Padre. Arrio, en cambio, obliga a plantear la cuestión no ya en categorías funcionales, sino en categorías de ser y de substancia, de Creador y criatura, de Dios y no-Dios⁹. Planteada la cuestión en estas categorías, el Concilio de Nicea tendrá que responder en las mismas categorías y afirmará que Jesús es «de la misma substancia que el Padre», del ámbito de la substancia divina, no del ámbito de las substancias creadas.

La última razón de esta opción es la de la exigencia misma de la «función» otorgada a Cristo. A fin de cuentas, la «función» reclama la «ontología» y la manifiesta: si Cristo «funciona» como comunicación y autodonación salvadora de Dios mismo, es que Cristo «es».

7. T.E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge 1970, p. 192. Este libro es un excelente estudio de la concepción de Dios que se deriva de los escritos joaneos y de su influencia en la Iglesia primitiva.

8. *Contra Arrianos*, Orat. I, 5: PG 26,21.

9. La cuestión ha sido muy bien expuesta por E.J. FORTMAN, *The Triune God*, Londres 1972, pp. 64-65.

Dios mismo comunicado a nosotros. (El mismo planteamiento se hará más adelante sobre el Espíritu, en el Concilio de Constantinopla del año 381).

Después de Nicea: Dios autodiferenciado en Trinidad

El concilio de Nicea fijó definitivamente contra los arrianos que el Hijo es «de la misma naturaleza o substancia que el Padre», tan Dios como el Padre; pero no se preocupó de explicar —porque de momento nadie lo cuestionó— cómo en la substancia divina, esencialmente única e indivisible, se puede dar una verdadera y real diferenciación entre Padre, Hijo y Espíritu. El concilio había excluido toda especie de subordinacionismo, pero algunos pensaron que había dejado la puerta abierta al modalismo, cosa que en los años sucesivos provocó discusiones interminables. Lejos de apaciguar los espíritus, la fórmula de Nicea provocó fuertes reacciones contrarias: en los arrianos, que negaban la identidad entre el Padre y el Hijo, y en los antimodalistas, que temían un retorno a un monoteísmo indiferenciado o a una distinción meramente nominal entre Padre e Hijo¹⁰.

Estos últimos eran, sobre todo, representantes de la tradición origenista, de la que hablábamos en el capítulo anterior¹¹, que había insistido en el carácter dinámico y comunicativo de la esencia divina —*ousia*— que se comunica a tres *hypóstasis* o «sujetos» realmente distintos. El Concilio de Nicea había ignorado esta distinción origeniana entre la unidad de *ousia* y la trinidad de *hypóstasis* realmente distintas. El Concilio parece considerar *ousia* e *hypóstasis* como términos equivalentes, y declara que «quien diga que el Hijo es de otra

10. La posible ambigüedad de la fórmula de Nicea se hizo patente en la forma en que la entendían algunos de sus más encarnizados defensores, como Marcelo de Ancira († 374), que sostenían de hecho un modalismo de formas arcaicas. Parece que Marcelo defendía que no se podía hablar propiamente de distinción de personas en Dios hasta que el Logos, al encarnarse, deviene «Hijo». No habría otra generación del Hijo fuera de la que tuvo lugar en el seno de la Virgen; la trinidad de Dios, por lo tanto, estaría sólo en función de la historia de la salvación. En el lenguaje moderno, Marcelo habría admitido una trinidad «económica», pero no una trinidad immanente. Cumplida la función salvadora, se terminaría el reinado del Hijo y volvería la unidad «consustancial» de Dios con sus Logos. Contra esto, el Concilio de Constantinopla del año 381 añadió al Credo: «y su reino no tendrá fin». En realidad, las ideas de Marcelo de Ancira, quizá ya originariamente poco precisas y controvertidas en su propio tiempo, sólo nos son conocidas por referencias fragmentarias de difícil interpretación. Cf. T.E. POLLARD, *op. cit.*, cap. VIII; J.M. FONDEVILA, «Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancira», en *Estudios Eclesiásticos* 27 (1953), pp. 20-64.

11. Cf. *supra*, pp. 210ss.

hypóstasis o *ousia* distinta» de la del Padre queda fuera de la fe eclesial. Con ello los seguidores de Nicea se encuentran sin ningún término adecuado para expresar las tres realidades diferenciadas en la unidad divina. En el occidente latino se hablaba de tres «personas» (en griego, *prosopa*); pero tal denominación, a los ojos de los griegos, era sospechosa de modalismo, ya que evocaba su significado original de «máscara» teatral y parecía connotar sólo una triple apariencia o «máscara» de una indistinta realidad divina.

Para hacer resaltar la verdadera diferenciación intradivina, algunos propusieron que se modificara ligeramente la fórmula de Nicea, de forma que no se afirmara que el Hijo «es de la misma substancia que el Padre» —*homousios*—, ya que parecía indicar simple identidad sin género alguno de distinción, sino «parecido en substancia al Padre» —*homoiousios*. Pero este lenguaje resultaba también equívoco. Por una parte, hablar de «semejanza» podía implicar que el Hijo no acababa de alcanzar la plena igualdad con el Padre en su divinidad, incidiendo así de nuevo en las tesis arrianas. Por otra parte, si se insistía, como querían algunos, en una «semejanza total» en la substancia, podía entenderse que se hablaba de dos substancias idénticas pero distintas, en un sentido que implicaba diteísmo.

Todo ello manifiesta la dificultad de hablar de Dios en categorías ontológicas, propias del conocimiento que tenemos de las realidades creadas. El problema de fondo es que el dinamismo de la plena y total autocomunicación de Dios, que implica la esencial autodiferenciación divina, no se puede expresar diciendo sólo lo que Dios «es» o lo que Padre, Hijo y Espíritu «son», en una concepción estática de estas realidades. Hay que intentar expresar el dinamismo esencial de Dios, cosa que sólo es posible hacer en un lenguaje dialéctico que intente decir a la vez lo que Dios «es» y lo que Dios «está siendo» o «deviene» esencial y necesariamente. Dios es, a la vez e indisolublemente, el Padre esencialmente inengendrado y esencialmente engendrador que está siempre engendrando el Hijo como autocomunicación total de sí mismo, exactamente igual en todo a sí mismo excepto en el hecho de ser engendrado, que resulta en una comunión real entre Padre e Hijo que es el Espíritu, distinto del Padre y del Hijo en tanto que nexo de unión entre ambos.

Esta es la doctrina que desarrollaron tres grandes teólogos originarios de Capadocia: San Basilio el Grande (330-379), su hermano San Gregorio de Nisa (335-385) y el amigo de ambos, San Gregorio Nacianceno (330-390). Los tres eran buenos conocedores de Orígenes y, para expresar el dinamismo de la unidad que se desenvuelve en trinidad, retornaron a la contraposición dialéctica origeniana entre *ousia* e *hypóstasis*, que correspondería en el lenguaje occidental a la

contraposición entre *naturaleza* o *esencia* y *personas*. De esta forma, la consubstancialidad, propia de Nicea, se complementa necesariamente con la afirmación de la distinción de *hypóstasis*: separar estas dos afirmaciones es destruir el misterio de la vida divina: la primera sin la segunda conduce al modalismo; la segunda sin la primera conduce al triteísmo o al subordinacionismo. Por eso la nueva fórmula —que quedará ya como definitiva— será «una *ousia* o naturaleza en tres *hypóstasis* o personas».

«Quien dice que Padre, Hijo y Espíritu son una sola realidad en tres personas, pero lo entiende como si las tres no fueran más que una sola hypóstasis, en realidad está negando la preexistencia eterna del Hijo de Dios... Así como quien no admite la comunidad en la ousia incide en el politeísmo, quien no admite la realidad propia de las hypóstasis se verá abocado al judaísmo»¹².

San Basilio tiene muy claro que sólo manteniendo esta contraposición dialéctica se evitan posturas unilaterales que no hacen justicia a la manera como Dios se ha revelado en la historia de la salvación:

«Aunque creemos en la realidad propia de las hypóstasis, permanecemos fieles al principio único y no damos el nombre de Dios a diversos individuos independientes. Efectivamente, en Dios Padre y en Dios-Hijo contemplamos como una misma y única figura que se refleja en una semejanza perfecta de la divinidad, ya que el Padre se encuentra en el Hijo, y el Hijo se encuentra en el Padre: el uno es igual al otro, y en esto consiste su unidad. De esta forma, si consideramos la realidad propia de las personas, se distinguen como uno y otro; pero si consideramos la comunión en la naturaleza, los dos no son más que uno. ¿Cómo es, pues, que siendo distintos no son más que uno. ¿Cómo es, pues, que siendo distintos no son dos dioses? De alguna forma se parece a cuando hablamos del rey y de la imagen del rey, que no hablamos de dos reyes... Pero en este ejemplo la imagen es sólo una semejanza por imitación; en cambio, en el Hijo la imagen lo es por comunión de naturaleza. Los objetos de arte se parecen sólo en la forma, pero en la naturaleza divina, en la que no hay composición de partes, se da una comunicación de la misma divinidad que hace la unidad»¹³.

Gregorio Nacianceno lo dirá más sintéticamente:

«Creemos en una sola naturaleza en tres realidades espirituales, perfectas y subsistentes en sí mismas, numéricamente distintas, pero no diversas en lo que se refiere a la divinidad»¹⁴.

El problema que parece plantearse inmediatamente es explicar cómo tres realidades numéricamente distintas no constituyen más que una sola divinidad. Los teólogos capadocios intentan dar una explicación que señala el dinamismo interno de la única naturaleza divina, que hace que ésta sea realmente autodiferenciada en tres *relaciones* internas de una misma substancia que no llegan a constituir tres substancias o tres dioses:

«El nombre de Padre no indica la naturaleza divina, sino la relación en que el Hijo se encuentra respecto al Padre, y el Padre en relación al Hijo. De forma semejante a como estas denominaciones designan entre los humanos las relaciones de linaje y parentesco, así en la Trinidad indican la identidad de naturaleza entre el que engendra y el engendrado»¹⁵.

«Cuando confesamos la identidad de naturaleza, no hemos de negar la diferencia que se da entre la causa y el que es causado: esto es lo único que nos permite deducir que una Persona se distingue de la otra, a saber, que creemos que una es la Causa y la otra la que procede de la Causa. Además, encontramos todavía otra distinción en el que procede de la Causa: el uno procede inmediatamente del primero, mientras que el otro sólo mediatamente y a través de aquel que procede del primero. Es así como la propiedad de unigénito pertenece en exclusiva al Hijo, y éste, sin perder su propiedad de unigénito, actuando como intermediario, permite que el Espíritu tenga relación de naturaleza con el Padre»¹⁶.

Conviene subrayar que la pretensión de los teólogos capadocios se reduce a buscar un *lenguaje analógico* que permita hablar del misterio de la vida y de la autocomunicación y autodiferenciación de Dios con cierta coherencia y evitando flagrantes contradicciones verbales; pero no pretenden ni pueden pretender «explicar» el misterio de Dios. Si lo tenemos presente, nos daremos cuenta de que desaparece el fundamento de los reproches que a veces se les han hecho. Un lenguaje analógico es sólo un lenguaje «en semejanza» parcial e inadecuada, pero, a pesar de todo, significativa. Más que explicar o expresar, sugiere; y queda siempre sujeto al principio que formularía más tarde el Concilio IV de Letrán (año 1215) al afirmar que, «cuando se hace notar una semejanza entre el Creador y la criatura, es necesario hacer notar que todavía es mayor la desemejanza» (DB 432).

Esta precisión es particularmente importante en relación con la teología trinitaria de los teólogos capadocios. Cuando contraponen la

12. SAN BASILIO, *Carta 210*, 3ss.: PG 32,771ss.

13. SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto* 18,45: PG 32,149.

14. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 33,16: PG 36,236.

15. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 29,16: PG 36,96.

16. GREGORIO NISENO, *Que no hay tres dioses*: PG 45,133.

ousia, naturaleza o esencia divina, a las *hypóstasis* o personas, sugieren una analogía o semejanza con la contraposición que se utilizaba habitualmente entre la naturaleza o la esencia genérica y los individuos o personas concretas en que aquella naturaleza se realiza. Pero es obvio que en este «modelo analógico» la naturaleza o esencia —por ejemplo la «naturaleza humana»— es algo que sólo tiene unidad e identidad en un nivel abstracto e ideal: en la realidad no existe más que multiplicada en los individuos concretos (Pedro, Pablo, Juan...). No sería admisible pensar que «Dios» designa sólo una «naturaleza divina» genérica y abstracta, que se multiplicaría y se haría real y concreta en tres «personas» o individuos, a la manera como la «naturaleza humana» se realiza y multiplica en los individuos Pedro, Pablo, Juan... Esto sería de hecho una concepción «triteísta»: la unidad de Dios sería únicamente una unidad ideal o conceptual bajo la que se reunirían «tres dioses» realmente distintos. Sobre esta base se ha echado en cara a los teólogos capadocios que su sistema tiende de hecho al triteísmo. Ya Gregorio de Nisa escribió un tratado titulado «*Que no hay tres dioses*», en el que afirma que:

*«al tratar de hacer afirmaciones sobre la naturaleza divina, un uso equivoco de las expresiones comporta un riesgo, ya que en estas cuestiones puede acarrear graves consecuencias lo que en otros casos carecería de importancia. Por eso nosotros, cuando extendemos el nombre de la divinidad a la Trinidad Santa, confesamos un solo Dios, de acuerdo con el testimonio de la Escritura: el Señor, tu Dios, es único...»*¹⁷.

Hay aquí clara conciencia de la «desemejanza en la semejanza» del modelo analógico, y es precisamente la Escritura —la revelación de Dios— la que hace aflorar la conciencia de esta desemejanza. Se puede afirmar de manera «semejante» —analógica, no idéntica— la contraposición entre «naturaleza» y «personas», referida a la divinidad y a la humanidad, sólo a condición de grabar fuertemente en la conciencia la convicción de que interviene una gran desemejanza: al hablar de la humanidad, la naturaleza es sólo algo ideal y abstracto que, en concreto, sólo se da numéricamente multiplicada en los diversos individuos; pero al hablar de Dios, la naturaleza es algo real, concreto y único que, sin multiplicarse, se comunica en su unicidad concreta a diversas personas. La analogía sugiere lo que puede ser el misterio de la autocomunicación divina total y ofrece un «modelo» para poder hablar de él, aunque sea inadecuadamente, pero de ninguna manera expresa o explica el misterio.

Algo semejante cabría decir con respecto al concepto de «relación»: aquí el modelo analógico es el de las relaciones que resultan de la comunicación de vida biológica —padre e hijo— o de comunión afectiva entre personas —comunicación en el espíritu. Es posible hablar de Dios «en semejanza» respecto a estas «relaciones», pero manteniendo plena conciencia de la radical desemejanza que se da en la realidad divina. La comunicación de vida biológica tiene como resultado otro ser viviente autónomo e independiente; la comunión afectiva se da entre seres asimismo autónomos e independientes. La relación entre estos seres es algo que expresa sólo una propiedad accidental de su origen o de su comportamiento; pero en la comunicación total y perfecta, propia de la divinidad, la misma e idéntica vida divina que el Padre posee de una manera originaria pasa a ser la vida divina del Hijo que la recibe del Padre —y sólo en esto se distingue del Padre—, como pasa también a ser la vida divina del Espíritu, en tanto que vida comúnmente participada por el Padre y por el Hijo. La doctrina de las relaciones es sólo una forma de hablar que «sugiere» algo del misterio de Dios, pero, por supuesto, sin expresarlo ni explicarlo. Indica que la autocomunicación esencial de la vida divina, que está implicada en la manera como la Escritura nos habla del Hijo y del Espíritu como autocomunicación de Dios mismo, la podemos concebir de una manera «semejante» a la que se da en las relaciones interhumanas; pero al mismo tiempo hay que confesar, para no traicionar el dato también escriturístico de la unidad esencial de Dios, que no la podemos concebir exactamente a la manera de las relaciones entre seres independientes y autónomos, cosa que implicaría triteísmo.

El Espíritu que es Señor y dador de vida

En un principio, la controversia arriana se había centrado en la pregunta sobre la verdadera divinidad del Hijo. Pero inevitablemente tenía que aparecer la misma cuestión respecto al Espíritu. Las posturas serán semejantes desde una y otra perspectiva. Por una parte, se argumentará que, si sólo hay un Dios, el Espíritu, o no es más que otra manera de hablar de la única e indivisible realidad divina, sugiriendo su poder o su fuerza, o, si se trata de algo distinto de Dios, sería una realidad inferior a El, creada y producida por Dios y por medio de la cual Dios actuaría en este mundo. Por otra parte, la ortodoxia argumentará que, si el Espíritu santifica y diviniza, es algo de Dios mismo; de lo contrario, ya no podríamos decir que Dios nos ha sido verdaderamente dado ni que Dios mismo actúa en nosotros por medio de su Espíritu. Una vez más, la fidelidad a la Escritura como revelación de Dios ha de regular la forma de concebir a Dios, y no una espe-

17. PG 45,120.

culación humana sobre la unicidad de Dios concebido como un absoluto indiferenciable. Sólo aduciré unos pocos textos referentes a este punto.

«Que la gracia del Señor Jesucristo, el amor del padre y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros (2 Cor 13,13)... El Apóstol no sugiere que sean diversos y separados los dones que comunica cada uno de los tres, sino que se trata de dones que provienen de un único Dios, pero son comunicados en la Trinidad. Así pues, el Espíritu no es una criatura, sino que es uno con el Hijo, así como también el Hijo es uno con el Padre. El Espíritu es glorificado con el Padre y el Hijo, considerado como Dios en el mismo nivel que el Logos: hace lo mismo que el Padre hace por medio del Hijo. Quien lo tuviera por criatura sería reo, por eso mismo, de impiedad contra el Hijo...»¹⁸.

«Si nosotros somos "hechos partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4) por la comunicación del Espíritu, sería cosa insensata afirmar que el Espíritu tiene una naturaleza creada y no la naturaleza de Dios... Si el Espíritu diviniza, no se puede dudar que es de naturaleza divina»¹⁹.

«Creemos en un solo Espíritu Santo, el Paráclito, el Espíritu de verdad, en el cual fuimos sellados para el día de la redención; el Espíritu de filiación, por el que clamamos Abba, Padre. El hace actuar los carismas divinos, repartíéndolos a su agrado. El enseña y nos hace recordar todo lo que siente del Hijo. El es el Espíritu bueno, que nos conduce a la verdad completa y fortalece la fe de los creyentes para que tengan un conocimiento seguro y una confesión exacta, adorando en Espíritu y en verdad a Dios Padre y a su Hijo unigénito Jesucristo»²⁰.

«Así como el Padre se hace visible en el Hijo, igualmente el Hijo se hace visible en el Espíritu (que nos hace reconocer su divinidad)... Podemos hablar de una adoración (de Dios) en el Hijo, ya que es imagen de Dios Padre, e igualmente podemos hablar de una adoración en el Espíritu, que es quien muestra en sí mismo la divinidad del Señor (Jesús)... Es imposible ver la imagen del Dios invisible si no es por la iluminación del Espíritu»²¹.

El Concilio de Constantinopla del año 381 había de recoger esta teología completando el Credo de Nicea:

«Creemos en el Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida, que procede del Padre, y con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado»²².

Filosofía, teología y dogma

A menudo, a lo largo de la controversia arriana, se dejó oír el reproche de que el término «consustancial», que se había introducido en la profesión de fe, era un término filosófico no garantizado por la Escritura. Los defensores de Nicea mantuvieron siempre que no se trataba más que de decir lo mismo que decía la Escritura de manera que se diera una respuesta inequívoca a los arrianos en los mismos términos en que ellos habían planteado la cuestión. Ya que ellos afirmaban que el Hijo era realidad —*ousia*, «substancia»— creada, era obligado contraponer, de acuerdo con la Escritura, que era realidad increada y divina, igual a la misma substancia del Padre. De esta forma, indudablemente, se consiguió una terminología suficientemente precisa e inequívoca que acabó completándose y perfeccionándose con la fórmula dialéctica «una substancia en tres *hypóstasis* o personas», que permitía hablar del dinamismo de la autocomunicación divina excluyendo a la vez el subordinacionismo arriano y el monoteísmo modalista. Pero, como ya hemos indicado, estas fórmulas querían ser sólo expresión, interpretación y explicitación de lo que la Escritura afirmaba sobre el Dios que se había manifestado realmente en Jesucristo y se había otorgado realmente en el Espíritu. Era como explicitar la «ontología divina» implícita en la historia de la salvación. Era una «explicación» y traducción, en términos ontológicos, de lo que la Escritura «narraba» sobre la automanifestación de Dios y su «economía histórica».

Esta forma de explicación era válida en tanto se mantuviera la referencia a la singular manera de hacer y actuar de Dios, que en su acción revela su «ser» íntimo. No era una explicación garantizada por un análisis de un supuesto concepto filosófico de Dios como substancia absoluta, o como un ser inengendrado y necesario, o algo semejante. Como hemos tenido ocasión de subrayar, no poseemos concepto alguno suficientemente adecuado de Dios, y las categorías filosóficas a las que debemos recurrir en teología trinitaria —substancia, hipóstasis, personas, relaciones— son categorías que se deben emplear con la

18. SAN ATANASIO, *Ad Serapionem* I, 30: PG 36,600.

19. *Ibid.* I, 23-24.

20. SAN BASILIO, *De Fide*, Prólogo: PG 31,685.

21. SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*: PG 32,185.

22. DB 86. Es bien conocido que en la Iglesia occidental pronto se dijo: «Que procede del Padre y del Hijo», subrayando la oposición a las posturas arrianas. Esto provocó una controversia con las iglesias orientales que, lamentablemente, aún perdura.

conciencia de que son sólo analógicas, que expresan sólo alguna «semejanza» de lo que Dios es, con la obligada reserva de que todavía es mayor la «desemejanza». O dicho de otra manera: el intento de pasar de la historia de salvación o de la economía divina a una «ontología divina» se ve siempre limitado por la inadecuación de nuestra «ontología mundana». La tradición cristiana había tomado conciencia de que Dios mismo se había autorrevelado y se había autodonado en el Hijo y en el Espíritu, y esto ciertamente nos autoriza a pensar que en Dios se da de alguna manera una autodiferenciación sin la cual estas formas de comunicación carecerían de sentido. La economía histórica de Dios nos proporciona acceso a su ser inmanente; pero, cuando queremos explicar este ser inmanente de Dios en las categorías ontológicas a nuestra disposición, éstas aparecen como estrechas y nos resultan insuficientes.

La fórmula de los capadocios, «una substancia en tres hipóstasis o personas» —que representa el máximo desarrollo de una ontología trinitaria—, era suficientemente válida como esfuerzo de conceptualización de los implícitos de la economía de la revelación. Pero le acompañaba el peligro de que, si se separaba de la matriz «económica» de la que había surgido, se convirtiera en una especulación de tipo abstracto, metafísico-matemático, obsesionada por mostrar cómo uno puede ser tres y tres pueden ser uno. Ciertas formas de teología posterior no sabrán orillar suficientemente este riesgo. Una genuina teología cristiana de la Trinidad no tiene como objeto mostrar en abstracto si uno puede ser tres o tres pueden ser uno, sino reconocer y confesar al Dios que se nos ha manifestado históricamente en una automediación divina de sí mismo, que denominamos Hijo, y en una autodonación de sí, que denominamos Espíritu. La teología trinitaria, surgida de una voluntad de fidelidad a la Escritura como testimonio de la autorevelación histórica de Dios, obliga a corregir constantemente nuestras nociones naturales y filosóficas de Dios. Dios es uno y simple, pero no de tal forma que no se pueda comunicar y autodiferenciar en comunión real de amor. Dios es trascendente, eterno e inmutable, pero no de tal forma que no pueda «encarnarse» y asumir como verdaderamente propias las condiciones de materialidad y temporalidad de este mundo. Dios es por sí mismo incondicionado e impasible, pero no de tal manera que no pueda libremente padecer y morir en aquellas condiciones, en solidaridad amorosa y salvadora con los hombres.

15

La fe en el horizonte de la inteligencia: San Agustín y Dionisio Areopagita

La controversia arriana había obligado a precisar la manera específicamente cristiana de pensar y hablar sobre Dios. El cristianismo, reconociendo a Jesús como la presencia amorosa y salvadora de Dios mismo, y la efusión del Espíritu como acción continuada de esta presencia, había de concebir a Dios de una manera radicalmente nueva y distinta respecto de las concepciones de la religiosidad natural. La fe cristiana no sólo era incompatible con la creencia politeísta en fuerzas divinas diversas y dispersas (que respondía a una visión plural y desintegrada del mundo), sino también con la fascinación filosófico-religiosa de un Dios concebido como Uno Absoluto, principio supremo y abstracto, superación de toda multiplicidad, que en su trascendente unidad y simplicidad no podía ser pensado como verdadero principio de la realidad múltiple ni, todavía menos, como principio que pudiera verdaderamente hacerse presente, actuar y manifestarse en la multiplicidad.

En Jesús de Nazaret se había manifestado ciertamente el Dios único, principio y fin de todo; pero el hecho de que Jesús fuera creído como autocomunicación de Dios mismo en forma encarnada y humanada obligaba a creer que aquel Dios único era, por sí mismo y por su propia y eterna esencia o manera de ser, una realidad autoco-

municable y autocomunicada. Jesús podía ser únicamente autocomunicación de Dios mismo en forma encarnada y humanada si en su humanidad está realmente presente y actuante quien es por sí mismo comunicación total, eterna y esencial de Dios mismo. Esto implica que en Dios se da esencial y eternamente una forma de verdadera autodiferenciación interna, una autocomunicación total de sí mismo —la «Palabra», la «Imagen», el «Hijo»— que, siendo en todo igual —«consustancial»— a la divinidad originaria, podrá expresar y manifestar esta misma divinidad en forma humanada y encarnada. Si Jesús, como había creído toda la tradición cristiana, no es algo inferior a Dios ni distinto de Dios, sino que es comunicación de Dios mismo *para nosotros* en forma humanada y temporal, habrá que admitir que en esta forma humanada y temporal se da el que es *en sí mismo* y eternamente esencial y total comunicación de Dios, «Dios de Dios», «Luz de la Luz», «Imagen perfecta de la gloria» de Dios, «Palabra que en el principio estaba en Dios y era Dios». Jesús sólo puede ser creído como comunicación *para nosotros* y *temporal* de Dios mismo, si su humanidad es poseída por aquel que es *en sí mismo* y eternamente comunicación total de Dios, igual a Dios.

El arrianismo surgía de una concepción de Dios como Principio Absoluto y único que no podía admitir ninguna especie de multiplicidad o autodiferenciación interna. Pero, por eso mismo, esta suprema unidad de absoluta simplicidad había de permanecer esencialmente in-comunicada e in-comunicable¹. En cambio, la doctrina trinitaria orto-

1. La máxima expresión de esta forma de pensar se encuentra en la filosofía de Plotino. Véase, por ejemplo, lo que dice en *Enéadas* V, 1,6: «El Uno permanece inmóvil más allá de todas las cosas... Nada de lo que viene del Uno puede ser debido a algún movimiento del mismo... Lo que venga a la existencia después del Uno ha de hacerlo sin que éste se mueva realmente, sin que lo desee, se sienta inclinado o implique cualquier forma de movimiento. ¿Cómo es posible, pues, imaginar algo alrededor del Uno si éste debe permanecer inmóvil? Es posible imaginar como una luz viva procedente de él, mientras que él permanece inmóvil, de forma semejante a la luz resplandeciente en la aureola del sol, que nace de él permaneciendo éste, no obstante, inmóvil...». Se puede percibir la radical diferencia entre el Primer Principio, o Uno filosófico, y el Dios cristiano: el Uno, que ha de permanecer inmóvil e incontaminado frente a la multiplicidad, sin inclinarse ni desear nada (porque, de lo contrario, estaría de alguna forma relacionado con la multiplicidad), no puede ser creador por libre voluntad, ni menos aún podría comunicarse y revelarse a la creación. De este Uno no se puede predicar ni que propiamente tenga conocimiento de sí mismo (pues implicaría la dualidad de la autorreflexión) ni que tenga voluntad ni libertad ni acción... ni siquiera se puede decir que «es»: «No está contenido en ninguna forma, y ha de ser considerado únicamente como el Uno» (*Enéadas* V, 1,7). Verdaderamente, parece ser sólo la pura idea de unidad y simplicidad absoluta, sin ninguna especie de realidad. Para resolver «el problema planteado de antiguo de cómo el Uno puede llegar a la multiplicidad» (*Enéadas* V, 1,6), Plotino sólo puede recurrir a la *imaginación*: la imagen platónica del sol que

doxa no partirá de un análisis de la realidad de Dios concebida como absoluto; buscará, en cambio, profundizar en la realidad de Dios que resulta de la fe en Jesús de Nazaret como autocomunicación de Dios, y en el Espíritu como autodonación del mismo Dios. Conviene subrayar cómo el Credo de Nicea proclama creer no meramente en el Logos que es igual a Dios, sino en «*el Señor Jesucristo*, Hijo de Dios..., engendrado, no creado, de la misma substancia que el Padre»: la afirmación sobre Dios en sí surge a través de la afirmación de la manera como Dios se nos ha manifestado a los hombres *en Jesús de Nazaret*. Si éste es creído y confesado como Hijo eterno de Dios, la implicación es que Dios tiene por su misma esencia —«de su misma substancia»— un Hijo eternamente engendrado. Plotino había expresado, siguiendo a Platón, que «el primer Principio ha de ser Ingénito»². El cristianismo ha de confesar que el primer principio, siendo Ingénito, es esencialmente Engendrador, y por eso implica esencial y necesariamente al Engendrado que él eternamente engendra y la Comunión que eternamente les une.

El hecho de que el cristianismo haya llegado a creer esto de Dios a partir de Jesús de Nazaret, Hijo eterno de Dios encarnado y humanado, obliga a considerar inadecuada aquella concepción del Primer Principio como un Absoluto in-comunicable y sin posibilidad de relación, sin querer ni libertad. El Dios cristiano es ciertamente inmutable e incondicionado, en el sentido de que nada existe por encima o fuera de él que le pueda afectar o condicionar, pero no en el sentido de que él mismo no pueda libremente amar algo como distinto de sí mismo, otorgarle existencia por su querer y palabra creadora y mantener una relación siempre libre e incondicionada, pero real y verdadera, con la criatura que ama. La incondicionalidad de Dios se traduce entonces en la incondicionalidad de su libre y gratuito amor respecto a la criatura; su inmutabilidad se traduce en la permanencia y soberanía de tal incondicionalidad en el amor; su impassibilidad se traduce en la absoluta

difunde su luz, permaneciendo, sin embargo, inmutable, que dará fundamento para el axioma «*bonum diffusivum sui*», y concebirá el mundo como pura «emanación», no consciente ni querida, del Uno inmutable. Dejando aparte el problema de si es posible una tal emanación del Inmutable que no afecte en absoluto a su inmutabilidad, aquí subrayaremos únicamente cómo estamos prácticamente en las antípodas de la idea bíblico-cristiana del Dios vivo y «personal», del Dios creador libre, del Dios-Amor que «tanto amó al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito». Estamos en presencia de dos concepciones verdaderamente antagónicas: la que pone al principio el Uno inmutable, que sólo se comunica por una necesaria e impersonal efusión de sí, y la que pone al principio un Dios-amor, un dinamismo de autocomunicación —«en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios»— capaz de comunicarse libremente a la realidad finita.

2. *Enéadas* V, 4,1 (citando a Platón: *Fedro* 245 d).

gratuidad con que ama y es capaz de darse y entregarse, hasta «padecer» realmente con la criatura que le rechaza, y de «gozar» realmente en «salvar» y «recuperar lo que se le había perdido». Desde esta perspectiva queda claro que la enconada lucha contra el arrianismo era, de hecho, la lucha contra una concepción abstracta (y en realidad imposible) de Dios que quería imponerse desde la especulación filosófica y desde una religiosidad poco iluminada. La ortodoxia, en cambio, no hacía otra cosa que defender la fidelidad al Dios creador y salvador, el «Dios de personas», el Dios Palabra y Promesa, el Dios Amor ya anunciado desde antiguo a los Patriarcas y Profetas y plenamente manifestado, finalmente, en Jesús y en la acción del Espíritu.

SAN AGUSTIN Y LA INTELIGENCIA DE LA FE EN DIOS

El arrianismo se expandió considerablemente no sólo por todo el Oriente, sino incluso en el Occidente latino, favorecido durante algún tiempo por el poder imperial. No recorreremos esta historia en su retahíla de sutiles disputas, intrigas de toda clase, sínodos, fórmulas y mutuas excomuniones. En realidad, las cuestiones de fondo ya habían quedado sustancialmente formuladas definitivamente en la interpretación que los teólogos capadocios habían elaborado sobre la doctrina del Concilio de Nicea: en adelante, cada una de las partes contendientes no hará otra cosa que repetir hasta el cansancio las mismas razones en favor de sus incompatibles maneras de concebir la realidad divina.

Se podría quizás afirmar que el arrianismo no consiguió tener jamás en el occidente latino la fuerza que tuvo en el oriente de habla griega³. En todo caso, la Iglesia latina se aprovechó desde un principio de las elaboraciones de los defensores griegos de la fe de Nicea, y los grandes doctores de Occidente, como Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y otros de menor nombradía, acomodaron a la mentalidad latina la doctrina ortodoxa de los orientales con exposiciones claras, seguras y bien fundamentadas⁴.

3. Cf. M. MESLIN, *Les ariens d'Occident*, París 1967.

4. Es innegable que tanto las posturas arrianas como las «contraposturas» ortodoxas de Occidente están muy influidas por las discusiones que se habían originado en el Oriente griego; lo cual no significa que no haya aspectos propios y originales en unas y en otras. San Hilario nos dice que no había sabido nada de la fe de Nicea hasta que estuvo exiliado en Oriente. Cf. P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire d'Hilaire de Poitiers*, Roma 1944. Existe actualmente una excelente traducción castellana de la obra capital de San Hilario, con notas explicativas y bibliográficas: L. LADARIA, *San Hilario: La Trinidad*, Madrid 1986. San Ambrosio se distinguió principalmente por su acción contra la prepotencia arriana —apoyado en el poder imperial— en su diócesis de Milán. Su doctrina trinitaria se expone, con notable energía y claridad, particularmente en sus tratados *De Fide ad Gratianum* y *De Spiritu Sancto*.

En el mundo latino, quien desarrolló un pensamiento notablemente original y propio fue San Agustín. Si queremos comprender correctamente el sentido de la reflexión agustiniana sobre Dios, deberemos enmarcarla en su situación histórica y eclesial. En su época, la controversia arriana era todavía viva: pero la Iglesia católica había alcanzado ya plena seguridad y firmeza en su manera de hablar sobre el problema planteado por el arrianismo: la fe cristiana conduce ciertamente a creer en un solo Dios, una única «substancia» o «naturaleza» divina; pero lleva también a creer en tres «personas» verdaderamente —y no sólo nominalmente— distintas, cada una de las cuales es verdaderamente «Dios», de tal manera que ni la trinidad de personas implique la negación de la unidad divina, ni la afirmación de la unidad divina implique negación de la verdadera trinidad de personas. Esta es ya la fe firme que la Iglesia está resuelta a mantener por fidelidad a la Escritura y a la tradición. Agustín no piensa ya en discutirlo o propiamente demostrarlo⁵; lo que hará —sobre todo en los siete primeros libros de su tratado «sobre la Trinidad»— será mostrar más bien que esta fe está de acuerdo con la manera de hablar de la Escritura, mientras que, por el contrario, las concepciones arrianas no hacen justicia al conjunto de la revelación. La fe trinitaria es para Agustín ya algo definitivamente adquirido. Su pretensión será dar un paso más hacia adelante: procurar conseguir, hasta el límite de lo posible, el *intellectus fidei*, comprender intelectualmente el sentido de esta fe. En una de sus cartas, Agustín lo expresaba así a su destinatario:

«Has de mantener con fe indefectible que el Padre, el Hijo y el Espíritu son una Trinidad, y sin embargo son un único Dios... Pero has de tener asimismo una gran estima de la inteligencia —intellectum vero valde ama—, ya que las mismas Escrituras sagradas, que nos conducen a creer cosas superiores antes que las podamos entender, no te serán de utilidad alguna si no las entiendes rectamente»⁶.

Casi toda la obra de Agustín responde a este afán de «entender la fe» en el seno de una forma de proceso circular que halla expresión perfecta en la fórmula «*crede ut intelligas, intellige ut credas*», de manera que «en la medida de lo posible procuremos comprender con la inteligencia lo que creemos por la fe»⁷. En este sentido, Agustín

5. San Agustín expresa a menudo esta fe trinitaria. Cf., por ejemplo, *Sermón* 5,2 (PL 38,355): «Sostenemos con toda ortodoxia y firmísimamente que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios en trinidad inseparable». Cf. también *Epist.* 169,2,5 (PL 33,744) y, sobre todo, al comienzo del tratado *De Trinitate*: 1,4,7.

6. *Epist.* 120,3,13.

7. *De Trin.* XV,27,49: «Ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur

es, juntamente con Orígenes, uno de los más decididos representantes de una manera de concebir la tarea teológica como comprensión intelectual de la fe. Sus predecesores —Ireneo, Atanasio, los Capadocios, Hilario o Ambrosio— intentaban principalmente proponer lo que había que creer, precisar cuál es el objeto de la fe, a partir de la Escritura leída en la tradición cristiana, contraponiéndolo a las lecturas falsas, desviadas o incoherentes que hacían los herejes. Agustín, sin olvidar esto, quiere ir más allá. Su insaciable inquietud y curiosidad intelectual le lleva a querer comprender intelectualmente, hasta el límite de lo posible, lo que cree⁸.

Agustín escribió su gran tratado «Sobre la Trinidad» a lo largo de casi veinte años (del 399 al 418), en los que estuvo a punto de renunciar a la tarea por la intrínseca dificultad y por accidentes externos⁹. Desde un principio manifiesta la intención con que escribía: «dar razón del hecho de que la Trinidad sea un solo, único y verdadero Dios, y de que rectamente decimos, creemos y entendemos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma e idéntica substancia o esencia»¹⁰. En cuanto al método, Agustín declara que ante todo quiere mostrar por la Escritura que esto es verdaderamente lo que hay que creer (y éste será el tema de los siete primeros libros); después intentará mostrar, a los que rechazan esta fe, cómo hay que entenderla correctamente, admitiendo que caben diversas maneras de formularla, «*diverso stilo, non diversa fide*».

fide». También *De quantitate animae* 5: «Nuestro deseo es llegar a comprender aquello que creemos». *De Trin.* IX, 1, 1: «La intención recta es la que parte de la fe. La certeza de la fe es en cierta manera la que da origen al conocimiento; pero el conocimiento no conseguirá certeza perfecta hasta después de esta vida, cuando veamos cara a cara... Jamás hemos de dudar con infidelidad acerca de lo que creemos; pero tampoco hemos jamás de afirmar con temeridad lo que comprendemos. En el primer caso hemos de atender a la autoridad; en el segundo caso hemos de buscar la Verdad».

8. Esta contraposición entre la manera de hacer teología de Agustín y la de sus predecesores no debería ser extremada. Evidentemente, uno y otros no pueden evitar hablar de la fe con alguna comprensión intelectual de su objeto; pero pienso que es posible hablar de una cierta intención predominante: unos son, ante todo, «pastores» que proponen y defienden lo que hay que creer; Agustín, como Orígenes, se configura además como «teólogo» que busca por sí misma la comprensión intelectual de lo que cree. Lo positivo de esta corriente es que estimula al conocimiento a penetrar más profundamente en el sentido del misterio o su sometimiento a marcos conceptuales ajenos o a prejuicios filosóficos estrechos, además de la pérdida del sentido histórico y concreto de la acción salvífica de Dios, suplantada por una «explicación» según categorías necesarias abstractas.

9. Cf. *Retractiones* 2, 15; *Epist.* 1, 174.

10. *De Trin.* 1, 2, 4: «Reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur».

Muchas veces, a lo largo del tratado, repite Agustín este planteamiento: primero hemos de creer; después hemos de procurar entender lo que creemos. Así al comienzo de la segunda parte de la obra: «Deseamos entender la eternidad, la igualdad y la unidad de la Trinidad; pero antes que podamos hacerlo, deberemos creer». Y más adelante: «Creemos que el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo Dios: esto procuraremos entenderlo... de manera que, aunque no lo logremos del todo, al menos no digamos nada que sea indigno»¹¹.

Agustín está convencido de que la fe en la Trinidad, tal como la halla en la Escritura y en la tradición eclesiástica, ha de preceder a cualquier intento de comprensión intelectual de la realidad de Dios¹². Sin embargo, la misma fe presupone ya una cierta precomprensión intelectual de lo que se profesa creer: «Es evidente que el pensar es antes que el creer, ya que nadie puede creer nada si antes no piensa que lo ha de creer»¹³. En lo que respecta a la realidad de Dios y a su Trinidad, Agustín muestra una peculiar precomprensión inicial de la fe que determinará sus intentos de ulterior comprensión. Como hemos visto en los pasajes aducidos, en los que Agustín declara su intención al escribir el tratado «Sobre la Trinidad», lo que preocupa a Agustín es mostrar cómo «la Trinidad sea un solo Dios»¹⁴. El interés de Agustín es mostrar cómo las tres personas de que hablan la Escritura y la fe de la Iglesia, aclarada después de la controversia arriana, son el único Dios verdadero. Los estudiosos han hecho notar diferencias entre este interés y el de los teólogos anteriores, que habían procurado defender y esclarecer la fe de Nicea. Estos, respondiendo directamente a las posturas arrianas, se esforzaban en mostrar que el Hijo y el Espíritu eran en todo iguales al Padre: su interés se centraba en mostrar la

11. *De Trin.* 8, 5, 8; 9, 1, 1. Cf. además *De Trin.* 15, 6, 9: «¿Cómo hemos de entender que la sabiduría, que es Dios, es Trinidad? No digo: ¿cómo lo creemos?, porque esto no es objeto de cuestionamiento entre los fieles. Sin embargo, si existe alguna forma de entender por el entendimiento aquello que creemos, ¿cuál será esa forma?».

12. Esta primacía de la fe en la búsqueda de la inteligencia responde a una muy característica actitud agustiniana: la de la afirmación de la Verdad eterna, incommensurable y total, como presupuesto, fundamento y meta de las verdades parciales que podemos alcanzar desde las limitaciones de nuestra situación humana. Nuestro conocimiento, siempre parcial, limitado y perfectible, sólo puede tener la pretensión de verdad en la medida en que se encuadre en la afirmación de aquella Verdad plena y total, aunque no poseída, pero siempre exigida y postulada por el mismo dinamismo del conocimiento. Un conocimiento parcial que no estuviera fundamentado en la fe-confianza en la Verdad plenamente total y objetiva sería sólo una ilusión.

13. *De praedestinatione* 2, 5 (PL 44, 962): «Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum». Cf. también *Epist.* 120, 1, 4 (PL 33, 453).

14. Cf. los textos que acabamos de citar en las notas 11 y 12.

igualdad y «consustancialidad» de las tres personas en el dinamismo de autocomunicación de la divinidad del Padre con el Hijo y el Espíritu. El interés de San Agustín, en cambio, parece inclinarse principalmente a mostrar cómo tres personas no son sino un solo Dios.

Esto ha llevado a contradistinguir un modelo de pensamiento oriental y un modelo latino u occidental (agustiniano) en la cuestión trinitaria. Quizá no se deba exagerar la contraposición de ambos modelos; pero parece adecuado decir que, en general, los autores griegos habían seguido más de cerca el modo de hablar de la revelación, que dice que *el Padre* envía a su Hijo y a su Espíritu, que son plena y total autocomunicación del mismo Padre, y que *por eso son un mismo Dios* (consustanciales) *con el Padre*. Agustín, en cambio, parece partir de la fe en un *Dios único*, y entonces ha de mostrar cómo es posible hablar de las tres personas divinas que la fe nos presenta sin romper tal unidad. El resultado es que la teología griega sigue más de cerca la manera como Dios se nos ha revelado, y descubre la Trinidad divina en la misma manifestación histórica y salvadora de Dios a través del Hijo y del Espíritu: la Trinidad aparece vinculada al misterio de la salvación y es como la afirmación de lo que Dios es en sí, necesaria y eternamente, a la que llegamos a partir de la manera como se nos ha revelado libremente en la historia. Evidentemente, Agustín no niega esta historia de salvación, en la que se ha manifestado la tripersonalidad divina, que él tiene ya como objeto de fe indiscutible; pero pasa a considerar esta trinidad de personas como en sí misma, independientemente del modo como se nos ha revelado, y quiere mostrar cómo, sin embargo, estas tres personas son un solo Dios, el único Dios verdadero. Esto hace que Agustín inaugure un estilo de tratamiento intelectual y metafísico de la divinidad, que la escolástica posterior desarrollará y que estará expuesto al riesgo de presentar la doctrina trinitaria más como un problema matemático, que debe resolver cómo tres pueden ser uno, que como una formulación que recoge la manera como Dios se nos ha revelado en su autodonación salvadora¹⁵.

15. Sin duda, hay que buscar el origen de la postura de San Agustín en su adhesión a la ontología neoplatónica, que determinó su conversión el año 386. Es bien sabido cómo explica en las *Confesiones* que en los libros platónicos (Plotino) descubrió «substancialmente la misma doctrina» cristiana, que «en el principio era el Verbo... que el Hijo tiene la forma del Padre... y que antes de los tiempos permanece incommutabilmente el Hijo unigénito» (*Conf.* VII,9,13). Esto parece referir a Plotino (*Enéadas* V,1,6ss.), a quien Agustín leería en la traducción de Mario Victorino, maestro de retórica convertido al cristianismo que, además de traducir al latín al gran maestro neoplatónico, interpretó su doctrina de las hipóstasis como equivalente a la de la Trinidad cristiana. En la nota I de este capítulo hemos referido cómo la doctrina plotiniana ponía el Uno como primer principio absoluto de todo, y cómo de este Uno derivaban las hipóstasis

Dios, substancia esencialmente trirrelacional

En su empeño por mostrar cómo las tres personas que la fe nos lleva a confesar son realmente el único Dios verdadero, Agustín desarrolla un tema que los teólogos capadocios ya habían insinuado. Hay que afirmar que Dios es el que es esencial y necesariamente, que nada hay en Dios que sea adventicio o accidental. Si decimos que Dios es esencialmente inengendrado, mientras que el Hijo es esencialmente engendrado, nos enfrentamos con la objeción arriana, que afirmaba que sólo el Padre es Dios-inengendrado, y que la generación, en cuanto realidad adventicia propia del Hijo, no puede pertenecer a la substancia o esencia del Dios-inengendrado: el Hijo engendrado no puede ser Dios. Agustín busca dar razón de la fe subrayando que la divinidad puede ser concebida como una substancia esencialmente relacional:

«Ciertamente no podemos decir de Dios nada que sea accidental o adventicio; sin embargo, no todo lo que decimos de Dios lo hemos de referir a su substancia o esencia. En las cosas creadas y mudables sí que lo que no pertenece a su esencia es accidental o adventicio... Pero en Dios, que no está sujeto a mutación, no todo lo que decimos de El lo decimos de su substancia, ya que decimos de El términos relativos, como Padre, que dice relación al Hijo; e Hijo, que dice relación al Padre. Y esta relación no es accidental, ya que el primero es siempre Padre, y el segundo es siempre Hijo... y no hubo un tiempo en que el Hijo empezara a ser Hijo. Si el Hijo hubiera comenzado a ser en algún momento, o hubiera dejado de ser en algún momento, entonces sí que sería algo accidental... Se trata de una relación que no es accidental, ya que no implica mutación... Lo que permite denominarlos Padre e Hijo es algo eterno e inmutable»¹⁶.

De esta forma, Agustín intenta «comprender» el dogma integrándolo en el marco filosófico de las categorías de substancia y relación, y regulando un lenguaje que pueda tener sentido, incluso forzándolo más allá del sentido que tendría habitualmente hablando de «las cosas creadas». Se evita la contradicción formal diciendo que las tres personas como tales no denotan la única esencia o substancia

subordinadas. Agustín, fiel ante todo a la fe de la Iglesia, querrá limpiar el neoplatonismo de toda sombra de subordinacionismo, pero se mantendrá en el marco de la anagogía plotiniana, que procura remontarse hasta el Uno como supremo principio absoluto; de ahí su preocupación por mostrar cómo las tres personas trinitarias, siendo distintas, son el Uno, el único y verdadero Dios. Cf. Q. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, París 1966, que quizá exagera demasiado el carácter neoplatónico del agustinismo.

16. *De Trin.* V,3,4. Ver también *Tract. in Joh.* 39,3-4.

divina, sino relaciones reales que se dan en el seno de la substancia de forma necesaria y eterna. Así supera Agustín no sólo el arrianismo, sino también la subordinación neoplatónica de *hypóstasis* —que él traducía por «substancias». La fe le conducía a afirmar, más allá de Plotino, que al principio no había el Uno de absoluta simplicidad, sino el Uno esencial y eternamente trirrelacional, el Uno en pluralidad de autocomunicación y autocomunión esencial. La fe lleva a no poder concebir la generación del Hijo y la procesión del Espíritu como sucesos accidentales o mutaciones de la esencia divina: hay que concebir ésta como un proceso relacional.

Sin embargo, con esto no se explica propiamente el misterio de la vida divina; ni Agustín puede estar orgulloso de haber resuelto todos los problemas de lenguaje. El término «substancia» sigue ofreciendo dificultad, ya que por sí mismo se entiende como opuesto a «accidente», y hablar de una substancia esencialmente relacional parece sugerir, en el lenguaje ordinario, una substancia esencialmente accidental, ya que, como subraya el mismo Agustín, la relación es habitualmente algo accidental. Tampoco se explica cómo en una substancia absolutamente única y simple, como la de Dios, se pueden dar relaciones reales que resulten en real distinción de personas.

Al poner estas apostillas no quiero insinuar que la aportación agustiniana no sea muy valiosa como intento de clarificación conceptual y de lenguaje. Pero pienso que es importante tomar conciencia de las dificultades que inevitablemente comporta esta forma de «inteligencia de la fe» en el marco de unos determinados presupuestos filosóficos (en este caso los de las categorías de substancia y relación). Al final habrá que reconocer que la realidad divina desborda estas categorías y que, si las utilizamos, la fe nos obliga a modificar su significado habitual. Dicho de otra manera: hay que tomar conciencia de que las categorías filosóficas sólo cabe aplicarlas a Dios *análogamente* y que no podemos englobar a Dios en nuestras categorías, sino que «es preciso aprender de Dios —de su revelación— lo que Dios es»¹⁷.

¿Actúa Dios como un sujeto único?

La intención predominante de San Agustín de mostrar que las tres personas trinitarias son un solo Dios, Principio único de todo, le conduce a una peculiar consideración de la acción divina en el orden

de la creación —*ad extra*. En una obra contra los arrianos lo plantea así:

«La trinidad es un solo Dios; y así como es un solo Dios, es también un solo creador. ¿Qué es eso que dicen estos (arrianos) que el Hijo creó todas las cosas por mandato del Padre, como si el Padre no hubiera creado, sino que sólo hubiera mandado al Hijo que creara? Los que tienen tal manera carnal de comprender las cosas, piensen con qué otra Palabra podría mandar el Padre, que no tiene más que una única Palabra. Se imaginan que se trata de dos sujetos que, aunque estén juntos, cada uno tiene su lugar, y uno es quien manda, mientras que el otro obedece. No comprenden que el mismo mandar del Padre que se hagan todas las cosas no es otra cosa que la Palabra del Padre por la cual todas las cosas fueron hechas»¹⁸.

El planteamiento es claro y correcto: no tiene sentido hablar, como querían los arrianos, de dos sujetos en Dios, uno de los cuales estaría subordinado al otro. El Hijo, esencialmente, no es otra cosa que la comunicación *ad intra* del Padre, y por eso puede ser también su comunicación *ad extra*. En el tratado «Sobre la Trinidad» lo dirá con una fórmula general: «El Padre, el Hijo y el Espíritu, así como son inseparables en el ser, también lo son en su actuar»¹⁹. Sólo así es posible superar toda forma de subordinacionismo trinitario. Sin embargo, esta concepción, en sí correcta y coherente, puede recibir una inflexión que parecería implicar que las tres personas divinas, en su propia singularidad y propiedad, son irrelevantes en lo que respecta a la acción *ad extra* de Dios, como si Dios actuara *ad extra* sólo como un sujeto único e indiferenciado y las tres personas divinas fueran sólo algo que pertenece a la vida *ad intra* de Dios, que de ninguna forma determina su acción hacia afuera.

Nunca llega Agustín a expresarse de esta forma, pero sí que acentúa de tal modo la unidad de Dios en su ser y en su actuar que sus sucesores e intérpretes vinieron de hecho a entenderlo así. Agustín habla, por ejemplo, de «la inseparable acción de una e idéntica substancia»²⁰; y aunque no puede menos que admitir que «sólo el Hijo nació de la Virgen, y sólo al Padre pertenece la voz de la nube que proclama: Tú eres mi Hijo, y sólo el Espíritu Santo apareció en la forma material de paloma», sin embargo, dice, todo «lo ha llevado a término toda la Trinidad, no como si cada una de las personas fuera impotente para hacerlo sin las otras, sino porque no puede dividirse

17. Esta sentencia es de ATENAGORAS (*Legatio* 7), apologeta del siglo II que alertaba sobre los peligros de pretender encuadrar a Dios en categorías filosóficas. Modernamente, la teología barthiana ha insistido en que «sólo Dios habla bien de Dios».

18. *Contra Sermonem Arrianorum* 3,4: PL 42,685.

19. *De Trin.* 1,4,7.

20. *De Trin.* 1,12,25.

la acción allí donde la naturaleza no sólo es igual, sino también dividida... y toda la Trinidad es sólo un Dios»²¹.

Esta forma de hablar es, al menos, cuestionable, ya que se puede entender como si «la naturaleza individida» fuera realmente el sujeto de la acción divina, independientemente —o al menos prescindiendo— de las personas. Más adelante, Santo Tomás creería ser fiel al pensamiento agustiniano afirmando sin reparos: «*essentia divina creat et gubernat*» (I Sent. 5,1,1). Cabría objetar a Agustín que en algún sentido sí que hay que decir que «cada una de las personas es impotente para hacer nada sin las otras», ya que no puede ni existir sin las otras, en virtud de la correlación esencial y necesaria que se da entre ellas. Y aunque es suficientemente correcto decir que «toda la Trinidad» actúa *ad extra*, ya no lo sería tanto afirmar que es meramente la esencia o naturaleza divina la que actúa, como parece interpretar Santo Tomás cuando dice: «la virtud creadora de Dios es común a toda la Trinidad», por lo cual «pertenece a la unidad de la esencia, no a la distinción de las personas»²². Más adecuado es el lenguaje de Agustín cuando dice: «Todas las cosas las hacen el Padre, el Hijo y el Espíritu de uno y otro, actuando conjuntamente y en concordia»²³. Este lenguaje es claramente un lenguaje de «tres sujetos», mucho más de acuerdo con la Escritura que el lenguaje de una sola substancia o esencia actuando como un solo sujeto; eso sí: se trata de tres sujetos esencialmente correlativos e inextricablemente autoimplicados mutuamente —esencialmente «en concordia»—, no de tres sujetos autónomos o independientes; y por eso la acción divina *ad extra* es *inseparable e indivisa, pero no indiferenciada*: cada uno aporta a ella lo que le es propio, como lo había afirmado ya San Atanasio, que en este punto se muestra más preciso y más fiel a la Escritura que Agustín:

«El Padre, por medio del Logos y en el Espíritu, lo creó todo. Es así como queda garantizada la unidad de la Santa Trinidad, y como la Iglesia predica un único Dios que es sobre todo, en todo y por todo; sobre todo, como Padre, principio y origen; por todo, como acción del Logos; en todo, en el Espíritu Santo. La Trinidad no es sólo un nombre o una palabra sin contenido, sino que es Trinidad con realidad y consistencia propia»²⁴.

21. *Contra Sermonem Arrianorum* 15: PL 42,694.

22. *STh* I, 32,1c.

23. *De Trin.* 13,11,15.

24. ATANASIO, *Ad Serapionem* 1,28. Esta es la forma habitual de hablar de los teólogos griegos. Cf. GREGORIO DE NISA, *Que no hay tres dioses* (PG 45,125ss.): «El Padre no hace nada por sí mismo sin que el Hijo participe con él; y el Hijo no posee ninguna operación propia independientemente del Espíritu. Todas las acciones

Es ahí donde se hace patente la diferencia entre la teología griega y la teología latina agustiniana. Los griegos siempre consideran la acción divina como una acción *de las tres personas*, actuando inseparablemente, pero cada una según lo que le es propio. San Agustín, en su afán de afirmar que las tres personas no son más que una substancia divina, tiende a hacer de ésta un único principio o sujeto de acción, sin respetar suficientemente el principio dialéctico por el que en Dios —en su ser y en su actuar— no se puede afirmar la unidad sin afirmar simultáneamente la trinidad, ni se puede afirmar la trinidad sin afirmar simultáneamente la unidad. Un autor tomista por encima de toda sospecha, el dominico W.J. Hill, ha calificado la teología trinitaria agustiniana de «criptomodalismo occidental»²⁵. Al menos es un riesgo que amenaza siempre a esta teología latina, en la que, quizá, sobre el lastre del antiguo modalismo fustigado por Tertuliano e Hipólito, hay que añadir la influencia hechizadora que ejerció sobre Agustín la especulación neoplatónica sobre el Uno absoluto. Este enfoque agustiniano, que parece otorgar la primacía a la unidad de ser y de actuar de Dios, dio como resultado la formulación dogmática del Concilio de Florencia (1439) que dice: «En Dios todo es uno donde no obsta oposición de relaciones» (DB 703). La fórmula es impecable si se entiende que expresa que en Dios toda afirmación de la unidad ha de tener en cuenta que esta unidad se realiza en tres personas esencial y mutuamente correlativas. Pero no sería correcto entenderla como expresando que la unidad es en Dios algo superior o más originario —o más último— que la Trinidad de personas; como tampoco sería correcto utilizarla —como hacían algunos manuales escolásticos, abusando del pensamiento agustiniano— para argumentar que la acción creadora divina es obra de la esencia divina única, ya que en esta acción no se descubre la oposición mutua de las personas. La Escritura afirma algo bien distinto cuando dice que Dios lo creó todo por su Palabra y lo consuma todo mediante su Espíritu.

Podrían ignorarse estas consideraciones, quizá sutiles, si no fuera porque pueden afectar más de lo que parece a nuestra concepción de

de Dios respecto de la creación reciben nombres diversos según la diversa forma que tenemos de concebirlas: se originan en el Padre, proceden a través del Hijo y se perfeccionan en el Espíritu... La Santa Trinidad lo hace todo no separadamente, según el número de personas, sino con un único movimiento y disposición de la voluntad, que a partir del Padre, a través del Hijo, se consuma en el Espíritu Santo». Cf. también GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium* 125. El P. Th. DE RÉGNON *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité* IV, París 1898, p. 459, comentó: en la teología griega, «las personas intervienen en el acto creador no simplemente por vía de identidad substancial, como en la teología latina, sino formalmente, distintamente, con su carácter personal». Ver también L. BOUYER, *Le Consolateur*, París 1980, p. 218.

25. W. HILL, *The Three Personned God*, Washington 1982, pp. 53ss.

Dios y de la relación que el mundo y nosotros tenemos con él. El cristianismo occidental se ha visto empobrecido por la tendencia a considerar la divinidad predominantemente a la manera filosófica, como un Principio supremo indiferenciado e impersonal en su acción creadora. Después, y de una manera más bien extrínseca, se añadía la doctrina de la encarnación salvadora del Hijo y de la efusión del Espíritu. Es preciso recuperar la dimensión trinitaria que tiene la misma creación, que no es obra de una «substancia» o «esencia» divina indiferenciada, sino del único Dios viviente y personal, que se puede comunicar hacia fuera en el acto creador, porque tiene esencialmente y en sí mismo una Palabra y un Principio de comunión, mediante los que puede constituir lo que es distinto de sí mismo ordenándolo a la comunión última consigo mismo. Lo diré con palabras de un excelente teólogo que ha expresado este aspecto con particular acierto:

«Es prácticamente imposible leer el Nuevo Testamento y permanecer en la idea de un Dios que no revela nada de su propia vida inmanente en su acción creadora ad extra. Esto parecería negar que Dios se revele a sí mismo en la acción salvífica. Al contrario, el Nuevo Testamento habla de un Dios que crea todas las cosas en y por medio de su Palabra y con el Poder de su Espíritu. Toda la creación lleva la impronta de Cristo y la de la suprema Fuerza de Vida que actúa en el hombre —y, por tanto, en el universo—, que es el Espíritu vivificador de Dios. De esta manera, las categorías de la Escritura vienen a desafiar, como inadecuadas, las estructuras mentales del helenismo...»²⁶.

Agustín tenía suficiente sentido de la primacía de la fe y de la revelación para no negar jamás estas profundas verdades. Pero hemos de decir que, cuando intenta «comprender la fe» desde las categorías de la filosofía de su tiempo, estas verdades quedan como dejadas de lado. Hay como un inicio de escisión entre la profundidad de la fe y la comprensión filosófica de la misma, que a la larga podrá llegar a mostrarse como fatal incoherencia²⁷.

26. B. COOKE, *Beyond the Trinity*, Milwaukee 1969, pp. 24-25. Ver todavía otro comentario sobre este tema: «La idea de que en la realidad concreta sólo podemos percibir la acción de Dios en absoluta unidad, y que propiamente la Trinidad se desarrolla en la vida inmanente de Dios, ha contribuido indiscutiblemente a un unitarismo práctico que ha podido calificar la doctrina trinitaria como una fórmula de escuela más o menos obsoleta»: SEEBERG, *Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre*, 1908, p. 5 (citado por E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Salamanca 1984, p. 471, el cual amplía aún más lo que insinúa en el texto).

27. Para hacer compatible el unitarismo criptomodalista con la forma de hablar de la Escritura, la teología occidental desarrolló la teoría de las «apropiaciones», según

La estructura del alma, imagen de la «estructura» de Dios

La teología trinitaria de San Agustín es conocida, sobre todo, por las llamadas «analogías psicológicas». Se ha subrayado, sin embargo, que con mayor propiedad debería hablarse de «analogías ontológicas», ya que, sin negar que en la segunda parte del tratado sobre la Trinidad Agustín manifiesta su insuperable capacidad de introspección psicológica tanto o más que en las Confesiones, su intención primaria no es, como lo será la de los escolásticos posteriores, la de dar razón de la distinción de las personas atribuyendo analógicamente a Dios el doble «movimiento psicológico» del entendimiento y de la voluntad o amor, sino principalmente dar razón de cómo tres pueden ser uno, por analogía con la forma como las diversas potencias del alma forman una unidad en su «vértice» o «parte superior»²⁸.

El mismo Agustín nos explica la función y el sentido de las analogías en la «inteligencia de la fe». En el libro VIII del tratado de la Trinidad (capítulos 4 y siguientes) parte del principio de que la fe nos lleva a amar de todo corazón a Aquel a quien no vemos ni podemos ver en este mundo. Ahora bien, es imposible amar a quien no se conoce. La misma fe es ya como una forma de conocimiento «per auctoritatem». Pero el dinamismo de nuestro espíritu nos lleva a querer conocer aquello que creemos, pero que ignoramos; y entonces puede suceder que nos imaginemos o finjamos falsamente lo que creemos, como cuando alguien imagina a Dios en forma corporal. Hemos de creer en la Trinidad y hemos de amarla; pero hemos de guardarnos de formar un concepto o imagen inadecuados de ella. Ninguna analogía de «trinidad» en las cosas creadas es adecuadamente aplicable a la Trinidad divina. Pero, a pesar de todo, nos vemos obligados a recurrir a imágenes y analogías, sin las cuales no sabríamos decir qué cosa creemos, a fin de poderlo amar:

la cual las acciones divinas *ad extra* propiamente se han de atribuir a la esencia divina, aunque se pueden «apropiar» a cada una de las personas, como lo hace la misma Escritura. Se trata de una solución de compromiso, como se puede ver en el texto de SANTO TOMAS (*Sth* I, 45,6c): «Crear es algo propio de Dios según su propio ser, es decir, la esencia común a las tres personas. Por lo cual, crear no es propio de una persona en particular, sino de toda la Trinidad. Sin embargo, las personas divinas *ejercen su causalidad según el orden de sus procesiones* en la creación... y en este sentido las procesiones de las personas intervienen en la producción de las criaturas, en tanto que incluyen los atributos esenciales de la ciencia y la voluntad divinas».

28. Que las dos procesiones divinas se distinguen entre sí como procesión por vía de entendimiento y procesión por vía de voluntad o amor, fue elaborado sobre todo por SANTO TOMAS, desarrollando ideas ciertamente agustinianas. Cf. *Sth* I, 27,3 y 4. Sobre el carácter «ontológico» de las analogías agustinianas, cf. Q. DU ROY, *op. cit.*, p. 420.

«No amamos una trinidad cualquiera, sino la Trinidad que es Dios. En la Trinidad amamos a Dios tal como es; pero no hemos visto jamás a Dios, ni le hemos conocido, porque Dios es único e invisible: le amamos sólo por la fe. Buscamos, sin embargo, de qué manera podamos creer a partir de la semejanza o comparación con las cosas que conocemos, a fin de poder amar al Dios que todavía no conocemos»²⁹.

Agustín es consciente de que es el dinamismo del amor en fe el que requiere poder dar alguna razón del objeto creído y amado, a fin de creer y amar rectamente. Nunca nadie había sentido tan profundamente cómo la fe no puede prescindir de la inteligencia, aunque ésta se alcance sólo a través de imágenes inadecuadas.

Cuando Agustín se entrega a la búsqueda de imágenes que de alguna manera le hagan entender lo que pueda ser la Trinidad creída, las buscará en el alma humana, porque:

«aunque el alma humana no es de naturaleza divina (como decían los platónicos), sin embargo, la imagen de aquella naturaleza que sobrepasa cualquier otra naturaleza en bondad hemos de buscarla y encontrarla en nosotros, en aquello que es lo mejor de nuestra naturaleza»³⁰.

Dicho de otra forma: siendo el hombre imagen de Dios, se puede anticipar que en la estructura esencial y propia del ser humano se revelará algo de la «estructura» del ser de Dios. Sin duda, se trata de un gran acierto de San Agustín: en definitiva, es a partir del hombre-imagen-de-Dios como podemos descubrir algo de la suprema e inefable «humanidad de Dios». Podríamos decir que esta divina «humanidad», la humanidad elevada a su grado supremo y absolutamente perfecto, es precisamente la Trinidad, el ser espiritual y personal perfecto, en el que se realizan en plural unidad las perfecciones propias del espíritu: la comunicación verdadera y total y la comunión de amor. Sólo en el ámbito de la doctrina revelada trinitaria tiene sentido hablar de la «humanidad» o de la «personalidad» de Dios. Aquí sí que Agustín, de la mano de la revelación, supera el neoplatonismo y su idea de un Uno de tal manera simple y cerrado sobre sí mismo que, privado de conocimiento y amor, ya no se podría llamar ni «personal» ni «humano», y por eso mismo tampoco se podría llamar «Dios».

29. *De Trin.* 8,5,8: «Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est: sed Deum nullum alium vidimus aut novimus; quia unus est Deus, ille solus quem nondum vidimus, et credendo diligimus. Sed ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus hoc quaeritur».

30. *De Trin.* 14,8,11; ver también 15,1,1.

Es bastante conocida la forma como Agustín busca imágenes de la Trinidad en las diversas tríadas que descubre en el alma, con finos análisis de los diversos niveles de la actividad espiritual. Sólo recordaré, a modo de ejemplo, la recapitulación que hace, al final del libro noveno, de la más típica de estas analogías, subrayando que la intención de Agustín es siempre la de mostrar cómo tres realidades verdaderamente distintas no son más que una única substancia:

«Es una cierta imagen de la Trinidad la misma alma; su conocimiento, que es como un hijo suyo y expresión —Verbum— de sí misma; y, en tercer lugar, el amor: estas tres cosas son una misma realidad y una única substancia. Ni el hijo es menos que el alma, si es que ella conoce todo su ser; ni tampoco lo es menos el amor, si es que ama todo lo que conoce y todo lo que ella es»³¹.

De manera semejante analiza Agustín otras tríadas: amante, amado, amor; ser, entender, vivir; memoria, entendimiento, voluntad... Agustín es muy consciente, sin embargo, de que la imagen se mueve en el terreno de una cierta similitud que queda, por supuesto, muy lejos de lo que es la inefable trinidad divina. A la postre, el espíritu humano es siempre un sujeto único con una pluralidad de potencias que se manifiestan en actos accidentales. Si se concibiera la Trinidad divina estrictamente según las «analogías psicológicas» —cosa que Agustín tiene cuidado de indicar que no se debe realizar—, se podría caer en el peligro de reforzar la idea modalista de un Dios sujeto único con diversidad de manifestaciones.

Quizás el reproche más serio que se podría formular a la doctrina agustiniana sobre las imágenes de la Trinidad en el alma es que de alguna manera parece perder contacto con el aspecto salvífico e histórico de la revelación trinitaria. Esta forma de *intellectus fidei* por medio de imágenes ayuda a comprender un poco las fórmulas admitidas por la fe, ya que nos permite efectivamente «imaginar» el misterio de la trinidad divina. En la primera parte de su tratado, Agustín ciertamente ha mostrado que estas fórmulas se apoyan en la Escritura y derivan últimamente de la manera histórica y salvífica como Dios se nos ha revelado. Pero después, en la segunda parte, esta consideración histórico-salvífica es de hecho abandonada, y podría parecer que el objeto propio de la fe no es tanto confesar que Dios Padre nos salva en la plena autocomunicación y autodonación de sí que son el Hijo y el Espíritu, sino confesar, con el apoyo de las «imágenes psicológicas», que el Dios Uno es tres personas, o que las tres personas son el Dios

31. *De Trin.* 9,12,18; ver también 15,3,5, etc.

Uno. Dicho con otras palabras: al concebir la actividad teológica como una búsqueda de imágenes que puedan iluminar lo que creemos, Agustín orienta el *intellectus fidei* hacia una consideración *ontológica* del objeto de la fe, más que hacia una consideración *económico-salvífica* o, como diríamos ahora, existencial.

Agustín parece intentar hacer una cierta «metafísica de Dios» a partir de la analogía con la metafísica del espíritu humano. De ahí nacerá la escolástica. Uno puede, en todo caso, preguntarse si el *intellectus fidei* propio del cristianismo no debería discurrir más bien por otro camino, que no sería tanto el de buscar imágenes de Dios en la realidad creada —interpretada además en categorías derivadas de sistemas filosóficos ajenos—, sino el de buscar comprender, sobre todo, qué significa la historia de la salvación, que comienza con la revelación a los Padres, Patriarcas y Profetas, y culmina en la presencia de Jesús y la donación del Espíritu. Este es el camino que en los últimos tiempos ha intentado seguir la corriente teológica que concibe la teología, sobre todo, como inteligencia de la historia de la salvación, y que supone una cierta ruptura con el camino, iniciado por Agustín y habitual en la escolástica, que lleva a buscar una inteligencia «de Dios y de las cosas divinas» en el marco de una ontología de su imagen en las cosas creadas.

He de reconocer que esta contraposición no se puede exagerar, y que se me podría objetar que mis reservas provienen de una visión simplificadora —y quizás algo caricatural— del pensamiento agustiniano y de su intención teológica. Agustín es ciertamente un genio intelectual y uno de los mayores creyentes de la historia cristiana. Las observaciones que he formulado deberían matizarse situándolas en el contexto de su vastísima obra de comentador de la Escritura y de buceador en el sentido salvífico de la intervención de Dios en la historia humana. A fin de cuentas, Agustín es no sólo el gran investigador de analogías trinitarias, sino también el máximo doctor del pecado y de la gracia, de la salvación y de la redención. Fue él quien dijo, en la magnífica plegaria que cierra el tratado sobre la Trinidad, que Dios es más grande que todo lo que había podido explicar.

DIONISIO AREOPAGITA: HABLAR DEL INEFABLE

La teología medieval fue influida notablemente por la autoridad de unos escritos que se presentaban como obra de Dionisio el Areopagita, que habría sido convertido al cristianismo por el mismo San Pablo en su memorable visita a Atenas. En realidad, la crítica reconocería, a partir del Renacimiento, que aquellos escritos serían obra

de un autor no identificable que, supuesta la clara influencia del neoplatonismo tardío, no podría ser anterior a las postrimerías del siglo V³².

Es notable que dos teólogos como Agustín y el que convencionalmente llamaremos «Dionisio», al ponerse a interpretar su fe cristiana en un mismo contexto neoplatónico, lo hagan desde actitudes muy distintas y con resultados diversos. Los dos buscan un *intellectus fidei*. Pero Agustín lo hace de una forma más simple: parte, como hemos visto, de las fórmulas ya elaboradas y aceptadas por la Iglesia, e intenta ofrecer alguna comprensión de las mismas, ya sea en el marco de las categorías filosóficas admitidas —substancia/relación—, ya a partir de lo que la propia autoconciencia nos permite conocer sobre la realidad espiritual. Por eso la teología de Agustín se presenta primordialmente como una teología formalmente «positiva», aunque siempre con la reserva analógica: quiere decir positivamente lo que Dios es, o podría ser, aunque tenga conciencia de que esto sólo se puede decir «en semejanza» o analogía, y que la realidad de Dios es en sí misma inalcanzable. Dionisio se encuentra, en el fondo, con los mismos problemas que San Agustín; pero su actitud, más profundamente marcada por la filosofía neoplatónica y menos preocupada por justificar o hacer comprender las fórmulas ya sabidas de la Iglesia, le hace más sensible a todo lo que se refiere a la propia y estricta inefabilidad divina, y por eso domina en él lo que él mismo denomina «teología negativa», atento siempre a subrayar que Dios no es nada de lo que nosotros podamos pensar o decir de El, a pesar de que, desde el momento en que creemos, no podemos dejar de pensar y decir algo de Aquel en quien creemos; y entonces hay que hacerlo a partir de lo que El, en su condescendencia hacia nosotros, nos ha querido revelar de Sí mismo. Agustín y Dionisio representan, así, dos posturas quizá sólo contrapuntualmente distintas, pero significativas, que se repetirán a lo largo de la historia de la teología. Sin extremar la oposición, diríamos que en Agustín la fe, cierta de sí misma, busca expresarse en la razón; mientras que en Dionisio la razón, consciente de su insuficiencia, busca afirmarse en la fe.

32. Puede verse: DIONISIO AREOPAGITA, *Dels Noms Divins* (traducción catalana a cargo de Josep Batalla), Barcelona 1986, con breve y adecuada introducción e información bibliográfica. Se trata de una traducción excelente, muy fiel y literal, de un texto difícil por su lenguaje marcadamente esotérico. Aquí me he permitido ofrecer mi propia traducción para hacer más comprensible el texto, aunque a veces no sea literalmente tan fiel. Existe una traducción castellana, hecha sobre el texto latino de Migne, con patentes deficiencias: *Los Nombres Divinos* (Introducción, traducción y notas de J. Soler), Barcelona 1980.

El tratado dionisiano «De los Nombres Divinos» lo plantea así desde el principio:

«Es preciso que nadie se atreva a decir, ni a pensar siquiera, nada sobre la sobreesencial y oculta divinidad, excepto aquello que nos ha sido divinamente revelado en las Sagradas Escrituras. Pues la característica propia del conocimiento (que quiere ir) más allá de toda esencia es (reconocer) la ignorancia de aquella supraesencialidad que sobrepasa toda razón, pensamiento y esencia; de forma que sólo hemos de levantar los ojos en la medida en que el rayo de la revelación divina nos lo conceda... teniendo en cuenta que, en su justicia salvadora, la bondad divina ha querido distribuir incomprensiblemente su incommensurabilidad a los seres mensurables como sólo ella puede hacerlo... La unidad primera no existe a la manera de ningún ser: no siendo nada, ya que está más allá de todo lo que existe, es causa de la existencia de todo lo que es, tal como soberana y sabiamente se autorrevela»³³.

Es decir, después de afirmar que Dios es absolutamente trascendente e inasequible al conocimiento humano por sí mismo (dato que Dionisio recoge tanto de la tradición platónica como de la tradición escriturística sobre la imposibilidad de ver a Dios), se afirma igualmente, a la luz de la Escritura, la presencia inmanente y autorreveladora del infinito en lo finito como causa universal de todo ser. Hay, pues, como una dialéctica entre la esencial incognoscibilidad e inefabilidad de Dios y la esencial revelabilidad de Dios. De esta forma se reconoce que es Dios mismo —y no el esfuerzo del entendimiento humano— el que en su autorrevelación, iniciada en la creación, rompe los límites propios del saber humano hasta manifestarnos su propio ser, radicalmente distinto de todos los seres que conocemos.

Esta es la aportación propia y específica del judeo-cristianismo, que hace que no sea posible, como han sugerido algunos, considerar a Dionisio como un neoplatónico sólo teñido de cristianismo. Al admitir, sobre la base del testimonio de la Escritura, que se da una verdadera autorrevelación de Dios al hombre, Dionisio descubre en el cristianismo un correctivo y una superación de la máxima aporía interna de la metafísica neoplatónica, que, declarando al Uno absolutamente simple e indelimitable, lo debía concebir como absolutamente inasequible al espíritu finito. En definitiva, el primer Principio es esencialmente Palabra y Fuerza comunicativa, y por eso puede crear, más

aún, podrá encarnarse, hacerse realmente presente entre los hombres en forma humana, y reconocible como el que es por la fuerza del Espíritu.

Por esta razón, la verdadera teología, según Dionisio, ha de proceder siempre según un doble movimiento: por una parte, ha de negar (teología «apofática» o negativa) que Dios sea nada de lo que nosotros podamos comprender; pero, por otra parte, ha de afirmar lo que Dios nos revela de sí mismo (teología «catafática» o positiva), según el modo como El mismo se nos revela³⁴.

Dionisio es fiel a la concepción griega del conocimiento como *commensuración del objeto*, o posesión del objeto por determinación de sus límites; lo cual implica proporción de la facultad cognoscitiva a su objeto (*simile a simili cognoscitur*). Ahora bien, Dios es esencialmente incommensurable e indelimitable; por eso es esencialmente incognoscible según el modo propio del conocimiento humano por delimitación. Este es el movimiento de la teología negativa, que por sí mismo conduciría sólo a una forma de agnosticismo sobre Dios.

Pero más allá del reconocimiento de la incapacidad natural del hombre de conocer a Dios según el modo commensurativo, Dionisio ha descubierto en el cristianismo el movimiento de Dios hacia el hombre, en el que él mismo se da a conocer:

«Podemos contemplar la divinidad como mónada y unidad, a causa de la unidad y simplicidad de su suprema indivisibilidad, que nos unifica como potencia unificadora... Pero, además, la contemplamos como Trinidad, a causa de la triple manifestación de su fecundidad por encima de todo ser, “de la cual procede y recibe nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra” (Ef 3,15). También la contemplamos como causa de los seres, ya que ha sido su bondad, capaz de engendrar el ser, la que ha hecho que todo existiera... Finalmente, la contemplamos como amor vuelto hacia el hombre, ya que

34. (Según Dionisio) «para poder acceder a Dios hay que poseer el sentido de su misterio y de su grandeza inabarcable. Es preciso que la inteligencia haya reconocido su debilidad en un acto de humildad respetuosa. Es preciso, sobre todo, que haya renunciado a aquella ambición, propia y característica del hombre profano, de medir a Dios según la limitación de sus conceptos y de sus razonamientos humanos»: R. ROQUES, *L'univers Dionysien*, París 1984, pp. 231-232.

Todo argumento que se quiera remontar del finito al infinito acaba en una afirmación apofática, porque lo único que puede afirmar es una dependencia ontológica, la carencia de razón suficiente y la heterocausalidad de lo finito. Lo infinito es postulado, pero no propiamente conocido; ni siquiera se puede establecer una analogía entre el efecto y su causa, ya que no conocemos concretamente la proporción entre el efecto y la causa que sobrepasa infinitamente sus efectos finitos» (DN 2,8).

33. *De Divinis Nominibus* (en adelante, DN) 1,1. Véase el comentario de M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milán 1963, pp. 50ss.

*ella se nos ha comunicado verdaderamente a través de una de las divinas personas. Lo ha hecho llamando al hombre de nuevo hacia sí y enaltecendo su pequeñez, que Jesús en su simplicidad asumió inefablemente. De esta manera, el eterno adquirió una dimensión temporal, naciendo en el seno de nuestra naturaleza el que sobrepasa sobreesencialmente todo orden natural, conservando invariable e intacto todo lo que le es propio...*³⁵

La aportación cristiana, que Dionisio recoge más allá de las concepciones neoplatónicas, es que Dios no es sólo mónada originaria de todo y causa de los seres, sino, sobre todo, «*amor vuelto hacia el hombre*». En el pensamiento helénico, el primer principio es Bien o Amor (*eros*), en el sentido pasivo de objeto amado o causa final a la que tienden todos los seres. No parecía posible que el primer principio pudiera ser Amor en sentido activo, sujeto que ama, porque esto parecía implicar que el primer principio dejaría de ser plenamente autosuficiente y sería, por tanto, necesitado e indigente de aquello que amara. El descubrimiento dionisiano es que Dios, aunque plenamente autosuficiente y no carente de nada, puede amar con un amor puramente gratuito, por pura efusión de la sobreabundancia infinita de su propio bien, con lo cual él no gana ni adquiere nada nuevo, sino que sólo comunica lo que posee. Si Dios crea, no es que necesite de la criatura, sino que, siendo bien infinito y plenamente autosuficiente, es capaz de expandirse en realidades distintas de sí mismo que nada le añaden ni nada le aportan —ya que son originariamente cosa suya—, sino que manifiestan fuera de sí mismo algo de su propia infinita bondad:

*«Hablando según la verdad, nos hemos de atrever a decir que lo que es causa de todo, en virtud de la sobreabundancia de su bondad, lo desea todo, lo hace todo, lo perfecciona todo, lo contiene todo y lo atrae todo. El impulso divino —theios eros— es el bien de todo bien por pura bondad. Este instinto, productor del bien de todos los seres, que preexiste en el bien sobreabundante, no se permitió permanecer yermo en sí mismo, sino que se impulsó a sí mismo a actuar según aquella sobreabundancia generadora de todas las cosas»*³⁶.

Es el amor totalmente autosuficiente y gratuito de Dios el que lo ha revelado, primero en la creación³⁷, después, y de una manera plena,

35. DN, 1,4.

36. DN 4,10; cf. DN 4,13. Véase el comentario de M. SCHIAVONE, *op. cit.*, p. 87: «Dionisio es el primer pensador que formula una concepción personalista del Absoluto mediante el atributo del amor... Así opera una radical revisión crítica de la teología y la cosmología neoplatónicas».

37. Dionisio sigue utilizando, referida a la creación, la metáfora neoplatónica del

en la encarnación, por la que, como hemos visto en el texto antes citado, «nace en el interior de nuestra naturaleza el que sobrepasa esencialmente todo orden natural». Queda así declarado cómo el cristianismo ofrece una posibilidad de resolver el problema neoplatónico de salvar el abismo de distancia insuperable entre finito e infinito: lo finito es verdaderamente «capax infiniti», no por sí mismo, sino por la infinita fuerza del amor y la bondad de Dios, por un acto de «condescendencia» del mismo amor infinito de Dios, que otorga a los seres finitos, libre y gratuitamente, la capacidad de ser, y a las inteligencias finitas la capacidad de conocerle y amarle:

*«Las divinas realidades se manifiestan y se revelan proporcionalmente a cada inteligencia... y la bondad de la divinidad distribuye incomprensiblemente su inmensurabilidad a los seres mensurables»*³⁸.

Subsiste, sin embargo, la diferencia entre el finito y el infinito, cosa que se expresa diciendo que, ontológicamente, el finito sólo *participa* del super-ser infinito; y gnoseológicamente, el infinito sólo es conocido *simbólicamente*, es decir, en un movimiento del espíritu finito en el cual éste trasciende la parcialidad de lo que conoce y afirma la plenitud del infinito que lo causa todo. Se origina así la «teología simbólica», que está al servicio de la «teología mística»: los símbolos son una forma de conocimiento parcial, pero capaz de remitir a la realidad total, originando así un movimiento unitivo hacia aquella realidad tal como es en sí misma, más allá de lo que es propiamente conocido en el don participado y parcial.

*«Ahora, a través de los velos sagrados, el amor divino hacia los hombres —philanthropia—, según nos transmiten la Escritura y la Iglesia, proporcionadamente —analogôs— a nuestra capacidad, envuelve el inteligible en lo sensible y el supraesencial en el ser; da forma y figura a las realidades que no tienen forma ni figura, y mediante una variedad de símbolos parciales multiplica y configura aquella sobrenatural simplicidad que rechaza toda estructura»*³⁹.

En el tratado «Sobre la Jerarquía celestial» Dionisio desarrollará una peculiar teología del símbolo, que mostrará su preocupación para

sol que difunde su luz (DN 4,1). Esto hace que algunos se cuestionen si Dionisio concibe el acto creador como libre y personal. Como observa R. ROQUES (*op. cit.*, p. 101, nota), estas metáforas tradicionales han de ser reinterpretadas en el conjunto del sistema dionisiano.

38. DN, 1,1.

39. DN, 1,4.

que sea mantenido el sentido del misterio y de la absoluta transcendencia divina: «Conviene que los misterios de Dios y del cielo sean revelados por medio de símbolos desemejantes»⁴⁰. Más aún: paradójicamente, cuanto más desemejantes y desproporcionados sean los símbolos en relación a la realidad simbolizada, más pueden ayudar a remontarnos hacia ella. Cuanto más semejante y perfecto sea el símbolo, mayor puede ser el peligro de que la inteligencia se adhiera a él y sea incapaz de trascenderlo, imaginando el impensable según los modos humanos de pensar. En cambio, los símbolos más materiales y groseros «tienen más fuerza anagógica» —*anagousi mallon*—, ya que por su misma inadecuación dejan insatisfecha a la inteligencia y la obligan a remontarse al inefable. Por eso en la Escritura Dios se revela en símbolos de esta clase: el fuego, la nube... y en la misma humanidad humillada de Jesús, nacido de la carne y muerto en la cruz. Se podría ver aquí una notable anticipación de la doctrina de Lutero, que insiste en que Dios se revela «*sub contrario*» y que el movimiento de la fe se fortalece más en el esfuerzo por descubrir a Dios en lo que parece más alejado de El que en la engañosa disposición de quien sólo está dispuesto a reconocerle en la medida en que se le manifieste en su gloria o poder. Reencontramos aquí el sentido más profundo de la prohibición bíblica de construir imágenes —materiales o conceptuales— de Dios, que debería hacernos muy cautelosos y reservados ante cualquier intento de acceso a Dios «por analogía»: cuando nos referimos a Dios, nos vemos obligados a hacerlo a través de una «semejanza desemejante»; pero, mientras que la imagen podría indicar la semejanza ignorando la desemejanza, el mero símbolo subraya más directamente la desemejanza. En la conocida expresión de P. Ricoeur, el símbolo es algo que no ofrece acceso directo a la realidad, sino que «hace pensar» más allá de lo inmediatamente conocido y pensable⁴¹.

40. *De coelesti hierarchia*, caps. 2 y 15. Cf. R. ROQUES, *op. cit.*, pp. 207-208; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, p. 306.

41. Quizá podríamos afirmar, sin extremarlo, que el respectivo interés por la «imagen» o el «símbolo» es indicador de la diferente actitud de Agustín y de Dionisio. Agustín creerá obtener una cierta inteligencia de la fe mediante imágenes, a pesar de que deberá declarar que es en una inteligencia siempre inadecuada. Dionisio, insistiendo en la teología simbólica, afirma primordialmente el misterio como misterio, intentando resolver las aporías neoplatónicas sobre la imposibilidad de pensar a Dios conjuntamente con la realidad del mundo. La teología de Dionisio no está al servicio de la inteligencia, sino de la mística. Mientras Agustín había dicho que sólo se puede amar aquello que se conoce, y por eso creía que había que asegurar algún conocimiento —al menos en imagen— de Dios, Dionisio proclama que hay que amar al que de ninguna forma es propiamente conocido, sino sólo indicado y apuntado simbólicamente. Esta dialéctica semejanza/desemejanza coincide con la que expresará lapidariamente la fórmula ya citada del IV Concilio de Letrán (1215): «No se puede indicar tanta semejanza entre

Desde esta perspectiva, Dionisio se atreve a decir algo de la trinidad divina, que nos ha sido revelada por la Escritura de manera que nos obliga a afirmar más de lo que propiamente podemos conocer:

«Si alguien fija su atención en la verdad de la revelación, nosotros, juntamente con él, utilizando este criterio y esta luz, podremos argumentar, hasta donde sea posible, de manera indeclinable. Diremos que la teología nos transmite enseñanzas que se refieren a la unidad, y otras que se refieren a la distinción; y que no es lícito introducir distinción en lo que se refiere al uno, ni tampoco mezclar lo que es distinto... Hay aspectos que pertenecen unitariamente a toda la divinidad, como hemos mostrado suficientemente a partir de las Escrituras: la superbondad, la superdivinidad, la superesencia, la supervida, la supersabiduría⁴² y todo lo que indica una cualidad supereminente... Pertenecen, en cambio, a la distinción el nombre y la realidad superesencial del Padre, del Hijo y del Espíritu, los cuales no son de ninguna manera intercambiables ni se han de referir en absoluto a una realidad común. Es igualmente distinta la substancia perfecta e inmutable de Jesús, hecho igual a nosotros, así como también todos los misterios substanciales de su amor respecto a los hombres (philanthropia)»⁴³.

La teología trinitaria de Dionisio parece limitarse a constatar que en la Escritura descubrimos un hablar de Dios unitario y un hablar de Dios diferenciado en Trinidad. El primer lenguaje se refiere a las (super)propiedades o cualidades de Dios como tal y como causa universal de todo; el segundo se refiere «al nombre y la realidad superesencial» de Dios Padre, Hijo y Espíritu, que hay que respetar sin introducir confusión ni división. De esta manera, Dionisio mantiene que la «trinidad económica» manifestada en la revelación y en la acción salvadora de Dios pertenece a la misma realidad immanente de Dios en sí. Dionisio ya no se atreve a ir más allá: afirma el «qué», pero no el «cómo» de la Trinidad divina.

«En la bondadosa actividad de Dios respecto a los hombres llamamos una distinción: ha sido el Verbo supraesencial el que ha tomado nuestra substancia íntegramente y verdaderamente; actuando y padeciendo como corresponde a un hombre, realizó su obra divina de

el Creador y la criatura que no haya que indicar también que todavía es mayor la desemejanza» (DB 432). La intención de esta fórmula, como la de Dionisio, es subrayar la gran reserva con que hay que proceder en todo pensar analógico sobre Dios, ya que, al fin y al cabo, la desemejanza es siempre mayor que la semejanza.

42. Dionisio tiene el cuidado de indicar con el prefijo «super-» que ninguna de estas cualidades se aplica a Dios en el mismo sentido en que se aplican a las criaturas.

43. DN, 2,2-3.

manera propia y distinta: El Padre y el Espíritu no realizan esta actividad en común con él, si no es en el sentido de que participan en una misma voluntad benevolente y en el amor a los hombres. En la medida en que emprendió aquella excelente e inefable obra divina, haciéndose como uno de nosotros, lo hizo, siendo inmutable, en tanto que Dios y Verbo de Dios. De esta forma, hemos de procurar con nuestra razón afirmar tanto la unidad como la diferencia en Dios, según lo que en el mismo Dios es uno y es distinto... El Padre es la fuente de la divinidad; Jesús y el Espíritu son, si es lícito hablar así, como retoños nacidos de Dios, como capullos o como una luz supraesencial, según lo hemos recibido de las Escrituras Santas. Pero cómo sea todo esto, no somos capaces de decirlo ni de pensarlo»⁴⁴.

Fiel a su principio apofático, Dionisio se mantiene en una teología trinitaria voluntariamente refrenada. Lo máximo que hará será insinuar algunas comparaciones que puedan ayudar a entender cómo puede haber unidad en la diferencia: es como la luz de una habitación, que es única e indivisible aunque provenga de una lámpara de muchos brazos y mechas; o como la múltiple impresión de un único sello. Pero se trata sólo de comparaciones claramente ineptas, a causa de su materialidad. Dionisio renuncia en realidad a «explicar» a Dios: para él es más importante acoger en fe amorosa el amor de Dios respecto a los hombres tal como El mismo lo ha manifestado en unidad y diferencia a la vez.

16

Santo Tomás de Aquino: Dios, «más amado que conocido»

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) vivió casi ocho siglos después que los autores que acabamos de comentar. A lo largo de este período, muchos creyentes reflexionaron profundamente en el sentido de la fe cristiana, y teólogos eminentes descubrieron nuevas formas de comprenderla y de expresarla. Son los siglos en que florece la denominada «teología monástica», en el silencio de los grandes monasterios medievales, y en que nace después la teología escolástica, expresión de la intensa vida intelectual de las nuevas universidades y escuelas. No podríamos ocuparnos con suficiente detención de las distintas formas que asume la reflexión sobre Dios en este período sin desbordar las proporciones que debería mantener este libro. Por eso concentraré la atención en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que de alguna forma representa el momento de máxima madurez del pensamiento medieval.

Podríamos comenzar indicando que la reflexión sobre Dios que hace Santo Tomás nos lleva hacia una síntesis entre la tradición agus-

1. Al lector que quiera informarse sobre la evolución histórica en todo este período, le recomiendo la obra de E. VILANOVA; *Historia de la teología cristiana I*: «De los orígenes al siglo XV», Barcelona 1987, donde encontrará una excelente exposición sintética y amplias referencias bibliográficas.

tiniana, que busca la inteligencia de la fe en Dios, y la tradición dionisiana, que se complace en subrayar que Dios permanece siempre incognoscible en su trascendencia como misterio inefable e insondable. Basta indicar que las autoridades cristianas más frecuentemente citadas por Santo Tomás —después de la Escritura— son precisamente San Agustín y el Pseudo-Dionisio. Es cierto que Santo Tomás, a menudo, matiza, reelabora e incluso corrige el pensamiento de ambos; pero, en definitiva, son sus puntos básicos de referencia. Podríamos decir que Santo Tomás desarrolla al máximo cada una de ambas tendencias, llegando finalmente a encontrar que, en su punto máximo de desarrollo, ambas vienen a complementarse y a necesitarse mutuamente.

En la línea agustiniana de la «inteligencia de la fe», Santo Tomás hará el máximo esfuerzo a fin de «razonar» la fe con la ayuda de los nuevos instrumentos ofrecidos por el pensamiento aristotélico y arábigo, así como por la propia reflexión de las escuelas cristianas. Pero, en la misma decisión de agotar al máximo el uso de la razón, Santo Tomás descubrirá sus propios límites y declarará una y otra vez —con una insistencia tenaz no siempre reconocida suficientemente por los que se profesarán sus seguidores— que Dios está más allá de todo lo que podemos concebir con la razón, que ésta no le puede jamás convertir en objeto propio y directo, y que sólo lo puede postular y afirmar reconociéndolo como el misterio incognoscible. Es muy sorprendente que Santo Tomás haya podido ser tachado, por unos, de intelectualista y racionalista, y por otros, de favorecer una cierta forma de agnosticismo con su insistencia en afirmar la imposibilidad de decir qué es Dios. Unos y otros tienen poca dificultad en aducir docenas de textos tomistas que favorecen sus contrapuestas interpretaciones. Pero lo único realmente correcto es no disociar los textos, sino tomarlos globalmente como expresión del pensamiento de un hombre genial que estaba absolutamente convencido de que el uso más noble de la razón consistía en aplicarla tanto como fuera posible a conocer la suprema realidad de Dios, fuente de toda otra realidad y verdad; y que, en este ejercicio, constataba permanentemente que la realidad divina es esencialmente inalcanzable por la razón, permaneciendo siempre un misterio trascendente, gratuito, más allá de todo lo que podemos propiamente comprender y explicar. Nadie ha dado tanta confianza a la razón ni le ha exigido tanto como Tomás; pero es precisamente en esta exigencia de racionalidad donde la razón se ve obligada a trascenderse, a afirmar más de lo que realmente puede poseer, a abrirse a la fe en el misterio con el que se enfrenta y que se le ofrece —se le revela— como más grande y más rico de lo que propiamente puede alcanzar. La razón entonces descubre el misterio con plena conciencia de estar pendiente de él sin poder poseerlo más que en la fe, en la necesidad de concederle confianza, como fundamento y garantía de la confianza que tiene en sí misma.

De esta forma, la razón se abre a una fe que resulta ser «razonable», porque es la misma razón la que otea el misterio como misterio y se ve arrastrada a afirmarlo y a adherirse a él como a tal:

«El momento supremo del conocimiento humano de Dios es conocer que no le conocemos, en cuanto que conocemos que lo que Dios es en sí mismo sobrepasa todo lo que de él podemos comprender»².

Ni racionalismo ni fideísmo, sino un uso riguroso y exigente de la razón, que conduce hasta el lindero de las puertas de la fe —*preambula fidei*—, la cual sobrepasa la misma razón y es don y gracia —revelación— de Dios mismo; y también una acogida de la fe en la razón, ya que, como dice Santo Tomás en la Suma Teológica,

«cuando uno ha llegado a la decidida voluntad de creer, estima la verdad que cree y comienza a reflexionar sobre ella, abrazándola y buscando las razones de la misma hasta donde le es posible; y al hacer esto, la razón humana no disminuye el mérito de la fe... ya que no se trata de razonamientos demostrativos que conduzcan a la inteligencia humana a la plena visión intelectual de lo que sigue siendo trascendente, sino que propiamente tienden a eliminar lo que podría ser obstáculo a la fe, mostrando que lo que ella propone no es imposible»³.

El fundamento último de esta actitud es el convencimiento que tiene Santo Tomás de la correlación de fondo que se da entre la naturaleza y la gracia, entre la razón abierta de sí misma al infinito y la disposición generosa y gratuita de Dios mismo en darse a conocer —a revelarse y a entregarse— al hombre:

«La gracia no excluye las realidades naturales, sino que las perfecciona; por eso es preciso que la razón natural esté al servicio de

2. *Pot.* 7,5, ad 14: «Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus excedere». SAN JUAN DE LA CRUZ (*Llama de amor viva* III, 48) descubrirá lo mismo desde la experiencia mística: «Dios, a quien va el entendimiento, excede el mismo entendimiento... y así, antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esta manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe, y no por otros medios, se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo». Cf. también *Subida al Monte Carmelo* III, 5,3.

3. *STh.* II/II, 2,10.

la fe, de la misma manera que la inclinación natural de la voluntad sirve a la caridad»⁴.

No hay contraposición, y menos aún contradicción, entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, entre la razón y la fe, entre la voluntad natural y la caridad. Son ciertamente órdenes distintos, pero uno es perfeccionamiento y coronamiento del otro. La fe no es lo contrario de la razón, sino más bien lo que se ofrece a la razón a fin de que ésta pueda ejercitarse en su plenitud, en su intento de comprensión total de todo. Es precisamente desde la fe en el misterio autosuficiente y fontal como todo deviene inteligible, mientras que fuera de esta fe nada acaba de alcanzar plena inteligibilidad.

Estas consideraciones resultan capitales a la hora de interpretar el valor y sentido del acceso racional a Dios tal como Santo Tomás lo propone en sus famosas «cinco vías». No se trata de argumentos estrictamente deductivos con los que pudiéramos «demostrar» y explicar la realidad de Dios a partir de algo que fuera ontológicamente y lógicamente anterior a Dios y, por tanto, necesitando y condicionándolo. No hay nada anterior a Dios, de lo que Dios dependa o que le determine: todo podrá ser explicado a partir de Dios, pero Dios no puede ser propiamente explicado o demostrado a partir de nada⁵. Lo que se trata de mostrar es precisamente que la existencia experimentada de realidades finitas y mudables, que no tienen en sí mismas la última razón y explicación de su existencia y de sus cambios, obliga a postular la existencia de una realidad plenamente autosuficiente, plenamente existente e incondicionada por sí misma, que sea capaz de ser principio, razón y explicación de todas aquellas realidades que no se explican por sí mismas. Un eximio teólogo tomista contemporáneo lo expresa sintéticamente así:

4. *STh.* I, 1,8 ad 2. Cf. también I, 1,2 ad 1: «La fe presupone el conocimiento natural, igual que la gracia presupone la naturaleza, y la perfección supone una realidad perfeccionable». Estos textos pueden iluminar en qué sentido se decía que la razón filosófica era «sierva de la teología» (*ancilla theologiae*): no para vejar a la razón o para negarle sus propias funciones y su autonomía, sino, por el contrario, para abrirle la perspectiva de superarse y llegar más allá de lo que ella alcanzaría dejada a sí misma. Creer es el acto en que la razón alcanza su más plena autenticidad y nobleza: la razón no permanece cerrada en los límites que experimenta, sino que está abierta a la fe en lo que constata que la sobrepasa. Así lo piensa Santo Tomás, porque está convencido de que el conocimiento de Dios es «ultima perfectio rationalis creaturae» (*STh.* I, 12,1).

5. Santo Tomás lo explica (*STh.* I, 2,2) diciendo que Dios no puede ser objeto de la forma de demostración más perfecta, que es la que explica los efectos a partir de la causa (*propter quid*). La demostración en sentido inverso, de la causa a partir de los efectos (*quia*), única que puede aplicarse a Dios, no llega al perfecto conocimiento de la causa, ya que, aunque ésta ciertamente ha de ser afirmada, puede suceder que no se manifieste toda su realidad y potencia en sus efectos, como ya había dicho Dionisio.

«Las cinco vías son otros tantos casos de la proposición general que afirma que el conjunto del universo es sólo incompletamente inteligible, y que, sin embargo, hay que mantener la exigencia de una inteligibilidad completa»⁶.

Naturalmente, siempre habrá quien se vuelva atrás ante esta exigencia de inteligibilidad completa y prefiera mantener que todo es últimamente inexplicable. Santo Tomás diría que esta actitud es una abdicación de la razón y que es irracional optar por el absurdo inexplicable más que por la afirmación de un auténtico principio último que, siendo en sí mismo autosuficiente y autoexplicativo, sea fundamento y explicación de todo. Es preciso subrayar aquí el carácter *existencial* de esta propuesta de acceso a Dios. Tomás no afirma la realidad de Dios a partir del análisis de su idea o «esencia» (como harían los partidarios del denominado «argumento ontológico») o a partir de cualquier principio o sistema *a priori*. No hay posibilidad de ninguna demostración *a priori* de Dios. Dios se revela como condición de posibilidad y de sentido de los hechos y de la realidad vivida y experimentada de la propia existencia y de la de todas las cosas, reconocida directamente como huérfana de sentido último en sí misma. Las cinco «vías» son cinco reflexiones existenciales que hacen tomar conciencia de que la existencia de los seres finitos no tiene sentido pleno por sí misma. Son, en palabras de un perspicaz comentador inglés, «un discurso persuasivo que pretende ayudar a captar la dependencia fundamental que los seres finitos muestran en relación con el ser infinito como su fundamento»⁷.

No se trata, pues, de «demostrar» a Dios a partir de cualquier realidad previa; antes bien, se trata de mostrar que nada tiene sentido si no se postula una realidad previa, plenamente autosuficiente e incondicionada, que podemos denominar «Dios». En este sentido, es Dios quien nos «revela» su existencia infinita en nuestra conciencia de existencia finita: esta nuestra existencia finita se nos manifiesta como don y como revelación de Dios. Sólo quien es capaz de escuchar esta «voz infinita», que resuena en la finitud de nuestra existencia, reconocerá la realidad y la existencia de Dios en su misma interpelación a la plenitud de sentido⁸. Nuestro Unamuno había dicho algo semejante, aunque a su manera temperamental:

6. B. LONERGAN, *Insight*, Londres 1957, p. 678.

7. E.L. MASCALL, *The openness of being*, Londres 1979, p. 89.

8. Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual* B, 14,10: «Es de saber que Dios es voz infinita y, comunicándose al alma, ...hácele efecto de inmensa voz».

«Al ir hundiéndome en el escepticismo racional, de una parte, y en la desesperación sentimental, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo del espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste y está sustentando nuestra existencia existiendo»⁹.

Sólo quisiera acotar que este «querer que exista Dios» no es un querer trágicamente arracional, como a veces parecía sugerir el genial filósofo de Salamanca: es un querer que responde a la más profunda de las exigencias de la razón existencial y concreta. El mismo Tomás no había tenido ningún reparo en afirmar que «la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad de Dios bajo el impulso de la voluntad movida por la gracia del mismo Dios»¹⁰.

El Dios que sobrepasa todo conocimiento

Santo Tomás presta la máxima confianza a la razón como fuerza que nos abre el acceso a Dios. Pero al mismo tiempo, y con la misma convicción, tiene una conciencia muy aguda de los límites de la razón para captar la realidad misma de Dios. Resulta sorprendente que tanto en la *Suma Teológica* como en la *Suma «Contra Gentes»*, después de haberse esforzado en presentar con todo rigor y detalle el camino racional para afirmar la realidad de Dios, pase inmediatamente a explicar, con el mismo rigor y detalle, que no podemos decir propiamente «quién es» o «qué es» Dios, sino que nos hemos de conformar con declarar «lo que no es», con referencia a la conocida «vía negativa» del Pseudo-Dionisio:

«La divina substancia en su grandeza sobrepasa cualquier forma que nuestro intelecto pueda entender; por eso no la podemos comprender de tal manera que conozcamos qué es. Sin embargo, podremos tener de ella algún conocimiento en la medida en que conozcamos qué no es. Y nos acercaremos más a conocerla en la medida en que, con nuestro entendimiento, consigamos negar más cosas de él... La consideración más propia de la substancia divina es reconocerla como distinta de todo lo demás; e incluso esto no es un conocimiento perfecto, porque no llegará a mostrar qué es Dios en sí mismo»¹¹.

Desde aquí se acaba de clarificar en qué sentido llegamos a Dios por la vía racional: llegamos a un Primer Principio que hemos de declarar «distinto de todo lo demás», en el sentido de que, mientras todo lo demás es condicionado, contingente y mudable, el Principio es incondicionado, autosuficiente y permanente. Es todo lo que podemos decir; y con esto declaramos aquel Principio como plenamente «trascendente», es decir, radicalmente distinto de todo lo que conocemos directamente. No es raro, pues, que L. Bouyer comente:

«Al término de las cinco vías... la idea de Dios que emerge resulta verdaderamente pobre, hasta el punto de que no puede llegar a hacerse aceptable más que derramando sobre el Dios concebido de esta forma, aunque sea de una forma dialécticamente imposible de justificar, todo lo que es propio del Dios de la religión viva»¹².

Muchos autores habían observado ya que Santo Tomás parece jugar con cartas marcadas cuando, al llegar a un primer Principio después de cada una de las cinco vías, añade con toda naturalidad: «Y esto es lo que denominamos Dios». Ciertamente, se puede denominar «Dios» al primer Principio postulado por la razón; pero estamos todavía muy lejos de lo que se entiende por «Dios» en las tradiciones religiosas judía y cristiana. De hecho, Aristóteles, que está en la base del razonamiento de Santo Tomás, sólo había llegado a un primer principio de necesidad, causa del movimiento eterno y necesario de todo. Es, sin embargo, muy cuestionable que este principio necesario y necesitante —que parece casi un principio de fatalidad— pueda ser objeto de una verdadera actitud religiosa¹³. La verdadera religión reclama que la relación entre Dios y el mundo y el hombre no sea concebida sólo como una relación de necesidad ontológica, sino como una relación de libertad y gratuidad creadora de parte de Dios, correlativa de una relación de libertad y responsabilidad del hombre ante Dios y ante su obra creadora. Sin querer negar que la sola razón hubiera absolutamente podido intuir algo de esta clase de relación entre Dios y el mundo, las dificultades que presenta (sobre todo porque parece colocar a Dios en dependencia de la realidad creada) fueron determinantes del hecho de que sólo bajo la influencia judeo-cristiana se desarrollara la idea de un Dios creador, libre y personal¹⁴.

9. *Del sentimiento trágico de la vida* (Col. «Austral», n° 4), Madrid 1971, p. 130.

10. *STh.* II/II, 2,9: «Credere est actus intellectus assentientis veritatis divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam».

11. *CG* I, 14. Cf. *STh.* I, 3, intr.

12. L. BOUYER, *Le Père invisible*, París, pp. 75-76.

13. Puede verse mi trabajo: «Necessitat, Natura i Divinitat. Observacions sobre la "teologia" dels filòsofs grecs», en *Revista Catalana de Teologia* 10 (1985), pp. 67-90.

14. Sobre el alcance del acceso racional a Dios según Santo Tomás, cf. E. GIL-

Las cinco vías conducen a un concepto mínimo —máximamente indeterminado por lo que respecta a la representación— de la realidad máxima, máximamente «distinta de todo lo demás», en tanto que principio y fundamento autosuficiente de todo lo que se presenta como radicalmente insuficiente. Por eso mismo es un principio «trascendente», conceptualmente indeterminable, si no es por la vía de negar que pueda tener las mismas insuficiencias que tienen las realidades que se quieren explicar a partir de él:

«Cuando decimos de Dios que es, nos referimos al ser absoluto, indeterminable por ninguna ulterior calificación. Por eso San Juan Damasceno dice que con esto no llegamos a expresar la esencia divina, sino que sólo denotamos como un cierto océano infinito de realidad de manera indeterminada. Y por eso, cuando accedemos a Dios, lo hacemos por vía de negación, y negamos primero de él las cualidades corporales; después, también las cualidades espirituales a la manera en que se encuentran en las criaturas... Entonces hallamos que sólo queda en nuestro intelecto que afirmamos que "es", y nada más, cosa que nos sitúa como en una cierta forma de imprecisión (in quadam confusione). Finalmente, tendremos que negar incluso este mismo "ser" a la manera como se da en las criaturas; y entonces no queda más que una cierta tiniebla de ignorancia, y es en esta ignorancia donde, en el estado de la vida presente, encontramos la mejor manera de uniros a Dios (optime Deo coniungimur), como dice Dionisio refiriéndose a la tiniebla en la que, según la Escritura, Dios tiene su morada»¹⁵.

Realmente, el supuesto racionalismo de Santo Tomás queda radicalmente mitigado por la teología negativa dionisiana. Se ha querido argüir que el texto citado pertenece a un escrito primerizo que no representaría el pensamiento definitivo de Santo Tomás. Pero encontramos que la misma doctrina, con las mismas referencias dionisianas, se reafirma en la obra madura de las Sumas. Veámosla en la *Suma* «*Contra Gentes*»:

«Conocemos la existencia de Dios a partir de sus efectos, como causa de las demás cosas, que existe sobre ellas y es trascendente a

SON, *Le Thomisme*, París 1972⁶, cap. 2; Id., «De la notion d'être divin dans la philosophie de Saint Thomas», en *Doctor Communis* 18 (1965), pp. 113-129. A.D. SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías* I, Madrid 1966, p. 323, habla de un «agnosticismo de definición», porque «es imposible definir a Dios ni total ni parcialmente cuando no hay ningún elemento de definición que sea realmente común a Dios y a las criaturas».

15. En *I Sent.* 8,1,1 ad 4. Incluso en la experiencia mística, Dios permanece conceptualmente indeterminable. SAN JUAN DE LA CRUZ (*Subida*... II, 14) habla de la contemplación mística como de un «hábito de una noticia amorosa general, no distinta ni particular». Cf. J. VIVES, *Examen de amor*, Santander 1978, pp. 115ss.

todas ellas (ab omnibus remotus). Y éste es el grado supremo y perfectísimo de nuestro conocimiento de Dios *en esta vida, según aquello que dice Dionisio que "nos adherimos a Dios como al desconocido"* (Deo quasi ignoto coniungimur). *Lo cual sucede cuando conocemos de él lo que no es; pero nos sigue totalmente vedado conocer lo que es* (quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum)¹⁶.

E. Gilson comenta: «De cualquier modo que se interprete, el adverbio *penitus* no puede significar *poco, insuficientemente o mal conocido*; como el *pantelôs agnôston* que traduce, sencillamente quiere decir *totalmente desconocido*... Nos satisfaría imaginar algo de lo que es Dios; pero, precisamente por eso, la conquista heroica de la certeza de aquella ignorancia que se puede denominar muy bien trascendente, constituye el conocimiento más perfecto de Dios que podemos tener en esta vida»¹⁷.

Esto implica, me parece, que podemos hablar sin reparos de un acceso racional a Dios; pero es un acceso que no conduce a la razón a poseer a Dios como objeto propio de conocimiento, según su modo ordinario de conocer, sino más bien a reconocer a Dios como la realidad plena y fontal, previa a ella misma y a todo lo que ella puede conocer, que le interpela y le obliga a sobrepasarse. Dios no es posesión de la razón —ya que entonces sería un ídolo a medida humana—, sino la suprema interpelación —voz— que interpela a la razón a superarse y a reconocer lo real y su fundamento como previo y más grande que ella misma. Es en este sentido como el ejercicio de la razón inmediatamente *reclama y exige la fe*, sin la cual la razón, si quiere ser rigurosa y exigente, ha de permanecer radicalmente insatisfecha. Y es por esto por lo que la razón se ve en la situación de estar como al acecho de la manifestación de Dios, a la escucha de la voz de Dios que le revele algo de su ser. Muy significativamente, Santo Tomás hace referencia una y otra vez (he contado al menos seis veces) a la expresión de Dionisio (*Theol. Myst.* 3,1) de que «hemos de adherirnos a Dios como al desconocido» —*Deo quasi ignoto coniungi*—: el movimiento racional se hace movimiento existencial —adhesión— de fe hacia el que es reconocido como fundamento y sentido, no sólo de la razón, sino de la propia existencia y de la de toda otra realidad.

16. CG III, 49. De modo parecido, *STh.* I, 12,13 ad 1; I/II, 3,8c; *In Rom.* I, 6; *In Boët.* I, 3 ad 1.

17. E. GILSON, *art. cit.* en nota 14, p. 127. (Se trata de una comunicación al VI Congreso Tomístico Internacional de Roma, que merece atención por la extraordinaria lucidez con que trata la cuestión del conocimiento de Dios).

Y, sin embargo, no podemos dejar de hablar de Dios

Podría parecer paradójico que un hombre que declara con tanta insistencia que no podemos saber lo que es Dios gastara de hecho toda su vida dando lecciones de teología y escribiendo libros que casi sólo hablan de Dios. Es que Santo Tomás tiene la profunda convicción de que, aunque no podamos conocer a Dios de una manera propia y directa, de hecho todo nuestro ser y nuestra vida están pendientes de él, a él tienden, se esfuerzan por conocerlo, poseerlo y disfrutarlo. Es este movimiento existencial hacia el trascendente omnipresente y omnideterminante, el gran Desconocido con el que estamos como vinculados —*quasi ignoto conjungimur*—, lo que hace que no podamos dejar de hablar de él y de buscarlo. El dinamismo de la inteligencia tiende hacia la verdad total, hacia el infinito autosuficiente y autoexplicativo, así como también el dinamismo de la voluntad y del amor tiende hacia el bien total, infinito y perfecto:

«Siempre se ha de considerar que el espíritu creado no ha conseguido su perfección en tanto que no se haya adherido a la misma Verdad suprema»¹⁸.

Esto ciertamente no es posible en este mundo más que por la adhesión de la fe inscrita en el dinamismo del mismo conocimiento, como hemos sugerido; pero permanece vivo el deseo natural de conocer la Verdad plena:

«Si el intelecto humano, mediante el conocimiento de lo que son los efectos creados, no llega a conocer de Dios sino que existe, hemos de decir que su perfección no consigue llegar del todo a la Causa Primera (nondum perfectio eius attingit causam primam), pero permanece en él el deseo natural de buscarla (desiderium naturale inquirendi causam). Y es por esta razón por lo que no alcanza la felicidad perfecta... La perfección del intelecto sólo se conseguirá cuando se una a Dios como a su objeto, que es lo único que puede dar la plena felicidad al hombre»¹⁹.

Esta dialéctica entre la exigencia de absolutez de nuestro espíritu y la imposibilidad de conseguirla en la concreta situación en que se

halla es lo que de forma más característica define la situación del hombre en este mundo. La fe es la expresión existencial de esta dialéctica; pero no sólo una fe que se limitara a afirmar lo que no llega a conocer, sino una fe «que se hace operativa en el amor» (Gal 5,6), ya que

«ocurre que se puede amar más de lo que se conoce, porque una cosa puede ser totalmente amada aunque no sea totalmente conocida»²⁰.

El doble movimiento del espíritu —conocimiento y amor— se comporta diversamente: conocer es de alguna manera «poseer» la realidad conocida, y es esta posesión o apropiación mental lo que constituye la perfección del entendimiento. Pero la perfección de la voluntad y del amor consiste en orientarse tendencialmente «hacia un objeto digno de estimación tal como es en sí mismo», incluso más allá de lo que de él se pueda conocer. Surge de ahí una doble valoración de nuestra relación con la realidad: las realidades que están a nuestro nivel y a nuestro alcance hemos de procurar primero conocerlas en lo que son, a fin de amarlas tal como son. Ahora bien:

«En cuanto a las realidades superiores a nosotros, es más perfecto amarlas que conocerlas. Así, amar a Dios es mejor que conocerlo, ya que la bondad divina es mucho más excelente en la realidad de Dios, hacia la cual tiende en amor la voluntad, que lo que nuestro intelecto puede llegar a concebir según la manera como él se nos participa»²¹.

«El conocimiento, para ser perfecto, requiere que se conozca en detalle todo lo que hay en la realidad... Pero el amor, que es de naturaleza tendencial, mira la realidad tal como es en sí misma, de manera que para que se dé amor perfecto hay bastante con amar la realidad misma, en lo que de ella se capta. Y por eso sucede que una cosa puede ser más amada que conocida (quod aliquid plus ametur quam cognoscatur)... que es lo que ocurre con el amor de Dios»²².

20. «Contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiamsi non perfecte cognoscatur»: *Sth.* I/II, 27,2 ad 2. Una vez más, recurrimos a SAN JUAN DE LA CRUZ (*Noche oscura* II, 12,7), que aprendió de Santo Tomás esta doctrina: «En estos bienes espirituales que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento, así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad». También: «Esta es la teología mística... sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor; lo cual acaece secretamente, a oscuras del entendimiento y de las demás potencias» (*Ibid.* 17,2). Cf. también *Cántico Espiritual* 13,11.

21. *De Veritate*, 22,11. Cf. J. BOFILL, *op. cit.*, p. 76.

22. *Sth.* I/II, 27,2 ad 2. Ya SAN IRENEO (*Adv Haer.* IV, 20,1), a finales del siglo II, había tenido la misma intuición que Santo Tomás: «No es posible conocer a Dios según su magnitud: nadie puede medir al Padre; pero según su Amor, que es el que nos conduce hacia Dios por medio de su Palabra, los que se le someten van continuamente aprendiendo la grandeza de Dios».

18. «Semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat»: *Sth.* I, 106, 1 ad 3. Sobre este punto y el que sigue, conviene leer la magistral obra de nuestro JAUME BOFILL, *La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección*, Barcelona 1950, que intenta superar la visión de un tomismo exclusivamente intelectualista.

19. *Sth.* I/II, 3,8,c.

Dios es, pues, antes objeto de nuestro amor que de nuestro conocimiento. Sin embargo, para amarle como se requiere se precisa no sólo que captemos algo de él —como su existencia—, sino que le captemos como el objeto más digno de ser amado, como el supremo. Bien, la suprema Verdad, la suprema Realidad. Por esta razón, sin negar toda la fuerza del momento negativo que declara la radical trascendencia, incognoscibilidad e inefabilidad de Dios, que es lo que hace que Dios sea verdaderamente Dios, Santo Tomás se esforzará por mostrar que, a pesar de todo, podemos reconocer a Dios como a suprema Realidad y supremo Bien, y podemos acoger su oferta gratuita de amor.

La teología como «ciencia de Dios»

Incluso manteniendo que un conocimiento directo y adecuado de Dios nos es imposible en este mundo, Santo Tomás no dejará de mantener también que podemos poseer un conocimiento de Dios verdadero y suficiente, aunque imperfecto. Este conocimiento puede considerarse como a dos niveles, que se ordenan mutuamente el uno al otro. En primer lugar, como hemos dicho, por la razón natural, a partir de nuestra experiencia de finitud e insuficiencia, podemos conocer a Dios como el primer Principio autosuficiente de todo; y a partir de ahí podemos negar de Dios, al menos, aquellas características que le harían finito y no autosuficiente. De esta forma es como se pueden determinar los clásicos «atributos de Dios», que, aunque los expresemos en forma positiva, en realidad resultan ser la negación de aquellas cualidades incompatibles con la autosuficiencia del primer Principio: Dios es simple (no es material o compuesto); es perfecto (no está falto o necesitado de nada); es infinito (no es limitado, condicionado o determinado por nada); es inmutable (no sujeto a mutación, adquisición o pérdida de nada por causas extrínsecas); es eterno (sin comienzo ni fin ni devenir), etc. Por este camino conocemos verdaderamente algo de Dios²³.

23. SANTO TOMAS subraya que «la negación siempre estriba sobre alguna forma de afirmación... Si el entendimiento humano no conociera positivamente nada de Dios, tampoco podría negar nada de él» (*Pot.* 7,5). Esta es la dialéctica propia de toda afirmación de la trascendencia: afirmando a Dios como trascendente (y, por tanto, incognoscible en sí mismo), conocemos positivamente su trascendencia bajo la forma de negación de aquello que sería incompatible con esta trascendencia («negación de la negación» de esta trascendencia). Santo Tomás desarrollará todavía un supremo esfuerzo por superar esta dialéctica negativa, al mantener que aquellas cualidades que por sí mismas no impliquen imperfección o limitación —como la bondad o la sabiduría— se

Pero Santo Tomás es, ante todo, un creyente y un teólogo, no sólo un filósofo que intenta razonar sobre el primer Principio. Como hemos visto, está convencido de que la razón queda abierta a la fe, y que la autorrevelación de Dios, acogida con fe, nos abre a un conocimiento de Dios muy superior al que la razón podría evidenciar. No se trata de que la fe elimine el misterio esencial de Dios; pero sí nos hace penetrar más internamente en su realidad y, sobre todo, nos hace comprender mejor su relación con nosotros a través de la «historia de salvación», que expresa el designio libre y salvador de Dios respecto al mundo y a los hombres, el cual culminará en la encarnación del que es Hijo y Palabra eterna de Dios y en la efusión del Espíritu del mismo Dios, su Fuerza y su amor, igualmente eterno con Dios.

«Por más que a través de la revelación gratuita de Dios no conozcamos en esta vida todavía lo que Dios es en sí, de manera que debamos adherirnos a él como al Desconocido, sin embargo, conseguimos un conocimiento más plenario de El en tanto que se nos muestran —por la revelación— más y más nobles efectos de lo que hace, y en tanto que podemos atribuirle más de lo que la razón natural podría descubrir, como que Dios es trino y uno»²⁴.

Sin negar ni debilitar, pues, el irrenunciable momento negativo del conocimiento de Dios, reconocido como esencialmente trascendente —como «misterio»—, Santo Tomás se esforzará por construir la teología como una «ciencia» de Dios en un sentido peculiar. La teología no es una «ciencia de Dios» en el sentido de que su discurso sobre Dios se articule sólo sobre lo que la razón natural pueda descubrir, razonar y demostrar. En la *Summa contra Gentes*, destinada a ayudar a los que habían de predicar la fe entre los mahometanos y paganos, Santo Tomás tiene cuidado de subrayar que en las cosas de la fe «la intención no ha de ser la de *convencer con argumentos de razón*, antes bien la de resolver las dificultades que se presentan contra

pueden atribuir positivamente a Dios no sólo en el sentido negativo («Dios no es malo», o «no está privado de conocimiento»), ni sólo —como quería Maimónides— en el sentido de que es causa de estas cualidades tal como las conocemos en las criaturas («causa de toda bondad» o «de toda sabiduría»), sino en un sentido propio y positivo por el que «lo que denominamos “bondad” en las criaturas preexiste en Dios como en el Principio trascendente de efectos que, aunque no consigan la misma perfección formal de la causa, sin embargo, como efectos, han de guardar con ella una cierta semejanza» (*Sth.* I, 13,2c). Desde luego, Santo Tomás añade inmediatamente que en la causa primera y trascendente estas cualidades están presentes «secundum modum altiorum», o «eminenter», lo cual significa que las posee no sólo en un grado más elevado que las criaturas, sino en una forma radicalmente distinta. Insistiremos en este punto al hablar de la analogía.

24. *Sth.* I, 12,13 ad 1. Cf. también *CG* I, 3.

la verdad de la fe»²⁵. En otras palabras: la fe no es demostrable, pero se puede mostrar como creíble. Esta es la primera función de la teología como «ciencia» de Dios, que corresponde a lo que hoy denominaríamos «teología fundamental».

Pero Santo Tomás pretende que la teología se puede denominar «ciencia» en otro sentido que recoge la tradición agustiniana del «*intellectus fidei*»: la fe puede avanzar desde el simple acto de creer a un riguroso conocimiento interno de lo que se cree. La fe misma no será nunca reducible a la «ciencia»; pero una vez que se cree en el Dios trascendente y en su revelación, se podrán aplicar «los mecanismos y procedimientos de la ciencia a los datos revelados, constituyendo así una disciplina orgánica en la que la Escritura y el artículo de fe ya no son sólo materia y objeto de la exposición y de la investigación, sino *el principio* previamente conocido a partir del cual se trabaja: y se trabaja según todas las exigencias de la demostración aristotélica»²⁶.

La introducción de los métodos aristotélicos es lo que origina una nueva manera de *intellectus fidei*, que tomará la forma de «ciencia» sistematizada de las cosas de la fe. San Agustín, en el marco del ejemplarismo platónico, intentaba «comprender la fe» buscando en el mundo creado, y particularmente en el espíritu humano, «imágenes» que de alguna manera, por imperfecta que fuera, nos proporcionaran alguna inteligencia de la realidad divina, causa ejemplar de todo. Santo Tomás va más allá. Para Santo Tomás, la inteligencia de la fe no consiste sólo en ayudarse de imágenes para comprender lo que se cree, sino en desentrañar, mediante la aplicación rigurosa de los principios racionales de demostración, todas las consecuencias de aquello que se cree en un sistema orgánico —«científico»— de «conclusiones teológicas». Así lo afirma al comienzo de la *Summa contra Gentes* (I,9): «Nos esforzaremos ante todo en manifestar aquella verdad que profesamos por la fe e investigamos mediante la razón».

De ahí nace la denominada «teología escolástica», con sus reconocidas virtudes de rigor y método, pero también con los gérmenes de los defectos que posteriormente se manifestarán. E.M. Manser, tomista estricto y nada sospechoso, lo dice de esta manera: «La tendencia a avanzar desde la fe al saber de lo que se cree, al saber

25. CG I, 9: «Non debet esse haec intentio ut adversarius rationibus convincatur, sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur».

26. M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, París 1957³, p. 11. Cf. también S.M. GILLET, *Thomas d'Aquin*, París 1949, p. 108; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana I*, Barcelona 1984, p. 550.

demostrativo de las verdades de la fe, tenía que arrastrar a la supresión de la fe en el misterio, al racionalismo filosófico»²⁷. Este reproche, de ninguna manera lo podemos formular contra el mismo Santo Tomás, el cual, como hemos visto, tenía un sentido muy agudo del misterio y de la trascendencia de Dios. Pero si vemos en Santo Tomás la tendencia a concebir la tarea del teólogo como la de extraer conclusiones de la revelación, considerada como un conjunto de «verdades reveladas» a un nivel noético (aquello que se denominaría «*depositum fidei*»). En otras palabras, de una manera insensible e inconsciente se privilegia el aspecto noético de la revelación divina, con un cierto olvido de su aspecto salvífico, como si Dios se nos hubiera revelado más para mostrarnos la naturaleza de su ser —expresada en las categorías aristotélicas de existencia, esencia, substancia, relación...— que para manifestarnos su libre y gratuita oferta de salvación y para interpellarnos a acogerla. La teología parecerá más interesada en ver hasta qué punto podrá trasponer a Dios, con las reservas que convenga, las categorías metafísicas y trascendentales del ser, que en considerar cómo hemos de acoger el misterio de la gratuita economía de Dios manifestada histórica y concretamente en la revelación de Jesús y en la acción del Espíritu. La atención a lo que Dios «ha de ser», por «razones necesarias» y trascendentales, parece disminuir la sensibilidad respecto a lo que Dios ha sido y quiere ser, libre y gratuitamente, en la historia concreta de los hombres. Lo que la teología gana en «cientificidad», en rigor lógico y metafísico, lo pierde en sensibilidad histórica. Acecha el peligro —de momento, como peligro sólo apuntado— de que la pretendida «ciencia de Dios» se constituya como una admirable construcción, incluso bella, pero abstracta y escasamente conectada con la realidad existencial e histórica de los hombres y de su relación con Dios.

Hablar del inefable

Nuestro hablar de Dios sólo podrá tener sentido en el caso de que lo que digamos de él —sea por el discurso de la razón, sea acogiendo su revelación— exprese de alguna manera la realidad de Dios tal como es y corresponda de alguna manera a lo que Dios es en sí. Si no fuera así, si todo lo que podemos decir de Dios no tuviera nada que ver con la realidad misma de Dios, nuestro intento de hablar de Dios sería una pretensión vana e ilusoria. Hemos visto cómo Dionisio, ante esta dificultad, se refugiaba en la convicción de que de

27. G.M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, pp. 139-140.

Dios sólo podemos hablar «simbólicamente»: el símbolo es algo que refiere al trascendente como trascendente; pero si esta referencia de ninguna forma expresara o representara nada del trascendente, el lenguaje simbólico podría ser sólo una forma de encubrir un agnosticismo total y de disimular una incapacidad absoluta de poder decir nada con sentido de Dios. *Es imposible decir nada con*

Santo Tomás, a pesar de su insistencia en recordar que no podemos tener un conocimiento directo, propio y adecuado de lo que Dios es, mantiene casi con la misma fuerza que poseemos, de manera indirecta, un real conocimiento de Dios (aunque derivado, imperfecto e inadecuado) que permite que lo que decimos de Dios sea «verdad», aunque ni de lejos sea toda su Verdad infinita e inalcanzable. En efecto, nuestro conocimiento de Dios nos viene mediatamente a través de su acción creadora, y más inmediatamente a través de su palabra históricamente manifestada en la revelación, que culmina en la encarnación de Dios mismo en Jesús de Nazaret. En ambos casos, lo que nosotros directamente podemos alcanzar son sólo realidades a nuestro alcance: las realidades creadas finitas, por una parte, y las palabras humanas de la Escritura o la realidad humana de Jesús, sus palabras y sus obras, por otra; pero estos dos géneros de realidades, cada una a su modo diverso, dicen una esencial referencia a Dios como primer principio de creación o de revelación salvadora, y en este sentido nos hacen conocer verdaderamente algo de Dios²⁸.

Lo que decimos de Dios, afirmará Santo Tomás, no es algo *puramente equívoco* (es decir, que de ninguna forma exprese nada de la realidad divina); pero tampoco es algo *plenamente unívoco* (es decir, que exprese propia y adecuadamente lo que Dios es en sí). Se trata de un lenguaje «analógico» que, de alguna forma, expresa lo que Dios es por analogía, por imagen y por semejanza: lo que decimos de Dios es verdad, no en el sentido de que digamos propiamente «lo que Dios es», sino en el sentido de que decimos verdaderamente «aquello a lo que Dios se asemeja». No hay una verdadera identidad —o univocidad— entre lo que decimos de Dios y lo que Dios es en sí; pero hay

28. Es preciso subrayar que el problema del conocimiento analógico de Dios, que aquí se esboza, afecta semejantemente al conocimiento «natural» de Dios por la razón (analogía filosófica) y al conocimiento de Dios por la revelación (analogía de la fe). En realidad, la analogía de la fe supone de alguna manera la analogía de la razón, que acoge la fe. La palabra de Dios sólo será efectivamente reveladora a los hombres si es al mismo tiempo palabra humana humanamente inteligible; es decir, si desde la inteligibilidad humana de la palabra reveladora podemos remontarnos analógicamente a la realidad divina que sobrepasa aquella inteligibilidad. Si se nos revela, por ejemplo, que Dios es «Padre», es preciso que podamos trasponer analógicamente lo que entendemos de la paternidad humana a la paternidad divina, que la supera infinitamente.

una verdadera «semejanza», que resulta ser, como decía la teología clásica, «una semejanza en la desemejanza»; o, como dice nuestro J.M. Rovira i Belloso, «una afirmación que integra en su seno la negación»²⁹.

A partir de las criaturas no podremos decir qué es Dios en sí, porque:

«Cualquier criatura representa a Dios y se le parece en tanto que tiene alguna perfección. Pero no le representa como algo del mismo género o especie, sino como principio sobreeminente que tiene una perfección que supera la de sus efectos; pero, con todo, los efectos se le asemejan en alguna forma»³⁰.

El efecto no garantiza la plena comprensión de la causa en sí misma ni ha de ser del mismo género que la causa. Pero tiene que haber alguna forma de afinidad, de relación, de semejanza entre el efecto y la causa, por grandes que sean sus diferencias. Aquí se fundamenta la posibilidad del lenguaje analógico sobre Dios. La doctrina de la analogía se basa en la intuición de la *unidad y afinidad básica de todo lo real*, entendida dialécticamente con la afirmación de las reales diferencias que en él se dan. Si no se pudiera afirmar esta unidad y afinidad básica de todo —de la que Dios mismo es como la clave de bóveda—, sería imposible la ciencia; pero también sería imposible la ciencia si no se pudieran afirmar diferencias reales e irreductibles: todo lo real se expresa como «semejanza en la desemejanza» de distintos grados o formas de realidad que, aun siendo realmente diferentes, participan de algo común y unitario. Esto se expresa diciendo que lo real es analógico. La negación de esta «analogía del ser» llevaría a la afirmación de la realidad como una totalidad única e indiferenciada e indiferenciable, a la manera del Ser total de Parménides, o del panteísmo acosmista.

En nuestro hablar sobre Dios la paradoja reside en que, aun debiendo afirmar *alguna forma de semejanza o afinidad* entre los efectos y su supremo Principio o Causa Primera, hemos de hacerlo afirmando al mismo tiempo *la máxima desemejanza*, por el hecho de

29. *Etudis per a un tractat de Déu*, Barcelona 1970, p. 175. Desarrolla lúcidamente este tema J.G. CAFFARENA, «Analogía del ser y dialéctica en la afirmación de Dios», en *Pensamiento* 16 (1960), pp. 143-174. No entraremos en la exposición de la doctrina de la analogía, elaborada con gran detalle —y a veces con tenaces discusiones— por la teología clásica. Una buena presentación sintética moderna es la de B. MODIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, La Haya 1963.

30. *STh.* I, 13.2c; *CG* I, 29.

que aquel Principio o Causa, precisamente por ser el primero, supremo y absolutamente autosuficiente en sí y por sí mismo, está en un nivel radicalmente distinto de todo lo que es condicionado y dependiente. Podríamos decir que entre los diversos seres dependientes hay sólo diferencias de grado de dependencia (grados de «participación»); pero entre los seres dependientes y el Principio autosuficiente existe una diferencia más radical y absoluta, que hace que éste esté en otro género de realidad y sea verdaderamente trascendente a toda otra realidad³¹. El conocimiento analógico ha de confesar, humildemente, que sólo entrevé alguna semejanza, mientras que se le impone la conciencia de una radical y máxima desemejanza. Sólo diez años antes del nacimiento de Santo Tomás, el 1215, el Concilio IV de Letrán lo había afirmado diciendo que «entre el creador y la criatura nunca se puede establecer tanta semejanza que no se tenga que afirmar que todavía es mayor la desemejanza» (DB 432). Con esto se expresa que la semejanza entre la criatura y Dios es finita y limitada, ya que la criatura es una participación finita de la infinita perfección divina; en cambio, la desemejanza o distancia entre Dios y la criatura se mantiene infinita, ya que Dios sobrepasa infinitamente toda perfección creada. Santo Tomás lo expresa diciendo que

«según Dionisio (Div. Nom. 9,6), Dios de ninguna manera se puede decir semejante a las criaturas, pero se puede decir que las criaturas son de alguna manera semejantes a Dios. Efectivamente, lo que está hecho a imitación de alguna cosa, si la imitación es perfecta, se puede decir simplemente semejante a aquello que imita, pero no viceversa; y así, no se dice que un hombre sea semejante a su estatua, sino al contrario. Si se trata de una imitación imperfecta, una cosa se puede decir a la vez semejante y desemejante en relación a aquello que imita: semejante, en tanto que representa el modelo; desemejante, en tanto que no consigue representarlo perfectamente. Por consiguiente, la Escritura niega absolutamente que Dios sea semejante a las criaturas, mientras que a veces permite y a veces rehusa decir que la criatura sea semejante a Dios, como cuando permite decir que el hombre fue hecho a imagen de Dios, mientras que lo niega cuando dice (Ps 70,19): Oh Dios, ¿quién se te podrá asemejar?»³².

31. Cf. 2,11: «Impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et de Deo; in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum... Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potest pertinere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat ad Deum...»; a continuación explica Santo Tomás que ni la misma noción de «ser» es común al ser existente por sí mismo e incondicionado y a los seres dependientes y condicionados. Cf. también *STh. I*, 13,5.

32. Cf. 2,11. La misma doctrina, en *CG I*, 29; *STh. I*, 5,3.

Es preciso, pues, mantener la conciencia de los límites de nuestro hablar analógico sobre el que permanece esencialmente inefable³³. No se puede negar la real relación de la criatura con Dios, que implica una cierta e imperfecta —«deficiens»— afinidad y semejanza con él. Esto nos permite hablar realmente de Dios, aunque con la conciencia de hacerlo sólo «en semejanza» o analogía radicalmente imperfecta. Una cierta corriente de teología reformada, particularmente la de K. Barth, se ha complacido en considerar a Dios simplemente como lo contrario de la criatura, el «totalmente otro». Si se lleva este «totalmente» a un límite absoluto, no sólo se hace imposible todo acceso a Dios a partir de las criaturas, sino también toda verdadera comunicación de Dios con las criaturas mediante la revelación o la encarnación de la Palabra de Dios. La humanidad de Jesús no podría ser reveladora de Dios si toda humanidad fuera esencialmente lo contrario de Dios y no, más bien, su «imagen», cosa que nos permite hablar de «la humanidad de Dios» en correlación con una verdadera «divinidad del hombre». Lo contrario de Dios es sólo la nada absoluta, no la criatura, obra del amor de Dios y, en frase de Ireneo, «receptáculo de su bien». Por esta razón, el catolicismo ha defendido siempre la analogía, que de ninguna forma implica situar a Dios en el orden de lo creado y directamente alcanzable, como si fuera la máxima criatura, sino como origen, principio de sentido y término de la criatura, más que puramente su contrario³⁴.

En este sentido, la analogía no es sólo un principio metodológico que regula nuestro hablar de Dios; podríamos decir que expresa el único marco ontológico en que es posible concebir la realidad de Dios en relación con nuestra realidad mundana. Mediante la analogía colocamos a Dios en el ámbito de lo real y en relación con todas las otras realidades, pero afirmando que las sobrepasa radicalmente a todas. Si le aplicamos conceptos ontológicos —ser, substancia, vida, etc.—, afirmamos que estos conceptos verdaderamente dicen algo de lo que es, aunque sólo lo digan «en semejanza»: hay alguna verdad en lo que decimos (*in quod concipitur*), aunque hemos de reconocer que no es según la manera como lo podemos concebir (*modus quo concipitur*). De esta forma, los conceptos ontológicos aplicados ana-

33. El P. de Lubac solía subrayar que la mayoría de teólogos empiezan con sutilísimos tratados sobre la analogía, pero después acostumbran a hablar de Dios con tanta seguridad como si tuvieran de él conceptos propios y unívocos.

34. K. BARTH, *L'humanité de Dieu*, Ginebra 1956, modera sus posturas iniciales; y su discípulo E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, recupera la analogía como necesaria para la fe. Sobre el tema más general de «La humanidad de Dios», véase la obra del mismo título de J.M. ROVIRA I BELLOSO, Barcelona 1984.

lógicamente a Dios, ya procedan de la especulación de la razón (como cuando decimos que Dios es «ser», «substancia», «bondad», etc.), ya, sobre todo, de la revelación positiva (como cuando decimos que Dios es «Padre», «Salvador», «Amor», etc.),

«tienen la función de proteger la imagen de Dios, inclinado sobre el mundo y saliendo al encuentro del hombre en su historia, de toda finitud y de toda mundanización. Por una parte dejan claro que Dios no se “agota” en el acto de su encuentro con el hombre, de manera que pudiera parecer como un elemento de la autoperfección humana, indiferenciado de ésta: (está siempre más allá). Por otra parte, muestran que el inclinarse de Dios al mundo no es en forma de un acontecer mundano, sino procedente de un “ser-en-sí” trascendente... El hablar teológico sobre Dios no es sencillamente idéntico con el suceso del encuentro personal con él en la fe, sino que este suceso ha de ser interpretado racionalmente y “objetivado”. Por eso la teología ha de utilizar conceptos ontológicos, aunque éstos no sirvan más que de soporte de lo que es término último de todo lo que decimos: la relación personal con Dios»³⁵.

En la simbólica que este libro sugiere, diríamos que Dios «es voz», pero no sólo una voz que yo sienta, sino «voz interpelante», una voz que viene desde fuera, desde Alguien que realmente existe y me interpela. La analogía tiene la función de hacerme reconocer que esta voz procede de alguien realmente existente e interpelante, aunque no le pueda concebir ni imaginar de manera propia y adecuada. De otra forma podría quedar reducida sólo a algo que yo siento, que podría no ser más que una imaginación o un deseo subjetivo. Esta es la función, a la vez capital y humilde, de la analogía:

«La analogía es la condición necesaria de la posibilidad de toda teología, incluida la natural. Santo Tomás nos advierte que no hemos de deslizarnos insensiblemente de la analogía a la univocidad, ya que la analogía no es una variedad de lo unívoco, sino más bien de lo equivoco (CG I, 33). Decimos algo de Dios que no es puro y simplemente equivoco: no es posible imaginar una actitud menos pretenciosa»³⁶.

Dios uno y trino: la razonabilidad del misterio

Las virtualidades de la teología como conocimiento interno de lo que uno cree las ha manifestado Santo Tomás particularmente en su teología trinitaria. La articulación entre lo que es objeto de fe y la

tarea de la razón se expresa en términos muy precisos. Sólo la revelación nos descubre la trinidad de personas en Dios; pero, una vez aceptada esta revelación del misterio íntimo de la vida divina, la razón puede intentar desentrañar algo de su sentido formulando el misterio en categorías que, aunque sean siempre analógicas, muestren que no se trata de algo intrínsecamente contradictorio o absurdo y nos permitan hablar razonablemente del mismo misterio:

«Es imposible que la sola razón natural llegue al conocimiento de la Trinidad de personas divinas... Ahora bien, cuando aportamos razones a fin de explicar la Trinidad, lo hacemos de manera que, supuesta la Trinidad —como objeto de revelación—, mostremos con razones que es algo congruente; pero no de forma que supongamos que con estas razones se pueda probar con rigor suficiente la Trinidad de personas»³⁷.

El fundamento de la fe trinitaria es el hecho de que la doctrina católica nos enseña que Dios no sólo ha comunicado una participación de su ser a criaturas distintas de sí mismo, sino que se comunica internamente con una comunicación «como natural», eterna y perfecta, por la cual «aquel a quien le es comunicada la divinidad no sólo es semejante a Dios, sino que verdaderamente es Dios»:

«Actuar no es más que comunicar aquello por lo cual el agente es en acto, en la medida de lo posible. Ahora bien, la naturaleza divina es acto de la manera más plena y purísima, por lo cual se comunica ella misma todo lo que es posible. Sin embargo, se comunica a las criaturas sólo por similitud, como es bien notorio, ya que cualquier criatura existe como semejanza de aquella naturaleza. Pero la fe católica propone también otra forma de comunicación, por la cual se comunica con una comunicación como natural, de manera que, así como aquel a quien le es comunicada la humanidad es hombre, así aquel a quien es comunicada la divinidad no sólo es semejante a Dios, sino que verdaderamente es Dios»³⁸.

37. *STh.* I, 32,1 ad 1. Aquí rechaza explícitamente Santo Tomás la opinión del neoplatónico cristiano Mario Victorino (siglo IV), que había declarado que «cualquier verdad puede ser explicada sin que falten argumentos no sólo probables, sino necesarios» (*Trin.* 9,4; *ML* 42,963).

38. *Pot.* 2,1. Podríamos comparar esta teología de Santo Tomás con la de Ricardo de San Víctor († 1173). Este monje, a la vez místico y racionalista —una combinación no infrecuente—, queriendo mostrar la Trinidad por «*rationes necessariae*», argüía que el Ser perfecto había de ser el Amor perfecto; y que el Amor perfecto exige un «*condignus*» de la misma dignidad y valía a quien amar, y un «*condilectus*» a quien los dos que se aman puedan comunicar plenamente su felicidad. Es un planteamiento sugerente, pero que, considerado de manera exclusiva, presenta algunas dificultades. Por razones

35. L. SCHEFFCZYK, *Dios uno y trino*, Madrid 1973, pp. 29-30.

36. E. GILSON, «De la notion d'être divin», en *Doctor Communis* 18 (1965), p. 125.

En este texto podemos subrayar la idea fundamental de que Dios es comunicación plena y total en acto —no es algo cerrado, incommunicable e infecundo—, lo cual es algo esencial, necesario y propio de su naturaleza «como natural». Desde luego, esto lo sabemos porque «la fe católica nos lo propone», es decir, porque se nos ha revelado en las «misiones» del Hijo y del Espíritu. De otra forma, quizá no llegaríamos a superar la idea aristotélica de un primer Principio que todo lo mueve y atrae de forma como pasiva, sin que se comunique activamente³⁹. Podríamos decir, pues, que Santo Tomás tiene plena conciencia de lo que la teología moderna afirma diciendo que es sólo la economía divina —las misiones del Hijo y del Espíritu— lo que nos abre el acceso a la Trinidad inmanente de Dios. Pero también hemos de decir que Santo Tomás ya casi no usa de nuevo esta intuición: «*Trinitate posita*» por la revelación de las misiones del Hijo y del Espíritu, su principal interés estará en mostrar cómo se puede pensar esta Trinidad en el marco de las categorías aristotélicas de naturaleza, substancia, relación, persona, etc.

Esto es lo que efectuará Santo Tomás, sobre todo, en la Suma Teológica, en la que realizará una sistematización de los conceptos y del lenguaje trinitario que será ya sustancialmente definitiva en la teología occidental⁴⁰. Supuesta la revelación de la Trinidad divina en la Escritura tal como la ha entendido la tradición de la Iglesia, Santo Tomás explicará que se ha de concebir que hay en el seno de Dios

necesarias podemos llegar a Dios como a primer Principio trascendente, «*ipsum esse subsistens*»: difícilmente podríamos llegar a concluir que «Dios es amor», y que este amor se realiza en la comunión de tres iguales en la divinidad, si no nos hubiera sido manifestado en la revelación de Jesús y del Espíritu. Se puede encontrar una buena síntesis de la doctrina de Ricardo de San Víctor, en relación con la de Santo Tomás, en A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, París 1956, pp. 37-42.

39. Muy agudamente observa Santo Tomás (*STh.* I, 32, 1 ad 3) que «el conocimiento de la Trinidad de personas nos fue muy necesario... a fin de poder comprender correctamente la creación. Al decir que Dios lo hizo todo por su Palabra, se excluye el error de los que establecen que Dios lo hizo todo por necesidad de su naturaleza. Al decir que en Dios hay una producción por amor, se muestra que Dios no creó porque tuviera necesidad de nada, ni por un motivo extrínseco, sino por la bondad de su amor». Es decir, la comunicación intratrinitaria, eterna y «natural» de Dios es como una condición de posibilidad para poder hablar de una comunicación «libre» en la creación temporal; de otro modo, si Dios no tuviera otra comunicación que la creadora, ésta sería su comunicación «natural» y necesaria, y la relación del mundo con Dios debería concebirse en el marco de un esquema emanatista-panteísta, como de hecho postulaban los sistemas filosóficos no dependientes de la revelación bíblica.

40. Una de las más recientes síntesis trinitarias, la de L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987, aunque especialmente interesada en mostrar la relevancia actual de la teología trinitaria, permanece sustancialmente fiel a los esquemas y al lenguaje de Santo Tomás.

«dos procesiones» —la del Hijo y la del Espíritu— que no se han de entender como efectos *ad extra*, a la manera como una causa produce un efecto extrínseco (como querían los arrianos), sino como una acción *ad intra*, el término de la cual permanece en el mismo agente. «Estas acciones inmanentes de una naturaleza intelectual y divina sólo pueden ser dos: la del entendimiento y la de la voluntad... Por eso no es posible ninguna otra procesión en Dios que la de la Palabra y la del Amor»⁴¹.

«La procesión del entendimiento es por vía de semejanza, y por eso es denominada “generación”, ya que quien engendra lo hace engendrando algo semejante a sí mismo. En cambio, la procesión de voluntad no es por vía de semejanza, sino que se trata más bien de un movimiento o impulso hacia algo. Por eso el que procede de Dios por vía de voluntad no procede como engendrado o Hijo, sino como Espíritu»⁴². Vemos que Santo Tomás permanece en el marco agustiniano de buscar la inteligencia de la Trinidad en la analogía con el espíritu humano como «imagen de Dios». Pero Santo Tomás avanza más y quiere ser más riguroso que su gran predecesor. San Agustín se declaraba incapaz de decir por qué sólo hay dos procesiones en Dios y por qué el Hijo es engendrado y no lo es el Espíritu Santo. Santo Tomás cree que la misma imagen ofrece razones teológicas suficientes para resolver estas cuestiones: hay en él más confianza en las posibilidades de la inteligencia del misterio a través de las analogías; pero hay también el peligro de pensar que así se da una verdadera comprensión del misterio, perdiéndose el sentido de la incomparable singularidad de la autocomunicación divina.

Después, Santo Tomás explicará que las procesiones en Dios no implican multiplicación de substancias divinas, sino sólo multiplicación de *relaciones de origen* dentro de una única substancia: son relaciones *reales* que distinguen términos reales (contra el modalismo), aunque se identifiquen con la divina esencia común a los tres. También aquí Santo Tomás se mueve en un marco agustiniano, precisándolo, sin embargo, con mayor detalle. Evidentemente, como ya dijimos al hablar de Agustín, aquí se hace una transposición analógica del concepto de relación, ya que se habla de relaciones substanciales en el seno de una substancia esencialmente relacional, mientras que en la clasificación aristotélica la relación entraba en las categorías accidentales.

41. *STh.* I, 27,5,c.

42. *STh.* I, 27,4,c.

Igualmente, Santo Tomás otorga mucha más confianza que San Agustín a la denominación de *persona* para designar la triple realidad divina. Pero lo hará adoptando y determinando el concepto tradicional de persona, a fin de que signifique en Dios una realidad verdaderamente individual, subsistente y concreta, realmente idéntica con la naturaleza divina, cosa que sólo análogamente puede decirse de la persona humana, la cual, aunque es individuo subsistente y concreto, no se identifica concretamente con la naturaleza humana como tal.

Finalmente hablará Santo Tomás de las «misiones» del Hijo y del Espíritu, que son como una nueva forma de presencia y de actuación de Dios en el orden temporal.

La teología trinitaria de Santo Tomás —de la que aquí acabamos de apuntar sólo las líneas fundamentales— se presenta como un conjunto orgánico coherente y bien trabado. No elimina, ni mucho menos, el misterio de la vida divina, y obliga constantemente a la reserva analógica: en lo que se afirma, «por grande que sea la semejanza, hay que decir que es todavía mayor la desemejanza» con la realidad misma de Dios. Pero, con todo, podemos hablar del misterio en forma razonable y coherente. Sin embargo, aunque esta construcción intelectual no puede dejar de impresionar y de producir satisfacción en el orden racional, muchos han constatado que puede producir al mismo tiempo como una insatisfacción en el orden propiamente religioso. Parece como si el esfuerzo por mostrar la razonabilidad del misterio haya resultado en una insuficiente consideración de su sentido más profundo y de las implicaciones que tiene en toda nuestra vida. Es como si el Dios afirmado inicialmente en la fe se hubiera convertido primariamente en un objeto de «ciencia», aunque se reconozca que es una ciencia totalmente dependiente de la fe. En el esfuerzo por explicar cómo podemos hablar con lenguaje humano del Dios de la fe, parece que se haya perdido el sentido de la interpelación que el mismo Dios hace al hombre en el mismo acto de fe, así como la exigencia de respuesta vital y total —y no sólo intelectual— a la interpelación divina. Seguramente, esto podrá atribuirse a la situación concreta del tiempo y del ambiente —el renacimiento aristotélico en las universidades medievales— en que Santo Tomás ejerció su magisterio teológico. Toda teología es inevitablemente hija de su tiempo. Un autor lo expresa así:

«Las polémicas trinitarias del momento ya no provienen de impulsos religiosos profundos ni de una fe animada por el misterio, sino que provienen, sobre todo, de dificultades causadas por la mentalidad filosófica y el acceso racional al misterio. De ahí que se perdiera de vista la relación con la cristología y la soteriología. En la medida en que esta verdad fundamental de la fe se convirtió en objeto de cono-

cimiento especulativo, quedó fuera del campo religioso y perdió su conexión con la fe salvífica y práctica. La norma intelectual de la fe llega a dominar la vivencia de la fe, y la fórmula abstracta ahoga su fuerza originaria. La Trinidad ya no impulsará, como en tiempos antiguos, el pensamiento religioso: se habrá convertido en un objeto de enseñanza teórica de la fe»⁴³.

Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no es aceptar unas fórmulas que permiten afirmar sin incoherencia que Dios puede ser uno y tres; es acoger la autocomunicación y autodonación de Dios en el Hijo y en el Espíritu como oferta de salvación y de sentido para nosotros en nuestra historia. No es que Santo Tomás, gran creyente, no lo sintiera así. Pero su situación histórica le arrastró a insistir más en la razonabilidad del misterio que en su sentido salvífico. Y quizás él mismo lo sintió así y se dolió de ello, al menos si damos crédito a la leyenda hagiográfica del santo, quien a la hora de su muerte habría pedido que se quemara todo lo que había escrito, «porque todo no es más que paja». En todo caso, esta leyenda es coherente con el hombre que había repetido que «de Dios sólo conocemos que no lo conocemos».

43. L. SCHEFFCZYK, *Mysterium Salutis*, Madrid 1969, p. 228. Las insuficiencias de los planteamientos racionales de Santo Tomás se manifiestan cuando intenta responder a cuestiones teóricas del gusto de la época, como cuando se pregunta si la esencia divina o cualquiera de las personas se podría encarnar, y responde afirmativamente, porque «lo que puede una persona lo puede la otra». Aquí parece perderse el sentido de la reserva analógica y se utiliza la especulación metafísica como mediadora del conocimiento de Dios, por encima de la economía reveladora, que debería ser la mediación única. De modo semejante se acentúa la tendencia latina a hacer de la esencia única sujeto de toda la acción divina, sin consideración de su realidad tripersonal. Cf. H. MÜHLEN, «¿Actúan las personas divinas como tales en el ámbito de lo creado?», en *Selecciones de Teología* 62 (1972), pp. 127-139.

V
La crisis del
sentido cristiano de Dios
en la Modernidad

La disolución de una determinada idea de Dios

«Quien no piensa a Dios por causa de sí mismo no ha empezado a pensar a Dios».

*E. JÜNGEL:
Dios como misterio del mundo
(Salamanca 1982, p. 255)*

Dios se escabulle de la razón que pretende dominarlo

En la época que va desde el Renacimiento hasta nuestros días, la cuestión de Dios ha sufrido en el pensamiento occidental una evolución que se presenta con trazos paradójicos. Se comienza con lo que parecería una reafirmación y clarificación rigurosa de la idea de Dios y de su función imprescindible para explicar el mundo, el hombre, su conocimiento y sus valores; y se acaba con la aparente autodisolución de la idea de Dios como una creación del hombre, «demasiado humana» para poder ser verdaderamente divina, pura «ilusión» sin porvenir.

Este desarrollo aparentemente paradójico, analizado en su perspectiva global, se manifiesta con su lógica interna. En la manera como se plantea la cuestión de Dios y en la manera como el hombre pretende situarse él mismo y situar el mundo en relación a Dios se halla ya

como un desvío de método que conducirá a una concepción de Dios contradictoria.

Si Dios es Dios, no puede ser pensado como un objeto inmediatamente al alcance de nuestras facultades cognoscitivas, como un objeto más de la naturaleza. Si es verdadero Señor, soberano de todo y de todos, sólo podemos esperar conocer de El lo que El, libre y soberanamente, nos dé a conocer de sí mismo. El conocimiento de Dios será siempre un don, una gracia, una revelación —aunque sea aquella «revelación general» dada a todos por el hecho de haber sido hechos «a imagen suya». Esta revelación libre y gratuita del que esencialmente ha de permanecer trascendente ha de ser acogida como tal, con conciencia de que no nos permite llegar a Dios con nuestros conceptos, sino que nos permite únicamente afirmarlo como el que esencialmente nos sobrepasa, en la medida en que nos sentimos fundados por El, interpelados, estimados y acogidos por El. Dios, por lo tanto, nunca es propiamente objeto de conocimiento, por más que podamos afirmar con certeza aquello que reconocemos —en fe que sobrepasa todo conocimiento, pero que funda todo conocimiento— como radicalmente distinto, radicalmente más y más seguro que todo lo que podemos directamente alcanzar.

La *hybris* del pensamiento moderno sobre Dios ha sido querer alcanzar a Dios, pensarlo como objeto propio y directo de conocimiento; más aún, querer hacer de la idea de Dios garantía inmediata de todo otro conocimiento. La modernidad se ha creado así la idea de un *Dios funcional*, un Dios que tiene la función única de completar los vacíos de nuestro conocimiento y de nuestra vida y garantizarnos aquello que de otra manera no podríamos garantizar. Y no es que en un cierto sentido no sea legítimo e incluso necesario hablar de la función de Dios en nuestro mundo y en nuestro sistema de conocimientos; al fin y al cabo, si Dios no tuviera ninguna función en nuestro mundo, le deberíamos declarar superfluo, además de inalcanzable. El equívoco se da cuando «Dios» se reduce a su función en nuestro mundo, haciendo así de Dios una mera pieza —aunque sea la primera o fundamental— de nuestro mundo. No cuesta mucho ver cómo una insistencia unilateral en querer comprender a Dios en función del mundo o del conocimiento culminará en la sospecha de que Dios sólo es una pieza que nos construimos nosotros como marco donde situar nuestra comprensión del mundo (Kant).

De hecho, encontramos desde los inicios de la época moderna que en la mayor parte de los sistemas filosóficos que van apareciendo se atribuye a Dios una importancia y una función explicativa mucho más omnipresente que en ninguno de los sistemas medievales. Los medievales admitían al inicio un Dios creador del mundo; pero después

este mundo era explicado desde sí mismo, por el juego de las «causas segundas» naturales, en las que se suponía que Dios no interferiría más que raramente, con intervenciones «sobrenaturales» como el milagro o la revelación. Pero ahora encontramos que, perdida la credibilidad de las intervenciones sobrenaturales de Dios, los filósofos no tienen ningún reparo en introducir a Dios como pieza clave de sus sistemas: por una parte, Descartes, Malebranche, Berkeley, Newton o Leibniz recurren a Dios directamente para mantener sus sistemas epistemológicos, cosmológicos o metafísicos; por otra parte, Spinoza, continuando un estilo de pensamiento iniciado desde el Renacimiento por los naturalistas (Giordano Bruno) e incorporándole las exigencias de una interpretación radical del cartesianismo, ya no distinguirá entre Dios y la naturaleza. Dios parece tener una importancia central en los sistemas racionalistas; pero esto no quiere decir que se trate de sistemas teocéntricos o de inspiración religiosa, como lo habían sido los medievales. En éstos Dios estaba en su lugar: en un centro que, siendo verdaderamente trascendente, permitía concebir el mundo y al hombre como realidades a la vez dependientes de él y dotadas de verdadera autonomía propia. El Dios creador de la Biblia, reinterpretado en aquellos sistemas, seguía siendo no ya el ordenador necesario de un universo necesariamente inteligible, sino el creador libre que interpela al hombre libre —«a su imagen».

Es aquí donde, a mi juicio, se hace más patente la diferencia entre la actitud medieval de la «*fides quaerens intellectum*» y la actitud propia del comienzo de la edad moderna. Con la nueva obsesión de no admitir más que lo que venga garantizado con el apoyo de «*rationes necessariae*» —traducida en el anhelo de estructurar todo conocimiento «*more geometrico*»—, se cierra la posibilidad de hablar de un Dios verdaderamente libre y soberano —es decir, verdaderamente trascendente— respecto al mundo. Pronto se descubrirá que, si Dios no es verdaderamente trascendente, libre y soberano respecto al mundo y al hombre, tampoco el hombre es «trascendente» en relación a Dios. En un primer momento se mantendrá nominalmente la primacía y la aparente trascendencia de Dios a costa de hacer del hombre un títere manipulado por Dios, que es lo que hacen los cartesianismos y los ocasionalismos, que, como es bien notorio, han de hacer piruetas increíbles para poder mantener todavía una verdadera autonomía, libertad y responsabilidad del hombre ante Dios. Son sistemas en los que parece que en realidad sólo de Dios se puede decir que actúe verdaderamente: todo lo demás —los cuerpos celestes, el mundo con todo lo que hay, e incluso el hombre— son sólo como instrumentos pasivos que reaccionan mecánicamente a impulsos de Dios. Se abre así el camino hacia el deísmo, en el que Dios será sólo el Supremo Geómetra, el Supremo Arquitecto o el Supremo Relojero de un mundo

ingenuamente concebido como el más perfecto —y el más regular o aburrido— de los mecanismos. Querer hablar de Dios «*more geometrico*» puede llevar a no poder hablar de Dios más que «*more mechanico*», particularmente si la época está como hechizada por los avances de la matemática y los descubrimientos de la mecánica celeste. Casi insensiblemente, los filósofos acaban en manos de un Dios que está absolutamente en las antípodas del Dios de la Biblia y del cristianismo, que era Dios de entrañas de misericordia, Dios «amor»¹.

Pero podrá suceder también, perdida la idea de una verdadera trascendencia divina, que Dios ya no sea concebido más que como la ley interna e inmanente de la naturaleza, como quería Spinoza, rechazando abiertamente al Dios de la Biblia y separándose de la tradición judía en la que había sido formado. Hay que decir, en honor de Spinoza, que su postura de tipo panteísta se presentaba al menos como rigurosamente lógica. Los post-cartesianos, sobre todo Malebranche, tenían que hacer extraños equilibrios a fin de evitar el panteísmo; o bien, se contentaban con un Dios que, después de haber dado el empujón inicial al mundo, ya no tenía otra cosa que hacer en él (como observaba Pascal contra Descartes), anticipando el desarrollo del deísmo². En puro racionalismo, era difícil superar la lógica de Spinoza, y por ello este autor no dejó de ejercer una influencia omnipresente, aunque casi nunca admitida y confesada. La fuerza de aquella lógica volverá a rebrotar, en forma ciertamente diversa y después de la crisis kantiana, en los sistemas del idealismo alemán, que parten de la afirmación de la Idea Absoluta, de tal manera que la afirmación de toda otra realidad verdaderamente distinta y autónoma ha de quedar comprometida.

El final de este proceso no se haría esperar: pronto se reconocería que la «idea clara y distinta» de Dios con la que había comenzado Descartes, o la Idea Absoluta en la que desembocaría el idealismo alemán, no eran más que eso: ideas, *ideas humanas* que de ninguna forma garantizaban la existencia y la realidad verdadera de un Dios

1. Se hallarán numerosas reflexiones sobre las dificultades del teísmo racionalista en la segunda parte del libro de mi colega y amigo JOSEP M. RÓVIRA I BELLOSO, *La Humanidad de Dios*, Salamanca 1986. La cuestión ha sido objeto de importantes estudios recientes. Puede verse: J.D. COLLINS, *God in modern Philosophy*, Westport 1978; H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübinga 1983; E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Salamanca 1984; W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961.

2. *Pensées*, 2,77 (Brunschvicg): «No puedo perdonar a Descartes: por su gusto, hubiera querido poder prescindir de Dios en toda su filosofía; pero no ha podido evitar darle el empujón inicial para poner el mundo en movimiento; después de eso no necesita para nada de Dios».

que, por principio, debería estar absolutamente por encima de nosotros, aunque con relación total e íntima con nosotros. En la manera como el pensamiento moderno plantea la cuestión de Dios,

*«el hombre y el universo ya no son el trampolín hacia el conocimiento teológico-filosófico del Ser de Dios, sino que la especulación sobre la esencia de Dios está al servicio de la comprensión y la profundización del concepto de universo... con la pretensión de descubrir en todas partes, mediante la especulación metafísica, la naturaleza ideal y divina, racional e inteligible del hombre y del universo»*³.

El proceso del pensamiento moderno muestra que, cuando uno no se coloca ante Dios como ante el *Misterio absoluto que habla* y se manifiesta en la creación y en la interpelación absoluta al hombre, sino que sólo se interesa por Dios como principio de inteligibilidad del universo, inevitablemente Dios queda reducido a un principio inmanente del mismo universo, en definitiva indiscernible del mismo. Entonces se cuestionará pronto que este principio de inteligibilidad inmanente se tenga que denominar «Dios». Más bien habrá que reconocer que es una idea suprema mediante la cual nuestra razón consigue reducir a inteligibilidad y unidad la multiplicidad de nuestras experiencias (Kant), o bien la proyección y unificación en el infinito de nuestras verdades o valores finitos y dispersos (Feuerbach).

La lección que debería deducirse de la manera como ha evolucionado el pensamiento moderno sobre Dios es que, por más que sea correcto afirmarle como último principio de inteligibilidad del mundo, esto se debe hacer afirmando a la vez que se trata de un principio de inteligibilidad que se ha de afirmar paradójicamente como *ininteligible para nosotros*, Misterio trascendente, absolutamente soberano y libre en sí mismo y en su manifestarse al mundo, incondicionado en su ser y en su actuar, y por ello inabarcable a partir de nada que no sea su automanifestación libre y gratuita. Brevemente: hay que *dejar que Dios sea Dios*, capaz de crear el mundo por libre voluntad de comunicarse, y de amar sin ningún tipo de condicionamiento o necesidad, por pura «gracia» amorosa.

Sorprende la falta de sensibilidad de los pensadores racionalistas para comprender todo lo que pertenece al ámbito de la gracia, de la donación libre, gratuita y amorosa; y por eso nunca pudieron comprender el sentido último de la creación, por no hablar de la salvación.

3. H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna*, Madrid 1966, p. 16. Del mismo autor, puede verse *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1956.

Para ellos la creación era sólo el efecto de una causa eficiente supremamente poderosa, pero, en definitiva, casi-mecánica y necesaria. Con la pretensión de llegar a una explicación racional, «geométrica», de todo, imponían a Dios mismo una necesidad geométrica; pero ésta era la necesidad de una racionalidad humana, que pronto aparecería como muy cuestionable. Al que no respeta a Dios como misterio primordial, sino que se empeña en amoldarlo y explicarlo desde la racionalidad humana, Dios se le escabulle en su inalcanzable grandeza, y se encuentra en las manos sólo con un ídolo racional, hecho a la propia medida y a la imagen de la propia razón.

Algunas etapas

He intentado presentar como un panorama general de la evolución del pensamiento sobre Dios desde los inicios de la época moderna. Ahora debería intentar recorrer en detalle las diversas etapas de ese proceso, cosa que desbordaría con mucho los límites razonables de un libro como éste. No sin pesar, intentaré, sin embargo, apuntar tan sólo algunas de las etapas más significativas, consciente del riesgo de que un tratamiento necesariamente sumario pueda resultar poco satisfactorio.

1. Las raíces medievales

Las grandes síntesis medievales de Santo Tomás y San Buenaventura, empapadas de sentido bíblico y cristiano y fieles a una tradición secular representada por el Pseudo-Dionisio, San Agustín y San Anselmo, tenían una conciencia muy viva de la verdadera trascendencia de Dios y de su radical incomprehensibilidad por parte de la razón humana. Pretendían que la razón humana puede llegar a afirmar su existencia, pero no puede decir nada propiamente adecuado de su esencia, que es como decir que la razón sólo puede afirmar a Dios como misterio absoluto e insondable, realidad exigida y postulada, más que poseída por la razón. Por eso aquellos pensadores medievales viven totalmente pendientes de la revelación y de la fe, esperando conseguir por esta vía alguna inteligencia de lo que saben que no podrán jamás abarcar. Una vez afirmado Dios como el misterio absoluto, como el supremo desconocido, como la «tiniebla luminosa» —que había dicho bellamente Gregorio de Nisa—, lo que le quedaba a la razón humana era esperar y acoger la autorrevelación del mismo Dios, para tratar de comprenderlo así desde la fe. Es así como la fe resulta para los medievales la fuente primaria y fundamental para el

conocimiento de Dios. La función de la razón es, por una parte, disponer a la fe, y por otra, reflexionar sobre el contenido de la fe y procurar, con la gracia y la luz interior del Espíritu del mismo Dios, comprender lo que El ha querido revelarnos sobre sí mismo para nuestra salvación. Este era el ideal de la «*fides quaerens intellectum*», de la fe que busca comprensión de ella misma, tal como era cultivado por la denominada «teología monástica», y muy presente todavía en el primer período de la «teología escolástica»⁴. Estamos muy lejos de la típica actitud moderna que tenderá a considerar a la fe sólo como una forma primitiva, errada y grosera de conocimiento, que podrá ser superada y arrumbada en cuanto se llegue a conseguir un conocimiento rigurosamente racional.

San Alberto y Santo Tomás sabían distinguir la filosofía de la teología; pero sabían también que el conocimiento propio de Dios pertenece a la teología, la cual, «rigurosamente intelectual, tiene necesidad de verdades filosóficas, las cuales reinterpreta según su método y sus luces propias»⁵. Por eso aquellos autores, aunque adoptaran el sistema de Aristóteles, no tenían ningún reparo en corregirlo y modificarlo a la luz de las exigencias de los datos de la revelación. Esta actitud no fue ya la de los pensadores de la época inmediatamente siguiente. Duns Escoto (1266-1308) es uno de los primeros autores en quienes el cambio comienza a notarse. La función «ancillaria» de la filosofía respecto de la teología todavía se mantiene, pero brota un nuevo interés por la filosofía en sí misma y por sus propias posibilidades de conocer a Dios. No es que Escoto defienda la teoría averroísta de una «doble verdad», como si la filosofía y la teología pudieran constituirse como sistemas distintos y posiblemente incoherentes. Pero sí que cree que la filosofía puede alcanzar su propio conocimiento de Dios, a su nivel de ciencia natural, fundada en razones necesarias y en argumentos demostrativos; un conocimiento que ciertamente deberá ser complementado, ampliado e iluminado por el conocimiento que nos viene a partir de los hechos contingentes e históricos de la revelación. Duns Escoto pensó honrar a la vez a la filosofía y a la teología eliminando la confusión entre la ciencia filosófica, que ha de proceder

4. Una excelente síntesis de los métodos y representantes de esta teología se halla en la magna obra de E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* I, Barcelona 1987, pp. 255ss.

5. E. VILANOVA, *op. cit.* I, p. 550. Más adelante, este autor hace notar que en Santo Tomás «los razonamientos y las “pruebas” de la existencia de Dios no están desprovistos de valor filosófico, pero corresponden menos a las preocupaciones del filósofo, interesado en llegar al último principio capaz de explicar la realidad total, y corresponden más al deseo del teólogo de hacer valer a los ojos de la razón la sólida base de su fe expresada en el primer artículo del Credo» (*Ibid.*, p. 572).

por razones necesarias y con un método demostrativo, y la teología, que se funda en la fe en los actos reveladores y salvíficos de Dios, libres y gratuitos, *no sometidos a razones necesarias*. Así la filosofía se considera *propriadamente ciencia*, mientras que la teología sería sólo una *ciencia práctica*, por la que acogemos aquello que Dios libremente se ha dignado proponernos para nuestra salvación. Encontramos aquí una actitud mental que parece anticipar algunos aspectos del racionalismo posterior: hay la intención de establecer cuidadosa y rigurosamente las posibilidades y límites de la razón. Esto conducirá a una valoración del conocimiento por razones evidentes y necesarias fundadas en los primeros principios de la razón. Lo que no entre en el ámbito de esta necesidad quedará referido inicialmente al orden de la fe, pero, de hecho, gradualmente tenderá a ser considerado como un residuo más bien molesto de irracionalidad que se procurará reducir y, si es posible, eliminar. El procedimiento consistirá en procurar hacer coincidir las razones necesarias (necesidad lógica) con la necesidad de la realidad (necesidad ontológica), sin excluir la misma realidad de Dios. Dios quedará así sometido al sistema de «razones necesarias».

A partir de estos presupuestos, Duns Escoto, a fin de asegurar un conocimiento *propriadamente filosófico* y necesario de Dios, llega a postular un concepto *unívoco* de ser, aplicable igualmente a Dios y a las criaturas, abandonando así la antigua convicción de que de Dios sólo se puede hablar «analógicamente», es decir, «en semejanza». Según Escoto, si cuando decimos que Dios existe no le aplicamos *propriadamente* el mismo concepto de ser que aplicamos a las criaturas de nuestra experiencia, tendremos que declarar que no sabemos lo que decimos de Dios, y no tendremos de hecho ningún conocimiento de Dios. Este intento de superar el lenguaje analógico referido a Dios es el punto en que Duns Escoto se separa más radicalmente de la tradición, dando paso a una tendencia que acabará en el racionalismo. San Alberto, San Buenaventura y Santo Tomás siempre habían tenido gran cuidado en subrayar que nada hay *propriadamente* común entre Dios y las criaturas y que ni tan sólo el existir se dice en el mismo sentido de uno y otras: se dice sólo en un sentido «semejante», «análogo», y por eso nuestro conocimiento de Dios nunca es un conocimiento propio y directo, sino sólo un conocimiento por «semejanza», que nunca acaba de captar «qué es» o «cómo es» Dios en sí mismo. Había en toda la tradición cristiana, desde Agustín y el Pseudo-Dionisio, como un gran pudor ante el Misterio Inefable de Dios que hacía que la reflexión filosófica se autofrenara en aquella postura modesta y respetuosa de postular la existencia de un Primero y Absoluto, sobre cuya esencia nadie se atrevía a decir nada que no fuera por el camino de las «semejanzas». Es por esto por lo que aquella filosofía clamaba por

la teología, y se hacía con gusto su «*ancilla*» o sirvienta, esperando que ésta le dijera algo más de Aquel que ella tenía conciencia de no poder alcanzar en modo alguno.

A Duns Escoto esta forma de conocimiento de Dios, que no llegaba a ser «ciencia» en un sentido estricto (cosa que no habrían negado sus predecesores, que nunca habían tenido la pretensión de poseer una verdadera «ciencia» de Dios), le parecía demasiado poco. El pensaba que el ser, en tanto que ser, es el objeto natural, primario y propio de nuestro entendimiento. A partir de nuestra experiencia de los seres causados y finitos, podemos llegar a la afirmación de la existencia de un Primer Ser Incausado e Infinito (ya que no sería inteligible una cadena infinita de seres causados). La manera más radical de llegar a conocer a Dios es afirmándolo como Ser Infinito. La infinitud es el atributo más propio y fundamental de Dios, porque, mientras que otros atributos —bondad, omnipotencia, etc.— lo presentan como en relación hacia fuera, la infinitud denota sólo el ser en su máxima plenitud o intensidad intrínsecas. La idea de un ser infinito no nos aparece como contradictoria, antes al contrario, es la idea de lo máximamente inteligible. Se ha subrayado muchas veces que el pensamiento de Escoto se aproxima aquí, como en otros puntos, al de Descartes⁶; pero conviene notar también las diferencias: ambos mantienen que conocemos a Dios primariamente como el Ser Infinito; pero, mientras que Descartes, con sus preocupaciones crítico-epistemológicas, ha de mantener que la idea clara y distinta del Ser Infinito nos es innata, Escoto, que no tiene aquellas preocupaciones, no tiene inconveniente en derivarla a posteriori de la experiencia y declarar que nuestra idea de Ser Infinito todavía no nos da una idea propia y distinta de Dios.

El Infinito, sin embargo, según Duns Escoto, aunque necesario en sí, actúa en libertad. La metafísica aristotélica, recogida por Avicenna, sólo podía concebir que los seres posibles y finitos emanaban del Infinito necesario por vía de necesidad. Según Duns Escoto, que, evidentemente, acoge la doctrina bíblica de la creación, el finito-possible viene del Infinito-Necesario por un acto de libertad: en realidad, el ser finito, que, en tanto que ser, sería idéntico al Infinito, se distingue de éste por su no necesidad. La libertad de la voluntad divina es, junto con su infinitud, uno de los rasgos más primarios de Dios, según Escoto, que también en este punto se anticipa al voluntarismo nominalista y cartesiano. Pero también aquí es preciso subrayar las diferencias: Escoto nunca diría, como luego dirían otros, que Dios podría

6. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París 1976², p. 597.

hacer lo que implicara contradicción. Querer lo que es contradictorio sería, a la vez, querer y no querer una misma cosa; sería negar la misma voluntad divina. Lo que quiere decir Escoto es que la voluntad divina no es determinada por nada exterior a ella, sino que es absolutamente soberana de hacer o no hacer todo lo que sea intrínsecamente posible. Dando la primacía a la libertad y voluntad divinas, Escoto no niega la Inteligencia o la Sabiduría de Dios; Dios sólo puede hacer lo que tenga inteligibilidad, cosa que no tiene lo que es autocontradictorio. Pero, de hecho, todo lo que tiene realidad la tiene por libre voluntad de Dios, porque Dios libremente lo puede hacer. De esta manera, Duns Escoto se distancia tanto del puro voluntarismo de los nominalistas y cartesianos como del determinismo optimista de Leibniz.

De ninguna manera sería, pues, correcto presentar a Duns Escoto como iniciador del racionalismo: tenía todavía suficiente conciencia de los límites de la razón humana y, a la vez, del valor de la revelación sobrenatural para el conocimiento de Dios, lo cual le permitía mantener todavía el equilibrio entre la razón y la fe. Precisamente él anticipó la respuesta a la típica acusación racionalista, que declararía indigno del hombre aceptar nada que no fuera garantizado por la razón, diciendo que la máxima perfección del intelecto y la voluntad humanos estriba en el hecho de que puedan acoger y desear más de lo que podrían naturalmente por sí mismos. Mientras que las potencias sensitivas sólo pueden conseguir los objetos que les son proporcionados, el intelecto y la voluntad «son ordenados a una perfección más grande que la que podrían conseguir por las causas naturales; y diciendo esto no denigramos la naturaleza (humana), sino que la dignificamos»⁷. Es decir, el intelecto y la voluntad son potencias capaces de trascenderse, no cerradas en sus objetos naturales, sino *abiertas a la automanifestación y autodonación libres y gratuitas* (=sobrenaturales) *de Dios*. Esta es la razón por la que, a pesar de su afirmación de que un mismo concepto puede aplicarse unívocamente a Dios y a las criaturas, y su insistencia en afirmar que poseemos verdadero conocimiento metafísico del ser de Dios, Duns Escoto no puede ser calificado de racio-

7. Véanse los textos de Escoto reunidos por J. CHEVALIER, *Historia del Pensamiento* II, Madrid 1959, pp. 787-788 (apéndice), especialmente el de *Reportata Parisiensia* (Prol. q. 3, n° 3): «Imperfectionis est in potentiis sensitivis quod per agens naturale possunt totam suam perfectionem acquirere... sed non sic est de intellectu et voluntate, quae ordinantur ad maiorem perfectionem quam possint habere ex causis naturalibus. Nec in hoc vilifico naturam sed dignifico eam, nam quidquid tu ponis, et ego, et amplius aliquid quod omnem perfectionem quam tu ponis quod possit ex naturalibus, et ultra cognitionem Dei in speciali, ad quam nula creatura causaliter active se extendit...».

nalista. Pero el hecho de haber tenido que defenderse del reproche que hemos explicado, contra los filósofos aristotélicos de su tiempo, muestra que aquel reproche estaba en el ambiente, y que se dejaba ya sentir la tendencia a valorar el conocimiento racional y natural de Dios, minusvalorando, en cambio, todo conocimiento sobrenatural como indigno de la dignidad de la razón humana. La armoniosa síntesis de filosofía y teología, elaborada por los grandes maestros del siglo XIII, estaba a punto de romperse.

Los sistemas nominalistas consumarán de hecho esta ruptura fatal, aunque de momento no se comprendan las consecuencias. *Occam* (1290-1349) declarará que no es posible mostrar el acuerdo entre la investigación racional y las verdades de la fe, ya que las verdades de la fe ni son evidentes por sí mismas (como los primeros principios de la razón), ni son demostrables mediante aquellos principios, ni siquiera se pueden denominar probables, pues pueden aparecer falsas a los que sólo se sirven de la razón natural (cf. *Lógica* III, 1). Resta que la filosofía se ocupe sólo del mundo y del hombre tal como pueden ser conocidos a partir de la experiencia y mediante los principios de la razón. Todo lo que vaya más allá de esto queda relegado al ámbito de la fe, no del conocimiento. La teología deja de ser «ciencia» para convertirse en un sistema práctico-simbólico regulador de las relaciones del hombre con un Dios absolutamente trascendente. Esto tiene un matiz ya evidentemente «moderno». Primero la filosofía ha querido independizarse de la teología; después ha tenido que establecer sus propios límites, métodos y posibilidades; y así ha llegado, a través del perjuicio empírico-nominalista, a la conclusión de que sólo puede hablar de las realidades concretas individuales de la experiencia. Lo que trascienda a ésta queda relegado al ámbito de una fe ante la cual la razón ha de callar.

No es raro que al lado de la *vía moderna* de la filosofía nominalista comiencen a surgir la *devotio moderna* y las tendencias místicas, que buscan por el camino experimental el conocimiento de Dios que parece inasequible a través del camino racional. Eckart, Taulero, Suso, Gerson y otros seguirán, con fortuna diversa, este camino, resumido en las familiares máximas de Tomás de Kempis que advierten que es mejor sentir las cosas divinas que disputar sobre ellas.

No continuaremos ya los pasos de este camino. Si lo hemos seguido hasta aquí, es porque me ha parecido que podía iluminarnos sobre la manera como podemos pretender acercarnos a Dios. Sólo lo podemos hacer dejando que Dios sea Dios, es decir, dejando que sea el Misterio fontal y Absoluto, que nunca podremos comprender con nuestra razón, sencillamente porque El está por encima, antes y primero que la razón, siendo aquello que la posibilita y la funda, como

lo posibilita y lo funda todo, sin ser El mismo fundado. Pero esto no quiere decir que la razón de ninguna forma alcance a Dios y tenga que abandonarse a un fideísmo arracional y aun quizás irracional: la razón alcanza a Dios como el incognoscible, el inasible, el no poseíble por ella misma, lo cual es muy distinto que decir que no lo alcanza de ninguna manera. Verdaderamente «*le conocemos como el desconocido*», como decían los primeros medievales: como Aquel de quien hemos de afirmar la existencia, sin que podamos determinar «cómo es». En frase sintética de Santo Tomás,

«*nuestro supremo conocimiento de Dios es conocer que no le conocemos, es decir, conocer que la realidad de Dios supera todo aquello que de El podemos conocer*» (De Pot. 7, 5, ad 14).

Esto significa que conocemos el misterio de Dios en la medida en que El se nos comunica, se nos revela, se nos hace presente en su actuar en el mundo, en nosotros, en la historia... en la medida en que ha querido abrírsenos y hablarnos en la creación y en la historia del mundo, y en la medida en que nos hace capaces de captar, acoger y entender su autocomunicación y autorrevelación.

Desde aquí se entiende por qué la cuestión de la relación entre fe y razón, entre filosofía y teología, es tan capital y a la vez tan delicada. Desde la sola razón, uno se ve abocado a constatar el misterio del mundo y de su sentido último; pero si uno se queda aquí, se ahoga en la tiniebla de lo inexplicable, de lo oscuro. Sólo cuando la razón, sobrepasándose a sí misma, reconoce el misterio del mundo como el lugar de la comunicación, de la revelación y de la palabra del Misterio autointeligible y luminoso por sí mismo, todo se ilumina con una luz nueva, la de Aquel que es en sí mismo fundamento de inteligibilidad y de sentido de todo, por más que la razón no le pueda poseer ni comprender. De esta forma la razón reclama la fe y desemboca en ella, si es que no quiere autonegarse ella misma declarando que todo ha de ser últimamente ininteligible. Agustín lo había dicho con su expresión dialéctica insuperable: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*». Desde finales de la Edad Media, esto ya no se supo entender así; y por eso el pensamiento moderno ha ido a la deriva: ha sabido entender muchas cosas de este mundo; pero permanece perdido sobre el sentido, el valor y la inteligibilidad verdaderamente última de la realidad mundana⁸.

8. De ahí nace el positivismo moderno, que corta las alas al espíritu y se conforma con relacionar fenómenos sin poder dar de ellos una explicación verdadera. Nadie lo ha expresado mejor que el archipositivista A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive*,

2. Hacia el racionalismo

Con el nominalismo se había perdido el equilibrio de las grandes síntesis medievales. Más aún, se habían minado los fundamentos de la posibilidad de un conocimiento que sobrepasara la mera constatación de realidades empíricas concretas. Paradójicamente, la escolástica tardía se pierde en distinciones y disputas que parecen hacer más referencia a las formalidades de términos y conceptos que a la realidad. Esto hace que la enseñanza de las escuelas caiga en devaluación y descrédito, mientras, por otra parte, crece la estima de un nuevo espíritu humanístico que, despreciando los conceptos abstractos y las distinciones sutiles y obscuras, valora la forma bella y el pensamiento claro y concreto, nítida y bellamente expresado. Se redescubren, por una parte, el platonismo, que parece aportar una nueva luz sobre el hombre como ser espiritual en el mundo, y por otra el estoicismo, con su carga de valores éticos. El hombre toma conciencia de sí mismo y de lo que considera sus valores propios, los de la razón y de la libertad; pero pronto tomará conciencia también de los propios límites. Es significativo que la exaltación humanista vaya seguida, por una parte, por una fuerte corriente escéptica que señala los límites de la razón, y por otra, por la corriente religiosa que se expresa en la reforma luterana, que prácticamente niega el valor de la libertad humana.

La razón emancipada se experimenta pronto como razón impotente. Se generaliza cada vez más una forma de escepticismo crítico, no dogmático, relativizador y tolerante, que imita el antiguo pirronismo. Entre las muchas expresiones de esta corriente, el título de una obra publicada por el humanista Cornelio Agripa el año 1527 es enormemente significativo: «*Declamación sobre la inseguridad y vanidad de la ciencia, y sobre la excelencia de la Palabra de Dios*». De momento, la desconfianza en la razón desemboca en un fideísmo arracional e incluso piadoso. Montaigne (1533-1592) será el maestro insuperable en las sucesivas ediciones de sus *Essais*. La actitud pu-

París 1907, I, 3: «El espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a la búsqueda del origen y del destino del universo y a querer conocer las causas íntimas de los fenómenos, a fin de ceñirse únicamente a descubrir, con el razonamiento y la observación, las leyes efectivas de aquéllos, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza». En este juego la razón humana se puede entretener indefinidamente, pero ha abdicado de su dignidad, que es tener como función la búsqueda de la verdad total. El hombre se ha convertido sólo en el más espabilado de los animales que buscan situarse en este mundo.

9. Montaigne, que se profesaba fiel cristiano, mantiene posiciones ideológicas en el fondo ambiguas que le hacen, a la vez, defensor de la teología natural del catalán Ramón de Sibiuda († 1436), cuya obra, *Liber creaturarum*, tradujo Montaigne al francés

ramente escéptica dominará cada vez más. Pierre Charron defenderá que el hombre ha nacido para *buscar* la verdad; pero *poseerla* sólo pertenece a Dios. Si el hombre consigue algo de verdad, es únicamente por casualidad; pero no es capaz de retenerla ni de distinguirla del error; por eso la actitud más humana es la de permanecer en la duda, y la única filosofía verdadera es la escéptica (*De la Sagesse*, II, 1). En la década de 1560 es leída ávidamente la nueva traducción latina de las obras del antiguo escéptico Sexto Empírico. El portugués, establecido en Francia, Francisco Sánchez publicará en Lyon en 1581 su tratado «Que nada se sabe» (*Quod nihil scitur*), que desde una postura nominalista ataca a la ciencia aristotélica, que procede por definiciones universales, silogismos y causas; él admite únicamente un conocimiento limitado y pragmático de las cosas concretas.

Esta corriente escéptica tiene raíces diversas y difusas: autodisolución de la escolástica en nominalismo; relativización de los conocimientos heredados ante los nuevos descubrimientos geográficos y los avances científicos, matemáticos y técnicos; aparición de nuevos valores individuales, sociales, políticos y religiosos como consecuencia de la aparición de una nueva burguesía, una nueva conciencia nacional y una nueva situación religiosa en Europa después de los movimientos reformadores... Todo ello provoca una nueva conciencia crítica, una desconfianza de la tradición heredada¹⁰ y, a la vez, un

y la defendió en sus *Essais*, y propugnador de un relativismo escéptico que hará las delicias de los «libertinos» y ateos del siglo XVIII. Véase la edición, a cargo del P. Lluís Font, de su *Apología de Ramón Sibiuda*, Barcelona 1982. En un momento inicial, parecería que Montaigne mantendría una postura de equilibrio complementario entre la razón y la fe que le acercaría a los grandes medievales: «Es la fe la que abraza vivamente y seguramente los altos misterios de nuestra religión. Pero ello no quiere decir que no sea muy bella y loable empresa acomodar también al servicio de nuestra fe los instrumentos naturales y humanos que Dios nos ha dado. No hemos de dudar de que éste es el uso más honorable que nosotros les podemos dar... Es preciso acompañar nuestra fe con toda la razón que hay en nosotros, pero siempre con esta reserva de no pensar que es de nosotros de quien depende, ni que nuestros esfuerzos y argumentos puedan alcanzar una tan sobrenatural y divina gracia» (*edición citada*, p. 51). Pero, en el conjunto de su obra, Montaigne se manifiesta muy desconfiado de la razón humana y de sus posibilidades, y domina más bien en él un relativismo escéptico. Como dice el citado editor, «a la apologética "racionalista" de Sibiuda opone Montaigne, finalmente, una concepción fideísta» (*Ibid.*, p. 24). Otros estudiosos quisieran salvar a Montaigne de esta interpretación, que les parece radical; puede verse: J. CHEVALIER, *op. cit.* II, pp. 606ss.

10. Esta actitud aparece inequívocamente expresada por GIORDANO BRUNO (1548-1600), quien, en su libro *Sobre la infinitud del universo*, propone los tres principios que ha de seguir todo filósofo: 1) Distinguir las opiniones recibidas por fe sobrenatural de las verdades que brotan de la evidencia natural. 2) Decisión de no admitir más que lo que resulte evidente a la mente natural. 3) Audacia para rechazar

anhelo de establecer un nuevo sistema de conocimientos y de valores más rigurosamente depurados y garantizados por la razón y la experiencia. Ello explica la aparición de Descartes y de la corriente racionalista, como también la de la paralela corriente empirista y pragmática.

Nadie podrá dejar de admirar la actitud ingenuamente valerosa de Descartes, el cual, en respuesta al escepticismo ambiental, se propuso establecer de nuevo los principios del conocimiento humano sobre bases irrefutables. Lo que en los escépticos era duda universal crítica y estéril, él lo convierte en punto de partida metodológico. Su manera de proceder es bien conocida: incluso en la duda más universal es imposible dudar de la existencia del propio yo pensante y dubitante. Esta será la primera verdad incontrovertible, la primera certeza que permitirá superar aquella duda universal. ¿Cómo pasar de la única afirmación del yo pensante a la afirmación de otras realidades distintas de este yo? De hecho, desde la afirmación única del yo pensante, todas las demás realidades quedan reducidas a «objetos de conciencia» de este yo, «esencias» cuya existencia independientemente del yo no se puede acabar de asegurar. Lo real tiende a reducirse a lo pensable, a lo racional: el pensamiento es lugar y medida única de toda realidad, y no, como había supuesto la epistemología clásica, al revés. Examinando aquella primera afirmación incontrovertible, Descartes verá que su verdad queda garantizada, porque se trata de una «idea clara y distinta», y querrá hacer de estas cualidades de claridad y distinción un principio general de «verdad». La reflexión comienza aquí a tambalearse. Parece postularse que *lo que yo veo* clara y distintamente ha de existir real y verdaderamente: se supone una correspondencia entre *certeza* distinta (subjetiva) y *verdad* real (objetiva)¹¹. Pero sólo en el

incluso a las autoridades más admitidas (Aristóteles...). Sobre la corriente escéptica en el Renacimiento, puede verse: J. COLLINS, *God in modern Philosophy*, Westport 1978, pp. 30ss.; R.H. POPKIN, *The history of skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960 (trad. cast.: México 1979).

11. Queda así abierto el portillo que conducirá al idealismo, como hizo notar J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Madrid 1948, p. 108. Descartes ya no pide al objeto que le imponga su ley y su verdad, sino que es el sujeto quien se determina por una regla que procede de sí mismo. Descartes se fía de sí mismo, desconfiando de cualquier otra realidad; de este modo, el espíritu humano deja de ser facultad receptora para convertirse en configuradora y legisladora de lo real; estamos ya a las puertas mismas del apriorismo kantiano: el espíritu sólo puede captar los fenómenos que él mismo configura, pero propiamente no puede decir nada de las realidades en sí mismas. Descartes sólo escapará a esta conclusión del idealismo haciendo que sea Dios mismo —que, siendo bueno, no puede habernos dado unas facultades engañosas— quien garantice que la realidad corresponde a nuestras «ideas claras y distintas». La solución «ex machina» de un Dios funcional ha de venir a llenar el vacío dejado por la desconfianza en la capacidad de nuestras facultades cognitivas en relación a sus objetos.

caso de la conciencia del propio yo se da una percepción inmediata del vínculo entre «esencia» y «existencia»: en el mismo acto de pensar o dudar yo me constato ser un yo pensante existente. Pero de nada más que del yo pensante puedo decir que sea existente con la misma evidencia inmediata. Así lo tuvo que reconocer Descartes en cuanto a la existencia del mundo externo y del testimonio que de él nos dan los sentidos, que a menudo nos engañan y nos hacen creer lo que no es verdad. Pero Descartes piensa que, además de la percepción inmediata del yo existente, puede darse también una percepción quasi-immediata de la existencia de Dios.

La manera como Descartes intenta establecer esto, con argumentos emparentados con el denominado «argumento ontológico» de San Anselmo, es cosa conocida, y no me voy a detener en ello¹². Sólo quiero subrayar que Descartes, que quiere levantar todo su sistema a partir de la evidencia única del propio yo pensante (porque desconfía de cualquier otra fuente de conocimiento, y singularmente de la de los sentidos «falaces»), sólo puede extraer del mismo yo pensante la idea y la existencia de un Dios bueno, omnipotente y verídico (contrapuesto a la hipótesis de un posible supremo «genio maligno» engañoso) que, siendo un creador bueno y perfecto, podrá ser garantía de la bondad de las facultades que me ha dado. Es a partir de mi idea de Dios como deberé establecer la realidad de Dios y su existencia: mi idea de Dios es la de un ser que tiene todas las perfecciones posibles y toda la realidad posible y, consiguientemente, tiene también la existencia: por tanto, Dios existe.

Con ello Descartes da totalmente la vuelta a la manera tradicional de concebir el acceso natural a Dios, lo cual tendrá consecuencias importantes e inesperadas. Los medievales pensaban poder llegar a postular y afirmar la existencia de Dios, causa primera y fin último, a partir de la existencia de las realidades finitas conocidas en nuestra experiencia mundana; pero mantenían firmemente que no podían conocer la esencia divina ni tener de ella una idea o concepto propios.

12. Puede verse una adecuada presentación en J. GARCIA LOPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976. Un estudio clásico del tema es el de A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París 1922.

13. Como es bien sabido, Descartes presenta las pruebas de la existencia de Dios con diversas inflexiones, pero siempre partiendo de la idea que el yo tiene de Dios como del ser infinitamente perfecto: 1) esta idea implica necesariamente la existencia de Dios (argumento ontológico clásico); 2) esta idea sólo puede ser producida por un Dios omnipotente existente (argumento de la causa de la idea); 3) el yo que tiene esta idea depende de un Dios omnipotente (argumento de la causa del yo que tiene la idea de un Dios omnipotente). Cf. J. GARCIA LOPEZ, *op. cit.*, pp. 46ss.

Dios era para ellos más postulado que propiamente conocido; de hecho, era sólo reconocido; reconocido como el *Misterio primordial inalcanzable*. Descartes, en cambio, cree tener una idea propia de Dios —el ser infinitamente perfecto— y cree que en esta idea puede intuir directamente la necesidad de su existencia: Dios existe porque yo le intuyo como el necesariamente existente. La evolución del pensamiento posterior mostrará que esto llevaría a postular que la existencia de Dios es sólo algo «ideal», requerido por mi idea de Dios, de tal manera que yo no puedo pensar el infinito omnipotente más que como existente; pero esto no garantiza la existencia «real» de Dios fuera de mi pensamiento. Como hará ver la crítica kantiana, Dios queda reducido a la idea suprema que pongo como límite de mi pensar, o la perfección suprema que postulo como término absoluto de mi anhelo de perfección; pero nada me garantiza la existencia real de este Dios, independientemente de mi yo pensante o anhelante. Esta era una de las puertas que dejaba abiertas el intento cartesiano de afirmar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios; sólo hay que dar un paso para llegar a las tesis de Feuerbach según las cuales creer en Dios no sería más que atribuir existencia real a lo que sólo tiene existencia ideal en nosotros, como término de nuestro pensar y de nuestro querer. Tenemos aquí una de las raíces más poderosas del ateísmo moderno.

Evidentemente, Descartes —hombre creyente y piadoso— jamás habría seguido este camino. Incluso hay que decir que, junto a esta veta que conduce al idealismo, Descartes mezcla otra veta más realista, que de hecho le acerca a la vieja escolástica, por él tan despreciada¹⁴. En algunos textos, Descartes parece sugerir que la realidad de Dios no vendría intuida en la idea de infinito omnipotente que tiene el yo pensante, sino en la realidad existencial y experimentada de la finitud e imperfección del yo que duda; pero entonces se debería hacer explícito que, más que de una intuición, se trata de una verdadera deducción a la manera clásica, que mediante el principio causal explicaría la existencia de lo finito dependiente por una primera causa infinita y autonecesaria. Pero Descartes, a causa de sus principios metodológicos, no acaba de plantearse de esta forma:

«Intuyo claramente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por tanto, que tengo en cierta manera en mí una percepción del infinito previa a la del finito, es decir, de Dios antes

14. Esto es lo que subrayan algunos modernos defensores de Descartes, especialmente J. CHEVALIER, *Descartes*, París 1959; y más sintéticamente, del mismo autor, *Historia del Pensamiento III*, Madrid 1961, pp. 93ss.

que de mí mismo. Efectivamente, ¿cómo sería posible que yo tuviera conciencia de que dudo y de que deseo, es decir, de que me falta algo y de que no soy plenamente perfecto, si no tuviera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, en comparación con el cual yo conozco los defectos de mi naturaleza?»¹⁵.

Uno siente aquí que Descartes ha intuido algo de lo que modernamente ha desarrollado la denominada «reflexión trascendental» (J. Maréchal, K. Rahner); la constatación de la realidad finita implica la afirmación de una realidad infinita como horizonte trascendental, ya no propiamente conocido, sino, más bien, postulado como tal¹⁶. Pero Descartes juega ambiguamente con una poco precisa mediación de la «idea» de Dios, como si éste fuese propiamente conocido, y no sólo trascendentalmente afirmado o postulado. Es esta ambigüedad —nunca bien aclarada— de lo que Descartes entiende por «intuición» y por «idea» referidas a Dios lo que, en definitiva, siempre deja abierta la puerta a un simple y puro idealismo. A los que, con la tradición clásica, negaban la posibilidad de una idea propia de Dios, Descartes podía replicar que

«entre la idea que tenemos del entendimiento divino y la que tenemos de nuestro propio entendimiento, no me parece que haya otra diferencia que la que hay entre la idea de un número infinito y la de un número binario o ternario; y lo mismo sucede con todos los atributos de Dios, de los que tenemos en nosotros algún vestigio»¹⁷.

Lo que hace de Descartes un racionalista y un precursor del idealismo es la falta de un sentido propio de la trascendencia y del misterio inalcanzable de Dios, que nunca es dado como objeto de intuición o de concepto a la razón humana natural. O, si se quiere, le falta el sentido de la analogía propiamente tal, que hace que hablemos de Dios sólo «en semejanza», pero sin afirmar jamás que haya propiamente nada común entre Dios y la criatura. El camino había sido preparado por Duns Escoto, con su defensa de la univocidad entre el ser finito y el ser infinito. Pero al menos Escoto parece que no afirmaba que el ser infinito fuese propiamente conocido como tal, sino sólo postulado como límite supremo a partir del ser finito. Descartes, en cambio, está constantemente abocado a afirmar que tenemos una «intuición» o una «idea» de Dios como Ser Infinito; y cuando se le echaba

15. *Meditación tercera*, VII, 45 (edición Adam-Tannery), XI¹, 36.

16. Es así como parece interpretar a Descartes el citado J. CHEVALIER, *Historia del Pensamiento III*, p. 160.

17. *Respuestas a las Objeciones segundas* (edición citada en nota 15, VII, 137).

en cara que esto era imposible a la criatura humana, procuraba defenderse:

«Yo digo lo que sé, no lo que yo concibo o comprendo: se puede saber que Dios es infinito y omnipotente, aunque nuestro espíritu, siendo finito, no pueda comprenderlo ni concebirlo; así como podemos tocar una montaña con las manos, pero no abrazarla como abrazamos un árbol... puesto que comprender quiere decir abrazar con nuestra mente; pero para saber una cosa es suficiente tocarla con el pensamiento»¹⁸.

Es evidente que Descartes tiene una cierta idea de la trascendencia divina y que su distinción entre «saber» y «comprender» podría quizá corresponder a la tradicional distinción entre «afirmación de existencia» y «conocimiento de esencia». Pero la manera como habla en toda su obra de «la idea de Dios» resulta, al menos, ambigua. Si Descartes dice que «sabe» que Dios es infinito, pero que no lo puede «concebir» ni «comprender» como tal, ¿cómo puede pretender garantizar la existencia y la omni perfección de Dios a partir del hecho de que el yo piensa a Dios como infinito? En el texto antes citado Descartes ha dicho que tiene «en cierta manera una percepción del infinito previa a la del finito»; y respondiendo a las objeciones que se le hacían sobre este punto, siempre dirá que es imposible que la idea de infinito surja en nosotros a partir de la experiencia de lo finito —por remoción meramente ideal de límites—, porque «lo más perfecto no podría ser en deducción o dependencia de lo menos perfecto» y porque «es imposible que podamos tener la idea o imagen de una cosa cualquiera si no existe en nosotros o en otra parte un original que contenga efectivamente todas las perfecciones que se nos representan de una determinada manera»¹⁹.

Hay aquí un presupuesto epistemológico propio de Descartes —y muy discutible— que en el texto citado venía expresado diciendo que nuestro pensamiento «toca» directamente la realidad, por más que no pueda comprenderla o «abrazarla», «como podemos tocar una montaña con las manos». Descartes diría que, así como no podemos tocar una montaña si no hay ninguna montaña, tampoco podríamos tener la idea de infinito si no hubiera una realidad infinita. Una vez más, encontramos a Descartes anticipándose al idealismo: «lo ideal es lo real». Pero la comparación con el «tocar una montaña» puede resultar engañosa: se toca una parte de la montaña, y entonces «se conoce la

18. *Carta a Mersenne*, 27 de mayo de 1630 (edición citada, I, 152).

19. *Principios de Filosofía*, I, 18; cf. A. KOYRÉ, *op. cit.*, p. 158.

montaña» sólo en cuanto se conoce una parte de ella; pero no es posible conocer al infinito *como infinito* sólo parcialmente: uno sólo conoce el infinito *como tal* si lo comprende y lo abarca como tal. En este sentido, creo que en Descartes se da una falta de sentido de la trascendencia absoluta del infinito real como tal. El infinito tal como nosotros lo podemos propiamente conocer es sólo el infinito que nosotros mismos nos construimos en una abstracción mental de todo límite de nuestra experiencia. Una idea que no consigue «abarcar» o comprender su propio contenido podría ser, más que una idea, una mera designación de algo que ni es intuido ni es presente en su realidad. Sobre una «idea» así resulta muy difícil hacer un juicio de existencia, y más aún fundar un argumento que garantice la existencia del mundo extra-ideal y del conocimiento que de él tenemos. La idea de infinito, que Descartes suponía innata en nosotros y previa a todo conocimiento del finito, difícilmente podría resistir una crítica del género de la de Feuerbach. Una cosa bien distinta sería afirmar, como fundamento trascendental de toda experiencia de lo finito, la realidad de un Infinito que ya no sería propiamente conocido, ni tendríamos de él propiamente una «idea», sino que sólo sería reconocido como el infinitamente autosuficiente en sí mismo, pero inalcanzable para nosotros. Pero Descartes, una vez ha entrado en la vía de querer conocer sólo en la «idea clara y distinta», ya no puede seguir este camino de «conocer en el no-conocer», que es el único acceso posible al Dios realmente infinito, no construido por la mente humana.

La ambigüedad de Descartes estriba en no haber dejado suficientemente claro que Dios no es el que *es pensado* como objeto supremo del pensamiento («mayor que el cual nada es ya posible pensar»), sino el que *es reconocido y afirmado* como desbordando toda posibilidad del pensamiento («mayor que todo lo que se pueda pensar»)²⁰. De esta ambigüedad surgiría la actitud racionalista de «pen-

20. Sobre la diferencia entre los planteamientos de Descartes y de San Anselmo en este punto, se puede consultar: E. FORMENT, *Dios en la Metafísica*, Barcelona 1986, pp. 196ss. Al contrario que Descartes, San Anselmo no pretende «probar» la existencia de Dios a partir de una idea del mismo clara y distinta y asequible a la razón natural; esto era impensable en un medieval inmerso en la tradición de la esencial incognoscibilidad de Dios, que comienza declarando: «No intento, Señor, llegar a tu altura, ya que mi entendimiento de ninguna manera puede equipararse a ella; lo que quiero es entender de alguna manera tu verdad, la que mi corazón cree y ama. No busco entender para creer, sino que creo para entender. Y creo también que, si no creyera, no entendería» (*Proslogion*, 1). Su actitud no es la del racionalista que pone en el paréntesis de la duda metódica la existencia misma de Dios, sino la del creyente, que, convencido por la fe de la existencia de Dios, busca mostrar al «insensato» que su propia fe es razonable y coherente. Anselmo no busca, pues, probar la existencia

sar a Dios»²¹, que se traduciría en el intento de someter a Dios a las leyes de nuestra racionalidad (Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff) y, en definitiva, en el intento de concebir a Dios a imagen de nuestra racionalidad humana (deísmo), hasta que se reconociera que este Dios es sólo un «ídolo», creación del mismo hombre (Feuerbach), que vale más echar por la borda declarándolo «muerto» (Nietzsche).

La actitud racionalista, decidida a no admitir ningún otro conocimiento que el que venga garantizado mediante las leyes de la racionalidad humana, quedaba abierta a diversos desarrollos. No los podremos seguir ya en detalle, pero es ineludible al menos una sumaria referencia a algunos aspectos que afectan particularmente a la presentación moderna de la cuestión de Dios.

El judío holandés —de origen hispano-portugués— *Baruch Spinoza* (1632-1677) es, probablemente, el que con mayor radicalidad intenta construir todo su sistema filosófico a partir de la pura idea de Dios. Para él, el primer principio del conocimiento humano no puede ser la experiencia sensible (como querían los aristotélicos y medievales) ni tampoco el *cogito* cartesiano; el conocimiento perfecto sólo puede ser aquel que presente la realidad desde una visión total: sólo desde el primer principio de toda realidad podemos obtener esté conocimiento total. El primer principio ontológico se convierte en el primer principio noético: sólo así nos aseguramos de que en la de-

de Dios desde una pretendida idea natural e innata de Dios, sino mostrar que es razonable afirmar que existe Aquel que «el corazón cree y ama» como más grande que todo cuanto pueda ser pensado. Para los medievales, el juicio de existencia de una realidad precede a la determinación de su esencia o propiedades (=todo conocimiento es «a posteriori»: *quaestio quid est sequitur quaestionem an est*: SANTO TOMAS, *STh.* I, 2,2 ad 2). Pero Descartes piensa que el principio de conocimiento son las ideas claras y distintas innatas, y que a partir de ellas podrá hacer un juicio de existencia. Descartes quiere ir de las ideas a la realidad, no de la realidad a las ideas; por eso desembocará en el idealismo. No admite inicialmente otra certeza que la del yo pensante y la de la idea innata de Dios que dicho yo pretende poseer; así no puede partir de la existencia del mundo externo (sobre el que duda) ni, menos aún, de la fe en una revelación (más dudosa todavía). No le queda otro camino que el de postular que la existencia de Dios venga dada en la misma idea de Dios del yo pensante. La evolución posterior del pensamiento mostrará cómo esto puede llevar a pensar que la existencia de Dios es sólo una idea del yo pensante, es decir, sólo un postulado o una creación de mi propio pensamiento. Cf. J. GARCIA LOPEZ, *op. cit.*, pp. 38ss.

21. Sobre la distinción entre «conocer a Dios» y «pensar a Dios», cf. E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, cap. 2.

ducción noética no se introducen elementos arbitrarios y falseadores. Se trata, no de remontarse del mundo a Dios, sino de explicar el mundo a partir de Dios. En la deducción, la conclusión no puede contener más de lo que era dado en las premisas: la premisa primera del conocimiento total es el Ser perfecto, infinito y autosuficiente, en el cual se contiene ya, con necesidad ineludible, todo lo que pueda ser objeto de conocimiento.

Ya Descartes había definido la substancia como una realidad que existe por sí misma y que no necesita de ninguna otra realidad para existir; y había declarado que, estrictamente, sólo Dios es substancia, mientras que las substancias finitas, dependientes de Dios, sólo son substancias en un sentido análogo y secundario. Spinoza será más radical: sólo Dios es substancia, realidad perfectamente autosuficiente, infinita y necesaria, que no necesita de nada para existir. Fuera de esta substancia no hay ninguna otra:

«Las cosas particulares no son nada, sino que son afecciones de los atributos de Dios, o modos a través de los cuales los atributos de Dios se expresan de una determinada manera» (Ética I, Prop. XXV, Corol.).

No existe más que la substancia divina autonecesaria: toda realidad no es más que manifestación de la actuación necesaria de Dios, que, al manifestarse así, deviene necesaria *causa sui* en sus determinaciones:

«En la naturaleza no hay nada contingente, sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina para existir y obrar de una determinada manera» (Ética I, Prop. XXIX).

La necesidad con que Dios actúa y se manifiesta en sus «modos» constituye la inmutabilidad tanto de Dios como del mundo y de la naturaleza que lo manifiestan:

«Las cosas no pudieron ser producidas de otra manera ni según otro orden distinto de aquel en que fueron producidas... Si pudiera darse otro orden de la naturaleza, también la naturaleza divina podría ser distinta de lo que es» (Ética I, Prop. XXXIII).

«De la suprema potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, han dimanado necesariamente infinitas cosas en modos infinitos: quiero decir, todas las cosas, que se siguen siempre con la misma necesidad... La omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad, y permanecerá eternamente en la misma actualidad... Mis adversarios (los que hablan de una libre creación divina) se ven forzados a admitir que Dios conoce infinitas cosas creables que él nunca

podrá crear... Así Dios no podría hacer todo lo que abarca en su potencia: no veo cosa más absurda ni que repugne más a la omnipotencia divina» (Ética I, Prop. XVII, Esc.)²².

Quedan claras aquí las consecuencias que resultan de poner como fundamento de todo una *idea de Dios* concebido como *Poder infinito* y *autonecesario*, sometido a ejercer eternamente su potencia en toda su infinitud. Este Dios, indiscernible de la necesidad inmanente de una naturaleza concebida como necesaria, es el antípoda del Dios bíblico, trascendente, creador libre de hombres libres, que libremente y por amor, no por necesidad, entra en alianza con los hombres. Se comprende que la sinagoga de Amsterdam expulsara a Spinoza como ateo, o que en un proceso inquisitorial español contra unos spinozianos se subrayara que Spinoza decía que «no había Dios sino filosofalmente»²³. La pretensión racionalista de llegar a las razones necesarias de todo excluye inmediatamente la libertad y la gratuidad de Dios al crear algo fuera de sí y al querer establecer una relación amorosa —en libertad y gratuidad— con el hombre. Pero, paradójicamente, esta máxima exaltación de la potencia divina autonecesaria acaba siendo una negación de la misma potencia divina: este Dios no tiene propiamente poder sobre nada; se reduce a la ciega necesidad de lo real y se confunde con la naturaleza —«*Deus sive natura*». Un Dios así concebido ¿es todavía el Dios y Señor de todo?

Spinoza, que tenía muy claro que su filosofía le había llevado muy lejos de la tradición bíblico cristiana, escribía así a su amigo Oldenburg:

«Mi opinión sobre Dios y la naturaleza es muy distinta de la que defienden los actuales cristianos. Yo mantengo que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, no la causa trascendente... Muchos de los atributos que ellos refieren a Dios yo los considero realidades

22. Se ha subrayado la coincidencia de estas ideas de Spinoza con las de G. Bruno en su obra *Sobre la infinitud del universo*: es incompatible con la bondad y perfección del Creador que éste no despliegue su omnipotencia en una obra infinita, en mundos infinitos poblados por seres infinitos, en un tiempo infinito; así el universo sería la expresión perfecta de la infinitud del Ser divino en forma de multiplicidad. Cf. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1966, pp. 111ss. Este problema de la potencia infinita que por necesidad tiene que actuar infinitamente —y que hace que deban identificarse la potencia y su obra— es lo que Malebranche y Leibniz intentan paliar más sutilmente —y menos coherentemente— con su optimismo cósmico, que postula que el mundo ha de ser «el mejor de los posibles».

23. Cf. la introducción de R. VIDAL PEÑA a su edición de la *Ética* de Spinoza, Madrid 1984, p. 17.

creadas; y, en cambio, cosas que ellos consideran creadas, mantengo yo que son atributos de Dios mal comprendidos por ellos. Además, yo no podría separar a Dios de la Naturaleza» (Epist. LXXIII)²⁴.

De rebote, la afirmación de Dios como pura omnipotencia infinita y necesaria, negando consecuentemente su libertad y gratuidad, conduce a negar la libertad y la —relativa— autonomía del hombre en sí mismo y ante Dios²⁵. El hombre no es más que un «modo» en que necesariamente se expresa el ser y el actuar de Dios. Se anticipa ya así la cantilena sartriana que acompañará al ateísmo moderno: si Dios es omnipotente, yo no soy libre. A partir de Spinoza hay que comenzar a reconocer que ni la infinitud ni la omnipotencia ni la autonecesidad —atributos principalmente apreciados por el racionalismo— son atributos adecuados para configurar una verdadera «idea de Dios». El verdadero Dios ha de ser el que, siendo plenamente autosuficiente en sí mismo, sea capaz de comunicarse en libertad y gratuidad: sólo delante de este Dios libre y gratuito el hombre puede seguir siendo hombre, capaz de responsabilidad, en gratuidad y libertad, ante Dios.

Los contemporáneos no se engañaban cuando declaraban «ateo» el racionalismo de Spinoza, que hacía de Dios solamente otro nombre de la naturaleza. En la misma época, el oratoriano *N. Malebranche* (1653-1715) representa el máximo esfuerzo por presentar una forma «piadosa» de racionalismo que salvara la trascendencia divina. El racionalismo de Malebranche viene a ser como el de Spinoza vuelto del revés. Si Spinoza, afirmando la absoluta necesidad de la naturaleza, acabará negando la realidad de Dios trascendente, Malebranche, afirmando la realidad trascendente del Dios necesario, prácticamente niega la realidad autónoma de la naturaleza: Dios, causa primera y necesaria, queda convertido en causa única que lo determina todo. La naturaleza es efecto de una «creación permanente» y actual de Dios. Así como Spinoza afirmaba que sólo Dios es «substancia», y que las pretendidas substancias naturales son sólo «modos» de manifestación de Dios, Malebranche afirma que sólo Dios es propiamente «causa», y que las pretendidas causas naturales son sólo «ocasiones» para que se manifieste la causalidad divina:

24. Por eso el Dios de Spinoza, al contrario que el de la Biblia, no puede amar: «No puede haber propiamente amor de Dios hacia otra cosa, ya que todo no constituye más que una sola cosa, a saber, Dios mismo» (*Tratado Breve*, II, 24).

25. S. KIERKEGAARD notaría en sus *Diarios*: «Que Dios pueda crear seres libres junto a él, ésta es la cruz que no puede soportar jamás la filosofía, sino que queda siempre ante ello en suspenso» (*Tagebücher I*, ed. H. Gerder, Düsseldorf 1961, p. 105). Más adelante notará que «sólo la omnipotencia puede hacer otro ser libre», porque sólo ella no queda ligada a lo que hace.

«No hay más que una sola causa verdadera, ya que no hay más que un solo Dios verdadero: la naturaleza o la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios, y todas las cosas naturales no son causas verdaderas, sino sólo causas ocasionales» (Recherche de la vérité, VI, 3).

«La fuerza de movimiento de los cuerpos no está en los mismos cuerpos que se mueven, ya que esta fuerza no es otra cosa que la voluntad de Dios. Los cuerpos no tienen ninguna actividad... Y también los espíritus más nobles se encuentran con una impotencia semejante. No pueden conocer nada si Dios no les ilumina. No pueden sentir nada si Dios no les modifica. No pueden querer nada si Dios no les mueve hacia el bien... Me parece ciertísimo que la voluntad de un espíritu no es capaz ni de mover el más pequeño cuerpo del mundo, ya que es evidente que no hay vínculo necesario entre, por ejemplo, nuestra voluntad de mover el brazo y el movimiento de nuestro brazo... Las causas naturales no son verdaderas causas; no son más que causas ocasionales que actúan sólo por la fuerza y la eficacia de la voluntad de Dios» (Ibid.).

Si el racionalismo de Spinoza, determinado a explicarlo todo por un principio de absoluta necesidad, reducía a Dios a la necesidad de la naturaleza —«*Deus sive natura*»—, el de Malebranche, con pretensión semejante, anulaba prácticamente la naturaleza para reducirlo todo a la voluntad actual de Dios —«*Deus sine natura*». El piadoso Malebranche intentará de mil maneras escapar de las acusaciones de panteísmo que se le lanzaban, así como de las que le achacaban el anular la responsabilidad y la moralidad humanas. Pero la lógica del sistema siempre le arrastraba en esta dirección.

Todo esto proviene del hecho de que, en una nueva versión racionalista del antiguo platonismo, Malebranche otorga la primacía al conocimiento racional de las ideas necesarias —que él piensa que vemos en la misma mente divina— sobre el conocimiento experimental de las realidades contingentes:

«Es mucho más fácil demostrar la realidad de las ideas... que demostrar la existencia de este mundo material. Es que las ideas tienen una existencia eterna y necesaria, mientras que el mundo material no existe más que porque le ha placido a Dios crearlo. Así pues, para ver el mundo inteligible basta con consultar a la Razón, que contiene las ideas inteligibles, eternas y necesarias, arquetipo del mundo visible... Pero para ver el mundo material o, mejor dicho, para juzgar que este mundo existe, ya que este mundo es invisible por sí mismo, se requiere que Dios nos lo revele, dado que nosotros no podemos ver sus voluntades arbitrarias en la Razón necesaria» (Entretiens sur la métaphysique, I, 3).

Queda así patente la peculiar actitud racionalista: puestos a postular razones absolutamente necesarias, hay que postular una intuición directa de la primera Razón (que Malebranche escribe siempre con mayúscula) necesaria de todo, y sólo de ella se obtendrá un conocimiento necesario de lo contingente. Pero ni con esto se satisface el ansia racionalista de conocimiento necesario: no tiene bastante con pretender conocer en el mismo Dios, Razón necesaria, al contingente que resulta de sus voluntades gratuitas y libres. Pretenderá que incluso estas voluntades tienen algo de necesidad, al menos moral, o de conveniencia:

«Hemos de afirmar que Dios actúa de una manera simple y uniforme, estableciendo las leyes generales más simples posibles» (En-tre-tiens, VII, 2).

El mismo Dios se halla así de alguna manera sometido a las «razones necesarias»: crea y mueve el mundo según un designio general e invariable que comprende incluso las aparentes excepciones —accidentes, milagros— que están sometidos al Bien supremo, el único que Dios puede querer²⁶.

El empirista inglés *D. Hume* (1711-1776) no tardaría mucho en formular la crítica perentoria de esta forma de racionalismo piadoso: si Dios, en definitiva, ha de actuar de la manera más perfecta, simple y uniforme, aseguramos ciertamente las leyes de la naturaleza como leyes matemáticas perfectas y estables; pero ¿por qué hemos de hablar todavía de Dios y no nos contentamos con hablar simplemente de leyes naturales autonecesarias y estables? Hume inaugura así una de las corrientes más importantes del ateísmo moderno²⁷. El afán de racionalizarlo todo según razones necesarias conduce a hacer de Dios el primer principio de necesidad; pero entonces ya no será preciso denominarlo «Dios»: bastará hablar de la pura y simple necesidad de la naturaleza. Dios concebido en función de una necesidad lógica tiende a convertirse en necesidad ontológica sustentadora de aquella necesidad. Pronto vendrá Kant a decirnos que ni siquiera esto queda garantizado así: la necesidad lógica es pura necesidad lógica, un puro principio de nuestro pensar del que no podemos decir que sea también principio del ser. Los pensadores racionalistas no acaban nunca de

hablar de Dios; pero hablan de él sólo en función de las necesidades de la razón, y se acaba sospechando que Dios es sólo una función de nuestra razón.

Una exposición completa debería hablar todavía de otros desarrollos del racionalismo, diferentes de forma y contenido, pero que comportan similares cuestionamientos en lo referente a la idea de Dios. Sólo añadiré una sumaria referencia al concepto de Dios de G.W. *Leibniz* (1646-1716), que intentó explicar todos los principios de la teología, la filosofía y las ciencias en un amplio sistema, cuya clave la constituyen los principios de «no-contradicción» y de «razón suficiente». Este pensador complejo y sutil, sagaz y audaz, escribió una obra con un título que es en sí mismo todo un programa: *Principios de la naturaleza y de la gracia según la razón* (publicada póstumamente el año 1740). Su pretensión es dar una explicación racional de todo lo que es y lo que puede ser,

«sirviéndonos del gran principio, comúnmente poco utilizado, que declara que nada deviene sin una razón suficiente, es decir, que nada hay sin que sea posible a alguien que tuviera bastante conocimiento de las cosas dar de ello una Razón suficiente para determinar por qué la cosa es así y no de otra forma. Sentado este principio, la primera pregunta que no tiene derecho a formular es por qué hay algo y no más bien nada, ya que la nada es más simple y más fácil que algo» (Op. cit. n. 7).

La respuesta será postular la existencia de algún ser o causa, razón suficiente por sí mismo, «que ya no requiere otra Razón... Ser Necesario que lleva en sí la razón de su existencia... Esta última razón de todo se denomina Dios» (Op. cit. n. 8).

Pero Leibniz, decidido a dar razón de todo, no se contenta con postular que ha de darse una Razón universal de todo, dejándola como un misterio inasequible. Esto sería admitir que el mundo es un misterio, que, aunque se postulara como inteligible en sí —desde su Razón suficiente última, Dios—, no sería propiamente inteligible para nosotros. Leibniz está decidido a dar razón suficiente de la manera como actúa la misma Razón suficiente última. Como buen racionalista, Leibniz cree poder explicar cómo y por qué Dios hace lo que hace: *per se*

«De la perfección suprema de Dios se sigue que al producir el universo ha escogido el mejor plan posible, en que hubiera la máxima variedad con el máximo orden... el máximo de efectos, producidos por las vías más simples... Porque, ya que todos los posibles reclaman la existencia en el entendimiento de Dios en proporción a sus perfecciones, el resultado de todos estos clamores ha de ser el mundo actual,

26. Fénelon y otros contemporáneos ya echaron en cara a Malebranche que, si Dios tenía que someterse al principio de máxima simplicidad matemática, el acto creador no es más que una personalización de la necesidad matemática. Cf. H. LECLERC, «Fénelon, critique de Malebranche», en *Revue Thomiste* 53 (1953), pp. 347-366.

27. Cf. J. COLLINS, op. cit., p. 87.

el más perfecto que sea posible. *Y sin esto no sería de ninguna manera posible dar razón de por qué las cosas son así y no de otra forma*» (Op. cit. n. 10)²⁸.

Si uno ha de dar razón suficiente de todo, Dios ha de hacer siempre lo mejor, lo máximo posible con la máxima simplicidad posible. Toda su vida tuvo Leibniz que escuchar el reproche de que con su sistema iba a parar a un Dios sometido a necesidad, no muy distinto del de Bruno y de Spinoza. Y toda su vida intentó Leibniz explicar que no se trataba de una necesidad lógica o metafísica (ya que no es imposible ni contradictorio pensar la existencia de un mundo menos perfecto), sino, de alguna manera, «moral» o «de conveniencia»²⁹. Pero hasta hoy los comentaristas de Leibniz no ven cómo se puede aplicar a Dios una necesidad que vincularía su «bondad» y «sabiduría», pero no su «libertad absoluta»; o cómo se puede mantener que un mundo menos perfecto sería posible desde el punto de vista de la libertad divina, pero no lo sería desde el punto de vista de su bondad o sabiduría³⁰.

En definitiva, sin un determinismo incondicional de Dios a la manera spinoziana, rueda por los suelos la pretensión leibniziana de dar una explicación universal de todo por razones suficientes y necesarias³¹.

Este análisis sumario del pensamiento de Leibniz nos puede ayudar a entender a la vez lo que puede haber de válido y lo que hay de excesivo en el planteamiento racionalista de la cuestión de Dios. Dios ha de ser ciertamente razón suficiente última de todo, pero no razón necesaria ni necesariamente determinada y determinante, sino *razón libre y gratuita*, que hace lo que quiere como quiere, de todo lo que es intrínsecamente posible (que no implica contradicción). Una vez más, sólo se puede hablar de Dios si se deja «que Dios sea Dios»,

28. Argumentos semejantes se encuentran a menudo en las obras de Leibniz: *Monadología*, nn. 54-55: «Cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que contiene: ésta es la causa de la existencia de lo mejor, que en su sabiduría Dios conoce, en su bondad escoge, y en su potencia produce».

29. Cf. *Teodicea* VI (ed. Gerhardt), p. 284: «En cierto sentido, es necesario que Dios escoja lo mejor... Pero no se trata de una necesidad incompatible con la contingencia, ya que no es una necesidad que yo denomino "lógica", "geométrica" o "metafísica", cuya negación implicaría contradicción».

30. Cf. *Discours de Métaphysique*, XIII: «Aunque Dios ciertamente escoge siempre lo mejor, ello no impide que lo menos perfecto sea posible en sí mismo, aunque nunca vendrá a la existencia, ya que es rechazado, no por su imposibilidad, sino por su imperfección. Nada es necesario cuando su contrario es posible».

31. Véase todavía una carta de Leibniz a Des Bosses (Gerhardt, II, 224): «En mi opinión, si no hubiera habido una óptima serie posible, Dios no habría creado, ya que no puede obrar sin razón ni puede preferir lo menos perfecto a lo más perfecto».

Señor libre y soberano de todo lo que pueda existir fuera de él. Pero entonces al *misterio de Dios* (con libertad soberana y gratuita indeterminable desde fuera de él) corresponde el *misterio del mundo* (como objeto libre y gratuito de su amor). Entonces la relación entre Dios y el mundo no se ha de intentar establecer a partir de «razones necesarias» que excluirían la libertad y gratuidad de Dios en la creación del mundo, ni se resuelve en una «ciencia racional» deductiva de todo a partir de Dios, sino en la *acogida en fe* del misterio del acto creador del Dios que siempre nos sobrepasa en su libertad, gratuidad y absoluta autosuficiencia. Si queremos hablar todavía de razones necesarias, podremos decir ciertamente que es necesario poner a Dios como razón necesaria de que «haya algo y no más bien nada» (y en este sentido nuestra fe en Dios es «razonable» y, si se quiere, «racional»); pero no al revés: que desde Dios se pueda explicar el mundo o el conocimiento que de él tenemos por razones necesarias (como querían los racionalistas desde Descartes), sino que hemos de acoger el mundo como existencia gratuita, no-necesaria y, en este sentido, como misterio de existencia dependiente del misterio de la libertad soberana de Dios.

Se puede entrever por qué el racionalismo, después de tanto hablar de Dios, acabará desembocando en el ateísmo: es que ha hecho de Dios un principio de necesidad a partir del cual la razón humana lo puede pensar todo por razones necesarias; y pronto parecerá que sólo es un principio de la razón pensante, no la Realidad suprema y soberana de quien todo dimana en gratitud y libertad amorosa. Dios se había convertido en una pieza del sistema del conocimiento humano, preciso, perfecto, necesario, *more geometrico*³². Se perdió el sentido del Dios que, si es necesario para explicar el mundo, lo es como Soberano libre y gratuito y, por tanto, misterioso; que, si es postulado y afirmado racionalmente, ha de ser creído en fe como sobrepasando todo lo que racionalmente podemos conocer. Y ha de ser creído como el que, siendo en sí necesario y plenamente autosuficiente, puede comunicarse libremente en una palabra creadora, otorgadora de autonomía y libertad: el que, siendo en sí Palabra y Vida, puede comunicar libremente ser y vida fuera de sí mismo y puede entrar en verdadera comunión

32. J.M. ROVIRA I BELLOSO, *La Humanidad de Dios*, p. 103, hace notar cómo el teísmo racionalista tiene en su base una ingenua visión optimista de la armonía del mundo que ignora los aspectos negativos de la existencia y explica el mal como algo aparente que en realidad está sólo en función del bien superior. El cristianismo habla más seriamente sobre el mal como realidad que acompaña a la existencia finita, la cual afecta al propio Dios —crucificado en el mundo en Cristo—, aunque Dios sea capaz de superarlo.

libre de vida e incluso de sufrimiento con el que, procedente de él, como realidad finita, ya no tiene la plenitud de ser que le haga estar por encima de las negatividades de la existencia finita. Sólo es Dios un Dios que pueda amar lo finito con sus negatividades y que pueda salvar y dar sentido a lo finito a pesar de todas ellas. Este Dios sólo es el que se revela en su Palabra, como Padre Creador libre y salvador amoroso del mundo en Jesucristo por la fuerza del Espíritu. Creer en Dios es acoger a este Dios en su misterio de comunicación.

Sólo si Dios se comunica de esta manera libre, gratuita y amorosa, el hombre puede sentirse ante El responsable en la acogida de su don, y no mera pieza irresponsable en un mecanismo necesario. El misterio de la libertad gratuita de Dios al crear el mundo y al hombre es como la condición de posibilidad para poder hablar del misterio de la libertad del hombre ante Dios en su realización existencial concreta en las condiciones de este mundo. Es por ser Dios el verdadero Señor libre y soberano de todo lo que hace por lo que puede hacer al hombre verdadero señor libre y responsable de la creación que él ha querido dejar en sus manos, tal como lo proclamaba la primera página de la Biblia: «Poblad la tierra y dominadla» (Gen 1,28). No es bajo el esquema de la necesidad como hay que pensar las relaciones entre Dios y el mundo, sino bajo el principio de la oferta en libertad de Dios, a la que corresponde la responsabilidad en libertad del hombre sobre el mundo ante Dios. Pero para ello es preciso reconocer en fe el misterio de la libertad gratuita de Dios, al que corresponde el misterio de la libertad y responsabilidad del hombre sobre el mundo de Dios. Esto no lo podía digerir el racionalismo, que, empecinado en sus razones necesarias y geométricas, eliminaba el misterio de la libertad gratuita de Dios y, por el mismo hecho, había de eliminar el misterio de la dignidad del hombre libre y responsable ante Dios. El Ser Necesario de los racionalistas lo podía explicar todo; pero, reducido a pura necesidad omnipotente, se haría pronto insoportable³³.

33. Aduciremos todavía una observación de J.M. ROVIRA I BELLOSO (*op. cit.*, p. 93): Característica del teísmo es concebir a Dios principalmente como Creador: como tal aparece gloriosamente sobre el universo creado, mejor diríamos, aislado, ya que el punto débil del teísmo es explicar las posibles relaciones del mundo y de los hombres con Dios. También E. FORMENT (*op. cit.*, p. 203) hace notar que Descartes «determina la esencia de Dios según la función de crear y conservar su mundo mecánico. En cambio, el Dios cristiano es un Dios creador, pero no por ser creador es Dios. Porque Dios ha creado sin necesidad, y no entra en su esencia el crear, sino el ser. Dios no existe para crear».

18

Pensar conjuntamente a Dios y el mundo

La disolución del racionalismo

No faltaron espíritus clarividentes que muy pronto vieron que el ideal racionalista de conocerlo todo por razones necesarias, claras y distintas podía ser una pretensión desmesurada en relación a la naturaleza y los límites de la razón humana. Es bien conocido que *B. Pascal* (1623-1662), en clara polémica con los cartesianos, afirmaba que hay «razones del corazón» que la mente geométrica nunca acabará de comprender. La expresión y, en general, la manera como Pascal presenta su argumentación apologetica a los hombres de su tiempo, podrían hacer pensar que se trata de una apelación únicamente sentimental, y en el fondo fideísta, al «Dios de los sentimientos», a la manera del pietismo posterior. Pero en realidad no habría comprendido nada de Pascal quien lo interpretara como un representante del puro irracionalismo religioso. Lo que quería decir aquel genio matemático (que dicen que fue capaz ya en su adolescencia de redescubrir por propia cuenta toda la geometría de Euclides) era que el hombre inteligente se ve obligado a admitir que hay más realidad y más compleja que la que se puede alcanzar directamente de manera clara y distinta y que la que se puede estructurar según razones necesarias;

«cosa no muy distinta de las críticas que hoy se dirigen a los excesos de la comprensión cientista del mundo y del hombre... Pascal

*tiene el papel oxigenador y revulsivo de recordar lo que el último Rahner está diciendo bellamente: que Dios es el misterio absoluto que hay que acoger con la inteligencia que ama y desea, no sólo con la inteligencia descriptiva que busca puras verdades de adecuación*¹.

Pascal representa, frente al optimismo racionalista ingenuo, la conciencia de los límites de la razón, que es tanto como decir la conciencia del Misterio de la realidad y de su sentido y fundamento último, que la razón explicativa ha de reconocer que la desbordan. La última dimensión de la realidad ya no es propiamente conocida, sino sólo reconocida como no-conocida. Es a partir de ésta, que podríamos denominar «*experiencia del misterio*» (a la que parece referirse Pascal en su *Memorial* del 23 de noviembre de 1654), como adquiere sentido un teísmo que quiere ser a la vez «razonable» y «creyente». De esta experiencia dio E. Tierno Galván, desde su confesado agnosticismo, la siguiente versión:

*«Pascal ha producido un nuevo modelo en la vida occidental: el del intelectual científico que no encuentra sentido al mundo si no es desde la fe ciega. No es propiamente un asceta o un místico; es un científico que hace de la experiencia religiosa personal una compensación a la absurdidad del mundo»*².

Resulta un poco extraño que quien es reconocido como un serio intelectual y un riguroso científico pueda abandonarse a una «experiencia religiosa personal» que es mera «compensación a la absurdidad del mundo». Me atrevería a decir que la experiencia de Pascal no es sólo una «experiencia religiosa personal» (con la connotación de que esta clase de experiencias son irracionales), sino que es al mismo tiempo una verdadera experiencia científica, y es la *experiencia de los límites de la ciencia y de la razón*. Y, precisamente porque Pascal es un verdadero científico que ha experimentado verdaderamente la inteligibilidad y el sentido de lo que la razón puede comprender, cree cosa razonable y «científica» no declarar que donde se termina mi comprensión ya no hay más que «el absurdo del mundo», sino que hay una inteligibilidad total y plena más allá de la que yo puedo alcanzar. Desde una inteligibilidad somera y parcial de lo que «*conozco*», me veo llevado a «*creer*» en la inteligibilidad plena y total. De lo contrario, aquella inteligibilidad sería sólo aparente y, en de-

finitiva, falsa: una vana pretensión de encubrir y disimular una realidad en el fondo absurda e ininteligible.

En una dirección semejante, también G.B. Vico (1668-1744) emprende una crítica a fondo del racionalismo. Según él, el criterio de la «idea clara y distinta» puede ser válido, en determinadas condiciones, como criterio *de certeza*, pero no se puede generalizar como criterio universal *de verdad y de realidad*. Más bien una idea clara y distinta ha de ser tenida como una idea sospechosa, ya que no tengo a priori ninguna garantía de que mi mente sea la medida adecuada para captar toda la realidad. Puedo sospechar que mi mente selecciona, filtra, organiza y manipula los datos de la realidad a fin de reducirla a «ideas claras y distintas». La misma ciencia matemática responde más a nuestra estructura mental que a la realidad de las cosas. De esta manera, Vico está ya anticipando la orientación que tomará la crítica kantiana del conocimiento. Por lo que respecta al conocimiento de Dios, Vico ha visto perfectamente el vicio de fondo del racionalismo: querer probar la existencia y la realidad de Dios a partir de mi idea de Dios equivale a ponerme a mí mismo por encima de Dios y constituirme en árbitro de lo que Dios ha de ser en sí mismo:

*«Hay que acusar de curiosidad impía a los que se esfuerzan por demostrar a priori la existencia de Dios óptimo y máximo. Esto equivale a constituirse en Dios de Dios y en negar el Dios que se dice buscar. En realidad, la luminosidad de la metafísica es absolutamente idéntica a la de la luz, a la que nosotros jamás vemos si no es en relación con las cosas opacas»*³.

Esta comparación de la luz nunca directamente vista, pero reconocida como condición de posibilidad para ver todo lo que vemos, resulta particularmente apta para intentar expresar lo que es nuestro acceso a Dios en fe: nunca directamente conocido, pero siempre dado para ser reconocido como condición de posibilidad de toda realidad y de toda verdad. No es que podamos alcanzar una «idea de Dios» a partir de la cual podamos deducir y garantizar todas las demás ideas, como querían los cartesianos. Es más bien al revés: a partir de las realidades finitas somos llevados a afirmar la última realidad fundante de todo, autointeligible sólo desde sí misma, aunque, precisamente por ello, ininteligible para nosotros.

1. J.M. ROVIRA I BELLOSO, *La Humanidad de Dios*, Salamanca 1986, p. 93.

2. Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna, Madrid 1964, p. 102.

3. G.B. VICO, *De antiquorum italorum sapientia* (ed. F. Nicolini) II, Bari 1914, p. 150.

El «teísmo moral» de Kant

La superación del racionalismo vino a través de la filosofía crítica de I. Kant (1724-1804), que inaugura una forma radicalmente nueva de plantear el problema de las relaciones entre conocimiento y realidad⁴. Ante el fracaso de la filosofía en su intento de establecer un sistema riguroso, indudable y universalmente aceptado de explicación de la realidad (en contraste con el éxito alcanzado en la misma época por las ciencias matemáticas y físicas en relación con sus objetos), Kant intentará determinar cuidadosamente las condiciones, posibilidades y límites que se dan en la manera humana de conocer; es decir, qué cosas podemos pretender conocer y qué cosas no podemos, y de qué manera lo podemos pretender. Su intuición fundamental, que para él fue un despertar del «sueño dogmático», es que el espíritu humano sólo puede pretender *conocer la realidad tal como ella la capta, la construye y la estructura* desde sus propios condicionamientos *a priori*, trascendentales (es decir, con los condicionamientos que vienen dados a todo espíritu humano por su misma estructura cognoscitiva, con sus posibilidades y sus limitaciones); pero no puede nunca pretender tener un conocimiento de la realidad tal como es en sí misma, antes o independientemente de la manipulación y estructuración a que inevitablemente está sometida desde el primer contacto cognoscitivo del sujeto con ella. La realidad en sí es siempre desconocida, siempre inasequible: es una incógnita, un «*ignotum x*». Lo cual supone el abandono de un presupuesto que había dominado todo el pensamiento filosófico desde Parménides, a saber, que en la «verdad» del conocimiento se expresa la «identidad entre el pensar y el ser», entre «la idea y la realidad». El «objeto» propio del conocimiento humano nunca es la realidad en sí, sino sólo la realidad tal como yo la puedo captar y estructurar; es decir, el espíritu construye lo que es propiamente «objeto» de su conocimiento. La verdad ya no puede ser entendida como adecuación entre el conocimiento y la realidad (que permanece inasequible), sino sólo como construcción correcta del objeto de conocimiento según los principios intrínsecos de la misma facultad cognoscitiva⁵.

4. De entre la inmensa bibliografía kantiana, recomendaríamos al lector que quiera introducirse en el pensamiento de Kant: M. GARCIA MORENTE, *La Filosofía de Kant*, Madrid 1961; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*, Barcelona 1986; J. GOMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1983.

5. El mismo Kant hace notar cómo su teoría general del conocimiento contempla el modelo de la matemática o de la física teórica, que son ciencias que alcanzan su verdad en la medida en que construyen rigurosamente sus propios objetos.

Es evidente que estos planteamientos —que Kant desarrolla de una manera minuciosa y analítica que aquí ya no podemos seguir— cuestionan la manera como el teísmo tradicional y el racionalismo pretendían acceder a la realidad de Dios. Es imposible acceder a Dios como Substancia Primera o Primera Causa... porque las categorías de «substancia», «causa», etc. son sólo categorías de nuestro entendimiento, bajo las cuales nosotros estructuramos la realidad, pero no son propiamente categorías de la realidad en sí. Kant admite ciertamente *la idea* de Dios como idea que unifica en síntesis suprema todas nuestras categorías e ideas, con las que pensamos la realidad; pero se trata sólo de una idea pura —*a priori*— de la razón: si de ninguna de nuestras ideas podemos decir que le corresponde en la realidad en sí, mucho menos de esta idea *a priori* de Dios.

Por esta razón, Kant rechaza la pretensión racionalista de llegar a afirmar la existencia de Dios a partir de su idea. La idea de Dios es una construcción de la razón pura. Y aunque yo tenga la idea de un Dios necesariamente existente, esta necesidad es sólo una necesidad ideal, no real; y por eso no implica la existencia real de Dios, sino sólo una existencia ideal de un Dios que incluye la idea —no la realidad— de la existencia necesaria.

La razón teórica o especulativa no puede decir nada, pues, sobre la existencia o inexistencia de la realidad de Dios; sólo habla de Dios como de una *pura idea suprema* estructuradora y sintetizadora de toda la realidad; es una idea funcional al servicio de nuestro pensamiento, no al servicio de nuestro conocimiento de la realidad; expresa una categoría del pensar, no una categoría del ser.

En una conocida página del Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* (1787), Kant explica que le «ha sido preciso anular el *saber* a fin de hacer un lugar *a la fe*». Kant está convencido de que la confusión de la metafísica clásica proviene de su pretensión de querer «saber» aquello que realmente no puede estar a su alcance: la realidad en sí en general, y en particular la realidad de Dios. Reencontramos así en Kant, de una forma muy peculiar, el tema tradicional de la incognoscibilidad esencial de Dios: el proceso del conocimiento humano es un proceso de delimitación y estructuración de datos de experiencia; conocer es delimitar en el espacio y en el tiempo, estructurar según las categorías del entendimiento, de substancia, accidente, unidad y pluralidad, causa y efecto... Pero Dios no es realmente delimitable o estructurable. Dios no puede ser «conocido» *de esta forma*. (Y Kant no cree posible ni válida ninguna otra forma de conocimiento). Si Dios fuera conocido de esta manera, lo habríamos reducido a un «objeto» más de nuestra experiencia, «construido» por nosotros como tal: querer «conocer» a Dios nos hace tropezar con la

antinomía —que Fichte después desarrollaría— de querer finitizar el infinito, hacer inmanente al trascendente, pensar el impensable⁶.

Desde luego, Kant piensa que, aunque no podemos «conocer» a Dios mediante la razón pura o especulativa, sí podemos «afirmar» la realidad de Dios como «postulado» de la «razón práctica». Si la función de la razón especulativa era estructurar en conocimiento los datos que recibimos de la experiencia mundana (por lo cual no podía decir nada de un Dios trascendente), la función de la razón práctica es garantizar el sentido de la acción moral y libre del hombre. El hombre no es sólo un ser que conoce o capta las realidades del mundo; es, además, un ser que actúa y que no puede dejar de querer actuar con sentido: tiene un «imperativo categórico» —es decir, absoluto, no condicionado— a «hacer el bien». Ahora bien, este imperativo quedaría frustrado, no tendría sentido, si la acción del hombre permaneciera limitada por las condiciones en que ha de actuar en este mundo, en el que la experiencia muestra que nunca alcanza el bien al que aspira. Dios y la vida futura son postulados para la plenitud de sentido —«la perfección», dice Kant— de la acción y la vida moral de los hombres.

No es éste el lugar de evaluar en detalle este planteamiento. Sólo subrayaré algunos aspectos que me parecen particularmente significativos. Es obvio que recurrir a esta «razón práctica» no es recurrir a otra vía de conocimiento distinta de la de la razón especulativa, que había quedado cerrada. La razón práctica no da «conocimiento» de Dios, sólo lo postula; y por eso decía Kant que había anulado el conocimiento «a fin de hacer lugar a la fe». Pero me parece que esto no implica que se trate sólo de una especie de opción ciega, puramente voluntarista o sentimental, de carácter arracional, cuando no irracional. La «razón práctica» es también una función de la razón humana: es

6. Desde la óptica epistemológica de Kant, su postura es imbatible, y seguramente no difiere demasiado de la tradición dionisiana o agustiniana: «si comprehendis, non est Deus» (S. AGUSTIN, *Sermón* 117, 3,5: PL 38,663). Otra cosa sería si uno negara a Kant el presupuesto de que no hay otra forma de conocimiento que el que proviene de la pura intuición sensible en el espacio y en el tiempo, y admite una verdadera intuición intelectual de la existencia finita y condicionada como tal, que implicaría una intuición de la exigencia de un principio de existencia infinita e incondicionada. Cf. J.D. COLLINS, *God in modern Philosophy*, Westport 1978, p. 186: «Una rigurosa inferencia sobre la verdad de la existencia de Dios no puede ser hecha desde un punto de partida fenoménico. Ha de empezar con el acto de existencia del ser finito y compuesto, a fin de descubrir las implicaciones causales que exigen afirmar la existencia del acto infinito de existir». Es en esta dirección en la que se movía el intento de superar la crítica kantiana desde el existencialismo tomista, elaborado por el P.J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la Metafísica*, Madrid 1958. Cf. también J. ALEU, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona 1970; E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, Barcelona 1986, pp. 234ss.

la razón, no en tanto que sistematizadora y constructora de una teoría del saber según unas categorías a priori (que nunca podrían abarcar la realidad de Dios), sino en tanto que reflexiona directamente sobre el sentido que el hombre experimenta que ha de dar a sus opciones libres y a su acción. El «imperativo categórico» a hacer el bien es para Kant un dato primario e inmediato; y es sobre este dato como la razón práctica reflexiona inmediatamente e intuye que este dato (la realidad del carácter moral de la acción humana) postula la realidad del bien supremo y absoluto, no conocido ni experimentado (y por eso no encuadrable en las categorías de la razón teórica), pero exigido por la realidad concreta y experimentada del ineludible carácter moral de toda acción humana.

Se ha discutido muchas veces si esta «exigencia» no ha de fundarse, en definitiva, sobre algún principio de la razón teórica, que sería, finalmente, el de la necesidad de dar «razón suficiente» de la acción moral; y en este sentido llevaría a una forma de «conocimiento» por el clásico principio de razón suficiente. Pienso que quizá Kant lo reconocería así, a condición de que se reconociera que el principio de razón suficiente no es un principio de validez general teórica y abstracta, sino que es intuido como elemento necesario en el mismo dinamismo concreto y existencial de la acción moral vivida como tal. Dicho con otras palabras: Dios no es postulado en virtud de unos principios generales de conocimiento, que quizá sólo serían aplicables al mundo de los conocimientos fenoménicos, sino en virtud de la intuición directa que el hombre tiene, en la misma acción moral concreta, de que esta acción le lleva a superarse, a salir de sí mismo y a orientarse hacia un absoluto que no conoce ni posee, pero que realmente le afecta y le solicita. Podríamos decir que Kant desconfiaba de la razón teórica, porque ésta nunca alcanza la realidad en sí, sino sólo la realidad filtrada y manipulada por los principios a priori de la razón; en cambio, parece admitir que la razón práctica toca directamente la misma realidad en sí de la acción moral humana, e intuye en ella sus últimas exigencias. Por eso Kant tiene cuidado en subrayar, en un escrito de 1791, que no se trata de un argumento con el que se pueda situar a Dios en el sistema de los conocimientos humanos, sino de un argumento *ad hominem* —quizá diríamos ahora «existencial»—, válido en la medida en que uno se compromete con el sentido absoluto de la propia acción moral. Es lo que ahora expresariamos diciendo que la afirmación de Dios nunca puede reducirse a una mera afirmación descriptiva o explicativa, sino que es siempre una afirmación autoimplicativa. Aquí es donde quizá más claramente aparece que Kant es iniciador de una nueva manera de enfocar la cuestión de Dios que supera radicalmente el racionalismo⁷.

7. Cf. el texto del *Preisschrift* de 1791 (*Schriften*, edición de la Academia, Berlín

El sistema de Kant ha sido objeto de interpretaciones y desarrollos diversos, cuyo valor puede ser distintamente estimado. Lo que no se puede negar es que ha marcado profundamente todo el pensamiento posterior. Por lo que toca al tema de este libro, quisiéramos subrayar lo siguiente: el kantismo recupera de una forma nueva el antiguo tema dionisiano de la esencial incognoscibilidad de Dios, superando definitivamente el supuesto (que desde Duns Escoto se había ido abriendo paso hasta el racionalismo) de que Dios podría ser conocido por conceptos propios y adecuados. De alguna manera podría decirse que se trata de una recuperación de lo que implicaba la teoría medieval de la analogía, que afirmaba que Dios sólo es conocido «en semejanza», pero no en su propia realidad en sí, y que es preciso siempre mantener la conciencia de que, cuando se aplican a Dios los conceptos de ser, substancia, causa, etc., no se utilizan estos conceptos ya en el mismo sentido que tienen aplicados a las realidades experimentales. La crítica kantiana de la razón teórica se convierte entonces en una especie de «teología negativa» contra la facilidad con que los racionalistas admitían una idea innata de Dios y sometían a Dios a razones necesarias de la razón teórica, como si realmente fuese un objeto más de esta razón. Al menos uno puede decir que Kant tiene un sentido de la trascendencia y del misterio de Dios que parecía haber desaparecido del pensamiento filosófico desde Descartes a Leibniz y Wolff.

Por otra parte, Kant, con su teísmo moral, inaugura lo que podríamos denominar el acceso existencial a Dios. Dios no aparece al término de un razonamiento teórico sobre la inteligibilidad del mundo, sino como exigencia de una opción existencial sobre el sentido y el valor absolutos de la existencia. Es verdad que este tema no acaba de ser desarrollado por Kant de una manera satisfactoria. La contraposición entre razón especulativa y razón práctica es forzada, y queda abierta la cuestión de si una verdadera intuición de la existencia como tal, con todas sus exigencias, no es ya la intuición primera de la razón especulativa en toda experiencia de la realidad, que reclamará la opción práctica absoluta a la hora de actuar. Por haber limitado todo cono-

1942, vol. XX, p. 305): «El orden moral es un argumento que prueba la existencia de Dios como realidad moral de una manera adecuada al ser del hombre en tanto que es práctico-moral, es decir, que ha de ser aceptada y puede fundar una teoría de lo suprasensible sólo como acceso práctico-dogmático al suprasensible. No se trata, pues, realmente de una prueba de su existencia *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*, es decir, por referencia al fin moral que se impone al hombre... Por tanto, el argumento moral podría denominarse un argumento *katà anthrōpon*, válido para todos los hombres en tanto que naturalezas racionales en general, y no sólo para tal o cual hombre que adopte una determinada manera de pensar. En este sentido se debería distinguir de un argumento teórico-dogmático *katà aletheian*, que afirma como verdadero más de lo que el hombre realmente conoce».

cimiento a la elaboración de lo que nos es dado en la percepción sensible, Kant tuvo que concluir que Dios de ninguna forma puede entrar en el campo del conocimiento. Pero podría decirse que, si hay una verdadera intuición de la existencia finita como tal en cualquier experiencia, Dios puede ser declarado como indirectamente «conocido» por la misma razón teórica que tiene esta intuición, en el sentido de que es conocido como «el más allá desconocido», pero necesario, de toda finitud y de todo límite. De esta manera se evitaría la radical separación —e incluso aparente discordancia— entre la razón especulativa y la razón práctica: es la misma razón especulativa la que capta la necesidad de trascendencia, aunque no la «conoce» en su realidad como tal, y por eso la razón práctica puede hacer una opción «razonable» en favor de la realidad del absoluto trascendente que garantice el sentido y el valor absoluto de su opción en la acción moral humana. Hay que reconocer, sin embargo, que Kant, acertadamente, puso todo el énfasis en el carácter existencial y autoimplicativo de la afirmación de Dios trascendente. El problema que pronto se presentará será el de mantener que esta autoimplicación no es meramente subjetiva y alienadora: un problema que habría sido más fácilmente resuelto si se hubiera admitido desde un principio que esta autoimplicación venía ya exigida por la primera intuición de la finitud real de la existencia, y no sólo por la finitud experimentada en la opción moral.

Quisiera subrayar todavía otro aspecto del pensamiento de Kant que, en expresión de Agnès Keller, inaugura una nueva época⁸: Kant ha puesto como fundamento de una exigencia moral autónoma y vinculante *la idea de humanidad*: uno tiene el *deber* de hacer aquello que puede convertirse en máxima de acción para *todos* los hombres en *toda* situación. La «humanidad», lo que es propio y conveniente para *todos* los hombres, se convierte así en un principio absoluto, y será retenido como tal en todo el pensamiento moderno, dando lugar a los desarrollos de Feuerbach y Marx acerca de la exigencia de mantenerse en una humanidad no alienada. La idea de humanidad como último objeto absoluto de la moralidad —es decir, *libremente* elegido y realizado— ¿es todavía compatible con la idea de Dios, que sería como otro absoluto regulador de la moral? Se insinúa aquí uno de los problemas más agudos del pensamiento moderno: el de la posible relación, o mutua exclusión, entre un *absoluto trascendente* —Dios— y un *absoluto inmanente* —la humanidad, con su libertad—: si Dios es Dios, el hombre no es hombre —no es libre, es sólo «cosa».

Kant no se lo plantea todavía así, pero intuye el problema cuando mantiene que Dios no es un principio moral regulador o guía de los

8. A. KELLER, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona 1984, pp. 74ss.

actos de la libertad, que él declara autónoma, sino sólo condición de posibilidad para que esta libertad pueda conseguir su sentido último, la plena realización del hombre que ella misma requiere. Pienso que este enfoque es en sí válido, y que es de lamentar que el pensamiento ulterior no desarrollara sus implicaciones: Dios no es un legislador moral extrínseco, a la manera de un déspota que haría automáticamente esclavos a sus súbditos; Dios ha de ser concebido como autor y fundamentador del hombre y de su libertad de tal manera que lo que Dios quiere del hombre coincida exactamente con lo que el hombre ha de querer —libre y autónomamente— para ser él mismo. Dios quiere que el hombre sea él mismo; y cuando el hombre quiere ser él mismo verdaderamente —como se dirá después, superando toda «alienación»—, quiere realmente lo que Dios quiere. Dicho de otra manera: el «absoluto trascendente» y el «absoluto immanente» no se contraponen ni se excluyen, sino que se implican. El hombre —imagen de Dios— puede decirse verdaderamente absoluto en este mundo: nada hay superior a él; pero lo es por comunicación, por don gratuito —de gracia libre, no de relación necesaria mecánica ni de imposición despótica— del único que es Absoluto por sí mismo. Gran parte de los tropiezos del pensamiento moderno sobre Dios provienen de no haber sabido comprender así que Dios, lejos de anular la autonomía humana, es el único que la puede fundamentar y consumir con sentido. Y pienso que Kant fue aquí más perspicaz que muchos de sus sucesores.

El idealismo: exaltación y desaparición de lo divino

Kant había mantenido que, aunque el conocimiento sea una construcción de la mente humana según principios *a priori*, esta construcción se origina en los datos de la experiencia sensible que nos viene a partir de «la cosa en sí», realidad nunca directamente conocida, pero necesariamente presupuesta como elemento determinante de nuestro conocimiento⁹. De otra suerte, la intuición humana sería totalmente creadora —como lo es la intuición divina— y se daría a sí misma su objeto, que sería así poseído de una manera absoluta, sin límites. La conciencia de la limitación y determinación del conocimiento humano hizo que Kant permaneciera fiel a la necesidad de la experiencia proveniente de «la cosa en sí», aunque ésta no fuese propiamente conocida.

Muy pronto se mostró la tendencia a prescindir de esta realidad postulada, pero desconocida: el yo pensante no sólo ofrecería los

principios de sistematización del conocimiento, sino la misma materia de sistematización. Se llega así a la afirmación del yo absoluto como sujeto del conocimiento absoluto, que caracteriza lo que se denomina «idealismo». Kant había pensado asegurar los criterios del buen uso de la razón determinando los límites de sus posibilidades; paradójicamente, sus sucesores, orgullosos de estas posibilidades, las absolutizaron. Este sería el camino que seguiría J.G. Fichte (1762-1814).

Se acostumbra a distinguir dos etapas en el pensamiento de Fichte, separadas por la controversia —que conmocionó a la Alemania de su tiempo— sobre su supuesto «ateísmo». Fichte comienza por rechazar el postulado kantiano de «la cosa en sí»; en consecuencia, no hay otro principio de conocimiento que el yo que se pone a sí mismo en el acto de conocer y que, por tanto, se ha de concebir como un «yo absoluto»: un yo que no se ha de entender como una «cosa», sino como pura acción o actuación; no se trata ya de un yo real e individual previo a su actuación (como pensaba Descartes con su *ego cogito*), sino que es la misma acción la que hace surgir el «yo», que no es otra cosa que acción una, real y libre en todos los «yos» particulares¹⁰. Se comprende que esta absolutización del yo, que desborda los planteamientos kantianos, pareciera acarrear inevitablemente la negación de la realidad de Dios, que ya no podía ser concebido como absoluto en sí, sino sólo en dependencia del único yo absoluto. En una obra de 1789, Fichte manifiesta cómo ha desbordado el teísmo moral de Kant: «Nuestro mundo no es más que el material sensibilizado de nuestro deber: he aquí lo que hay de auténticamente real en las cosas... La necesidad con que se nos impone la fe en la realidad del mundo es una necesidad moral... Esta es la fe verdadera, y no hay otra. Dios es este mismo orden moral viviente y actuante; no necesitamos ningún otro dios ni podemos concebir ningún otro»¹¹.

Fichte fue acusado de ateísmo y depuesto de su cátedra. De hecho, sin embargo, Fichte está convencido de que su filosofía conduce a la única verdadera religión, y se esfuerza en mostrarlo. El tema de Dios como verdadero absoluto ocupa en adelante el primer lugar de su pensamiento. Este se transforma en un idealismo metafísico o religioso que afirma que el absoluto sólo «aparece» o se entrevé como el más allá de todo pensamiento y de todo lenguaje posibles. En respuesta a la acusación de ateísmo, dice: «¿Hay que pensar a Dios?... ¿Hay que

10. Cf. E. COLOMER, *op. cit.* II, pp. 31ss.; R. VALLS PLANA, *La dialéctica, un debate histórico*, Barcelona 1981, pp. 69-74.

11. «Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo», en *Fichtes Werke* V, Berlín 1971, p. 185.

pensarlo conjuntamente con el mundo? Contesto: ni conjuntamente con el mundo ni distinto de él... más aún, no ha de ser pensado de forma alguna, porque eso es imposible»¹². Comentando estas palabras, E. Jünger hace notar que aquí Fichte sobrepasa a Kant: éste mantenía que Dios no podía ser «conocido» por los conceptos de la razón especulativa, pero admitía que podía ser de alguna manera «pensado» por la razón práctica como condición de posibilidad de la moral autónoma. En cambio, Fichte parece querer decir que ni tan sólo esto es posible, porque «todo pensar es esquematizar, construir, poner límites»¹³. «Desde el momento en que algo es captado o concebido, Dios deja de ser; cualquier pretendido concepto de Dios es necesariamente el concepto de un no-Dios, de un ídolo»¹⁴.

Fichte reencuentra así el principio clásico de la esencial incognoscibilidad de Dios; pero no puede dejar de afrontar la paradójica antinomia de afirmar con toda certeza que Dios es incognoscible. En todo caso, Fichte debería confesar que conoce esto de Dios: que lo conoce como el incognoscible, que lo piensa como el impensable. Desde luego, este tema clásico está a punto de entrar en desarrollos realmente nuevos. Tradicionalmente, la postulación de un Dios esencialmente incognoscible —Misterio Absoluto— colocaba al hombre en situación de expectación y búsqueda de la posible revelación del Misterio, aunque fuera a través de mediaciones inadecuadas, parciales y oscuras. Dios no podía ser visto ni concebido directamente, pero se creía poder llegar a saber algo de él «en espejo y en semejanza», a través de sus obras creadas o de su acción en el espíritu de los hombres. Pero Fichte, obsesionado por el concepto de Absoluto puro, perfecto, infinito, incondicionado, no puede admitir que Dios pueda comunicarse en y por mediaciones finitas.

Tocamos aquí el punto donde se hace patente la distancia entre el Absoluto de Fichte y el Dios de la tradición judeo-cristiana. Fichte declara que Dios es puro obrar infinito (parecidamente al concepto de *actus purissimus* de la tradición); pero por eso piensa que Dios sólo puede obrar infinitamente, que no se puede de ninguna manera comunicar en mediaciones finitas y a realidades finitas. Es un absoluto operativo y dinámico, pero con un dinamismo cerrado en su absolutez. El idealismo, obsesionado con la especulación sobre el concepto absoluto en sí mismo, ha perdido la referencia bíblica de la doctrina de

la creación y de la revelación, y ya no es capaz de «pensar a Dios conjuntamente con el mundo». Ya no es capaz de pensar a Dios como un Absoluto de comunicación libre, que no sólo se comunica en su Palabra esencial, perfecta, eterna y necesaria, sino que puede hacer libremente que esta Palabra resuene constituyendo realidades distintas de sí mismo —creadas, finitas— y comunicándose a ellas. El idealismo reclama un Absoluto totalmente incondicionado por su absolutez, cerrado sobre sí mismo, incommunicable. Al lado de este absoluto nada puede haber. Sólo cuando se habla —con la Biblia— de un absoluto de Palabra, de comunicación, de donación libre y gratuita, puede tener sentido «pensar al Absoluto conjuntamente con el mundo» y hablar de realidades mundanas y de libertad humana.

Cuando Fichte decía que era imposible pensar a Dios, lo hacía «en honor de Dios» y de su infinita trascendencia. Evidentemente, le dolía ser tachado de «ateo». Sin embargo, en su pensamiento late la raíz de todo el ateísmo moderno. «*Quae supra nos, nihil ad nos*». Nadie puede tener interés en un Dios que no puede ser pensado de ninguna manera, y nada cambiará si se le declara inexistente. Pronto dirá Feuerbach que, cuando pensamos a Dios, sólo pensamos al hombre proyectado al infinito. Y Nietzsche concluirá: «Dios ha muerto», ya que no le podemos ni pensar.

Fue G.W.F. Hegel (1770-1831) quien, recogiendo el desafío de Fichte, se dispuso a pensar conjuntamente a Dios y al mundo de una manera radical. En un escrito de 1803, titulado «*Creer y saber*», Hegel toma distancias ante la filosofía religiosa de la Ilustración: no le satisfacen ni el teísmo moral de Kant, ni el fideísmo sentimental de Jacobi (que será desarrollado por Schleiermacher), ni el agnosticismo trascendental de Fichte¹⁵. Estos autores, según Hegel, no consiguen superar el dualismo entre sujeto y objeto, entre finito e infinito. En adelante, Hegel postulará una forma de conocimiento absoluto que abraza la realidad total, desde el presupuesto de que «todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real»¹⁶. «La verdad es la totalidad», y la mente sólo alcanza la verdad cuando intenta captar la

12. *Fichtes Werke* V, p. 265. Cf. E. JÜNGER, *Dios, misterio del mundo*, Salamanca 1984, pp. 181ss.

13. *Fichtes Werke* V, p. 259.

14. *Ibid.*, p. 267; cf. también p. 187: «Vosotros sois finitos: ¿cómo podría lo finito captar y concebir lo infinito?».

15. «Según Kant, lo suprasensible no puede ser conocido por la razón; según Jacobi, la razón se avergüenza de hacer de pordiosero y no tiene pies ni manos para cavar: el hombre tendría sólo el sentimiento y la conciencia de desconocer lo que es verdadero, sólo conjeturas de lo verdadero en la razón, cosa puramente subjetiva e instintiva; según Fichte, Dios es algo inconcebible e impensable: el saber no sabe nada, excepto que no sabe nada, y ha de ir hacia la fe. Según todos ellos, el absoluto no puede estar en contra de la razón, pero tampoco está con ella: estaría por encima de ella»: *Glauben und Wissen* («*Werke*», ed. Larson-Hoffmeister, I, p. 280).

16. *Philosophie des Rechts* (ibid., VI, 14); *Enzyklopaedie* (ibid., V. 38).

totalidad en la que se resuelven las contradicciones entre sujeto y objeto, entre finito e infinito, con la percepción del movimiento dialéctico por el que el sujeto absoluto se pone a sí mismo como objeto, y el infinito pone la finitud, a fin de superarla y recobrase como infinito en la negación de la finitud¹⁷.

No nos compete aquí presentar el pensamiento de Hegel en toda su amplitud, profundidad y complejidad, que además puede ser objeto de interpretaciones muy diversas. Sólo sugeriré algunos de los aspectos de este pensamiento que, a mi entender, han afectado particularmente a la presentación moderna de la cuestión de Dios. Se trata de un sistema que quiere superar el dualismo tradicional: Dios en lo alto de los cielos, trascendente, inmutable, eterno infinito, y nuestro mundo temporal, mudable y cambiante, finito. Pero lo hace pensando de alguna manera la mutabilidad, temporalidad y finitud como realidades o momentos del mismo Dios. El Dios de Hegel es un Dios-proceso que se despliega en el mundo y en la historia: el mundo no puede decirse estrictamente «Dios» (y Hegel rechaza continuamente el reproche de panteísmo que se le hace), pero sí que es un momento del movimiento en que Dios toma conciencia de sí mismo, en un proceso de «vaciamiento» o «alienación» (*Entäusserung, Entfremdung*) de sí mismo. El mundo no es Dios, pero «sin el mundo Dios no es Dios»¹⁸. Hegel piensa superar así tanto la idea ilustrada de un Dios absolutamente trascendente (Supremo Arquitecto o Relojero) como la idea spinoziana de un Dios tan Absoluto que no deja lugar para la realidad del mundo, acabando en panteísmo acosmista. Hegel reprocha a Spinoza que se hubiera contentado con la concepción de Dios como «substancia» (concepción estática), sin pasar a concebirlo como «sujeto» dinámico que se realiza como «espíritu», saliendo de sí mismo para reencontrarse en autoconciencia de sí mismo. Dios es Dios —o, quizá mejor, deviene Dios— en el mundo, y el mundo es o deviene mundo en Dios.

El pensamiento hegeliano está lleno de referencias cristianas; más aún: parece que Hegel consideraba su sistema como la transposición

17. «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea descende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo... Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo»: *Fenomenología*, Prólogo (traducción de W. Roces, México 1966, p. 16).

18. *Philosophie der Religion*, I, 210.

filosófica definitiva de la verdadera religión cristiana¹⁹. Lo que el cristianismo había presentado como la manifestación histórica y libre de Dios, su «kenosis» y encarnación en Jesús de Nazaret, él lo presenta como la manifestación del proceso por el que el Absoluto sale de sí mismo «encarnándose» y «anonadándose» en lo finito, en el que toma plena conciencia de su realidad absoluta e infinita. La encarnación histórica de Cristo y su muerte y resurrección no son más que manifestación de la encarnación, muerte y resurrección que se realizan siempre y en todas partes, y no sólo en un lugar y un tiempo concretos. La vida de Dios consiste en este encarnarse, morir y recobrase del Absoluto en la realidad mundana²⁰. En este sentido, Hegel habla, con el lenguaje de un himno luterano, de «la muerte de Dios» y del «Viernes Santo especulativo», del que el Viernes Santo histórico sería sólo expresión o representación: «La religión de los tiempos nuevos descansa en el sentimiento de que Dios mismo ha muerto, cosa que, desde un punto de vista en cierta manera empírico, se refleja ya en las expresiones de Pascal: “la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme”»²¹.

Por supuesto, entre Pascal —que expresaba el cristianismo tradicional— y Hegel hay una diferencia radical. En Pascal, Dios «se perdía» en el mundo como consecuencia del acto libre, gratuito y amoroso de la encarnación, que presuponia el acto igualmente libre, gratuito y amoroso de la creación del mundo como realidad verdaderamente distinta de sí mismo. Pero en Hegel, decidido a no contentarse con menos que la ciencia absoluta y necesaria de una realidad global igualmente absoluta y necesaria, no parece existir lugar para una verdadera gratuidad amorosa —no necesaria. Es cierto que Hegel habla todavía de una «absoluta libertad» de Dios, pero ésta parece considerarse como una mera ausencia de condicionamientos extrínsecos que no supera la necesidad interna del proceso por el que el infinito sólo «llega a su esencia suprema» y a la autoconciencia de sí

19. Sobre el cristianismo como sustrato del pensamiento hegeliano, cf. H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona 1970, con copiosa bibliografía; X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes* II, París 1986, pp. 126ss. y 379ss.

20. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* («Werke» XI); traducción de J. Gaos: *Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires 1946, p. 638: «Cristo ha resumido en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu, una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para existir como espíritu o para convertirse en hijo de Dios...».

21. *Glauben und Wissen* («Werke» I, p. 232), con el texto de Pascal citado en francés y subrayado por el propio Hegel. Sobre el «Viernes santo especulativo», *ibid.*, pp. 345-346.

en lo finito. Así lo expresa al final de la *Fenomenología*, hablando de «la religión revelada».

«La esencia absoluta, que existe como una autoconciencia real y efectiva, parece que sea bajada de su simplicidad eterna, aunque de hecho ha alcanzado con esto solo su esencia suprema... Por consiguiente, aquello que es ínfimo es a la vez aquello que es supremo. Aquello que es revelado, que sale completamente a la superficie, es, en esto precisamente, aquello que es más profundo»²².

En la tradición cristiana, Dios es Dios en la medida en que se da una verdadera alteridad entre Dios y su creación libre y gratuita; y ésta es la condición para que Dios pueda históricamente —libre y gratuitamente— «encarnarse», es decir, hacer suya propia la alteridad finita humana. Sólo así permanece Dios verdadero «Dios y Señor» «trascendente», que puede hacerse «inmanente» al mundo finito, porque tiene una Palabra interna y eterna que puede comunicarse realmente a la finitud y a la temporalidad. En cambio, en el pensamiento hegeliano, si el Absoluto sólo «alcanza su esencia suprema» en tanto que «desciende» en lo finito, desaparece la verdadera alteridad entre el Absoluto y lo finito y, como decía Barth, el Absoluto deja de ser «Dios y Señor» para convertirse sólo en el polo necesario de contraposición de lo finito. Podríamos decir que Hegel ciertamente va más allá del monismo de la substancia absoluta spinoziana, que sólo admite «modos» de manifestación, y reconoce una verdadera diferenciación dialéctica entre finito e infinito en el seno del mismo y único absoluto; pero no llega a admitir verdadera alteridad. Para Hegel, lo finito es sólo un momento de la autoposición del infinito; pronto vendrá Feuerbach a decir que el infinito es sólo un momento de la autoposición de lo finito.

El intento de «pensar conjuntamente a Dios y el mundo» puede hacerse por caminos extremos diferentes, que un excelente conocedor de Hegel entre nosotros ha caracterizado así:

«Hegel pensaba siempre que Eckart tenía razón cuando decía que el hombre no puede ser sin Dios, pero Dios tampoco puede ser sin el hombre. Los teólogos cristianos se resisten a aceptar que la encarnación de Dios, su vida, muerte y resurrección en el seno de la historia humana signifiquen una determinación real de la divinidad. En estas teologías, preocupadas sobre todo por la absoluta trascendencia de Dios (teologías de la fe, diría Hegel), toda la historia, incluso religiosa,

ocurre en el hombre y en el mundo; a la divinidad no le pasa nada. Ciertamente debemos dejar constancia de que la concepción de Hegel es inconciliable con estas teologías...»²³.

La incompatibilidad con estas teologías es innegable. Pero me veo precisado a subrayar que, entre una teología en la que la encarnación de Dios es «una determinación real» necesaria de la divinidad y una teología en la que «a la divinidad no le ocurre nada», hay lugar para una teología en la que la historia humana y la encarnación es una real determinación libre y gratuita de la divinidad; y ésta es la única teología verdaderamente cristiana (a pesar de que muchos teólogos cristianos se detuvieran en la tesis, más helénica que bíblica, de la inmutabilidad e impasibilidad de Dios y propusieran soluciones confusas)²⁴; me atrevo a afirmar que ésta es la única teología que permite «pensar conjuntamente a Dios y el mundo», dejando que Dios sea Dios y Señor, que el mundo sea mundo y que el hombre sea libre y responsable ante Dios en relación con el mundo.

Dios, proyección alienadora del hombre

El pensamiento hegeliano quedó abierto a desarrollos diversos; el que seguramente marcó de una manera más decisiva toda la época subsiguiente, especialmente por lo que se refiere a la crítica de la religión, es el de la llamada «izquierda hegeliana». Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue, dentro de esta corriente, quien tuvo mayor influencia, ya que formuló con peculiar vigor y nitidez una radical crítica de la religión que repercutiría en el ateísmo de Marx, Nietzsche, Freud y muchos otros²⁵.

23. R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona 1979, pp. 281-282.

24. El cristianismo, si asume las ideas de la inmutabilidad e impasibilidad del Absoluto, corre el riesgo de perder el concepto bíblico de Dios como amor y la realidad de la encarnación, en la que verdaderamente Dios «deviene» hombre. La teología clásica adoptó diferentes maneras de evitar esta dificultad, algunas de las cuales se consideraron inaceptables, como la adopcionista o la arriana, que salvan la impasibilidad de Dios al precio de negar la verdadera encarnación de Dios en Cristo. La teología moderna se ha ocupado también de esta cuestión fundamental: véase una presentación de diferentes planteamientos en mi artículo «La inmutabilidad de Dios a examen», en *Actualidad Bibliográfica* 27 (1977), pp. 11-136.

25. Para una primera aproximación a Feuerbach, podemos sugerir: H. KÜNG, ¿Existe Dios?, Madrid 1979, pp. 269ss.; M. CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975; G. AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona 1980. Estas obras contienen amplias referencias bibliográficas. En cuanto a traducciones, son accesibles, en cas-

Se ha dicho muchas veces que lo que hace Feuerbach es como darle la vuelta al hegelianismo, poniéndolo cabeza abajo. Según Hegel, el Absoluto toma conciencia de sí mismo en la conciencia finita del hombre. Feuerbach dirá que es el hombre el que llega a la plena conciencia de sí mismo proyectándose en el infinito. Un texto de Hegel nos ayudará a ver cómo se ha realizado este vuelco:

«Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo; este saberse a sí mismo es, además, su autoconciencia en el hombre y en el saber que el hombre tiene de Dios, un saber que progresa hasta el saberse del hombre en Dios»²⁶.

Esta concepción, que propone una referencia recíproca entre la conciencia de Dios y la conciencia del hombre, queda desde el principio abierta a la posibilidad de una reducción antropológica: mientras Hegel quiere subrayar que es Dios quien toma conciencia de sí mismo en el hombre, Feuerbach dirá que es el hombre el que toma conciencia de sí mismo en Dios. Si Dios no es Dios más que en la medida en que el hombre llega a saber de él, uno puede concluir que Dios no es más que la última profundidad de la conciencia humana; es el hombre, la conciencia humana, la que hace que Dios sea Dios²⁷.

Feuerbach ha comprendido que el intento hegeliano de «pensar a Dios conjuntamente con el mundo», haciendo del mundo un momento de la autoposición de Dios, lleva inexorablemente a negar a Dios como Dios, es decir, como realidad Absoluta, autónoma y libre: Dios queda reducido a una función del mundo. En un texto notable, Feuerbach ha señalado exactamente, a la vez, qué es lo que distingue a la «teología» de Hegel de la teología tradicional y qué es lo que distingue su «teología» de la de Hegel:

«Los filósofos y teólogos anteriores (a Hegel) pensaban el ser verdadero, lo divino, como un ser liberado, desvinculado por naturaleza y per se de la sensibilidad y de la materia... En este ser-libre ponían la beatitud del ser divino, en este hacer-se libre la virtud del ser humano. En cambio, Hegel hizo de esta actividad subjetiva la autoactividad del ser divino. Dios mismo ha de someterse a este trabajo, y se ha de conquistar con la virtud, como los héroes del paga-

tellano: *La esencia del cristianismo* (traducción de J.L. Iglesias y excelente introducción de M. Xauflaire), Salamanca 1975; en catalán: *Manifestos antropològics*, a cura de G. Amengual, Barcelona 1984. Comentario crítico: C. FABRO, Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, Madrid 1977.

26. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopaedie*, n. 564.

27. Cf. E. COLOMER, *op. cit.* II, pp. 390-391.

nismo, su divinidad... La tan ponderada identidad especulativa del espíritu y la materia, del infinito y lo finito, de lo divino y de lo humano, no es más que la desgraciada contradicción de la edad moderna... en su cumbre más alta, la cumbre de la metafísica. En la filosofía de Hegel esta contradicción está escondida y oscurecida, haciendo de la negación de Dios, del ateísmo, una determinación objetiva de Dios... El Dios que hay que restaurar desde su negación no es un Dios verdadero, sino más bien un Dios contradictorio consigo mismo, un Dios ateo»²⁸.

Cuando se niega la concepción tradicional de un Dios verdaderamente trascendente y libre respecto al mundo, Dios deja de ser Dios, y sólo queda el camino del ateísmo. Este es el camino que seguirá Feuerbach al propugnar una verdadera «religión del ateísmo». La religión del Absoluto e infinito, que sólo puede ponerse a sí mismo en la negación de sí mismo y en lo finito, es una contradicción: un Absoluto infinito de esta guisa ya no es ni absoluto ni infinito. El Espíritu Absoluto no puede existir en sí mismo como tal, dirá Feuerbach. Es preciso volver del revés el planteamiento y, en vez de partir del Espíritu Absoluto, partir del espíritu real, concreto y determinado —el hombre—, el único que existe en sí mismo, y captar que es este espíritu real y existente en sí mismo quien pone *idealmente* al infinito en la realización de sí mismo. El sistema de Feuerbach se presentará, frente al idealismo hegeliano, como un sistema realista que quiere partir de la realidad concreta del hombre tal como se experimenta a sí mismo, no de la idea absoluta; y este realismo será el que le hará tan atractivo y característico de la época moderna. La idea es producida por el hombre, no el hombre por la idea: «lo verdadero es el hombre, no la verdad abstracta; es en la vida, no en el pensamiento que permanece en el papel, donde halla su existencia plena y adecuada»²⁹. Desde aquí opera Feuerbach su radical «reducción antropológica» de Dios y de la religión:

28. «Principios de la filosofía del futuro, n. 21», en *Manifestos antropològics*, pp. 173-175.

29. Prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843). En la citada traducción castellana de J.L. Iglesias, p. 37. Cf. también «Principios de la filosofía del futuro, n. 51», en *Manifestos antropològics*, p. 210: «La nueva filosofía tiene como principio suyo de conocimiento, como propio sujeto, no el yo, no el espíritu absoluto, que sería abstracto; en resumen, no tiene la razón en abstracto, sino la esencia real y total del hombre. El hombre piensa, no el yo, no la razón... Por tanto, si la antigua filosofía decía: "Sólo lo racional es lo verdadero y lo real", pues sólo lo humano es racional, el hombre es la medida de la razón». Esta decisión inicial de considerar «sólo lo humano (como) lo verdadero y lo real» contiene ya toda la crítica de la religión de Feuerbach y de todo el pensamiento posterior, en tanto que afectado por aquel principio. La realidad que Dios pueda tener será sólo una realidad humana, configurada por el hombre como realidad primordial y «medida» de todo.

«El objeto del hombre es su misma esencia objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que el hombre vale, eso es lo que vale su Dios, no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre... Lo que es Dios para el hombre es su espíritu, su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, esto es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en tanto que expresado...»³⁰.

De esta manera comienza Feuerbach su *Esencia del Cristianismo*, introduciendo un tema que no hará más que repetirse en todo el libro con innumerables variantes y desarrollos. Uno de los más significativos es el de la «alienación». Hegel había expresado que el Absoluto «se aliena» en lo finito. Feuerbach dirá que es el espíritu del hombre el que «se aliena» en lo infinito, considerándolo como una realidad extraña, cuando en verdad es su realidad más propia. Es el mismo espíritu humano el que tiene una dimensión y una capacidad de proyección infinita. La inautenticidad de la religión viene del hecho de que el hombre proyecta esta dimensión propia como una realidad «ajena», «extraña» y autónoma, y se considera dependiente de ella:

«La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo»³¹.

La consecuencia de esta «alienación» es que puede llegar a anular la verdadera realidad autónoma del hombre. Aparece así uno de los temas más queridos por todo el ateísmo moderno: en la medida en que Dios es Dios, el hombre deja de ser hombre:

«Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada; por lo tanto, no puede actuar por sí mismo; todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad... Dios es el único ser que actúa y obra por sí mismo;... actúa en mí, conmigo, por mí, sobre mí, para mí, el principio de mi salvación, de mis buenas acciones y opiniones..., éste es el acto de fuerza de atracción religiosa»³².

Hay en Feuerbach una oposición radical y exclusiva entre la afirmación de la realidad de Dios y la afirmación del hombre, que perdurará en todo el ateísmo humanista contemporáneo. M. Cabada Castro ha recogido numerosos textos en este sentido³³. Sólo aduciré uno muy significativo:

«Lo que se atribuye a Dios es negado al hombre, y al revés, lo que es dado al hombre se sustrae a Dios. Cuanto menos es Dios, más es el hombre; cuanto menos es el hombre, más es Dios. Por tanto, si quieres tener a Dios, has de renunciar al hombre; y si quieres tener al hombre, has de renunciar a Dios; de otro modo, no tienes ni al uno ni al otro. La nada del hombre es el presupuesto del ser de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre; adorar a Dios significa despreciar al hombre; alabar a Dios significa blasfemar del hombre. La gloria de Dios se fundamenta sólo en la bajeza del hombre; la felicidad divina, en la miseria humana; la sabiduría divina, en la locura humana; el poder divino, en la debilidad humana»³⁴.

Como se puede ver, lo que Feuerbach ha hecho es transferir a la esencia del hombre el carácter absoluto que Hegel había atribuido al Sujeto infinito: una vez más, resulta imposible «pensar conjuntamente a Dios y el mundo», y esta vez, a fin de pensar el mundo como absoluto en el hombre, se niega la verdadera realidad de Dios. Pero, en realidad, el ateísmo humanista de Feuerbach —y el de sus innumerables seguidores— sólo va contra el «teísmo» de la Ilustración que culmina en Hegel, no contra el teísmo bíblico y cristiano. No es la Biblia, sino Hegel, quien ha contrapuesto dialécticamente Dios al mundo como el Absoluto y lo relativo, como afirmación y negación, comportando una relación de incompatibilidad recíproca y de rivalidad. La Biblia, al hablar de un creador libre de la criatura, no hace de ésta lo contrario de Dios o la negación de Dios, sino la comunicación de sus perfecciones en un modo distinto y finito de existencia. Entonces Dios no se afirma en la negación de sí mismo, sino en el acto de comunicación gratuita y libre de la existencia finita, que no sustrae nada a su propia existencia, ni tampoco le añade nada que no sea ya suyo, sino que sólo le manifiesta en la finitud. Ni tampoco la criatura puede pretender afirmarse en la negación de Dios, sino sólo en la acogida libre y amorosa del ser que le es verdaderamente dado, con su propia autonomía y responsabilidad, ciertamente derivada y limitada, pero no por eso irreal o sólo imaginaria. Sólo dentro de esta

30. *La esencia del cristianismo*, cit., p. 62.

31. *Ibid.*, p. 63.

32. *Ibid.*, p. 77.

33. *El humanismo premarxista de Feuerbach*, cit., pp. 55ss.

34. L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* VII, Stuttgart 1959⁹, p. 32. Cf. VII, pp. 298, 316, 322, etc.

concepción se puede «pensar conjuntamente a Dios y el mundo»: *éste es el único teísmo defendible*; y es al lado de esta forma de teísmo bíblico donde aparecen como desviaciones imposibles, ya sea la doctrina del Absoluto de Hegel, que no puede dar razón del mundo más que como negación contradictoria del mismo absoluto, ya sea la doctrina de Feuerbach y sus seguidores humanistas, que hace del hombre un absoluto en clara contradicción con la constante experiencia que el hombre tiene de su finitud y relatividad esenciales.

En un intento de superar esta obvia dificultad que subraya la innegable experiencia de finitud del hombre frente a la pretensión de absolutéz e infinitud, Feuerbach recurrirá al concepto de «género» humano: no es en el individuo como tal, sino en el «género» (*Gattung*), donde se realiza la infinitud:

«Nos sentimos limitados e imperfectos... cuando comparamos aquello que somos con aquello que podríamos ser y quizás en otras circunstancias realmente seríamos. Pero nos sentimos limitados no sólo moralmente; nos sentimos limitados incluso sensiblemente, espacialmente y temporalmente; nosotros, estos individuos, estamos sólo en este lugar determinado, en este tiempo limitado y miserable. Ahora bien, ¿dónde nos podríamos liberar de este sentimiento de limitación si no es en el pensamiento del género ilimitado, esto es, en el pensamiento de otros hombres, de otros lugares, de otros tiempos más felices? Por tanto, quien no pone el género en lugar de la divinidad deja un vacío en el individuo que se llenará necesariamente otra vez con la representación de un Dios, es decir, de la esencia personificada del género. Sólo el género está en condiciones de suprimir y a la vez reemplazar la divinidad, la religión»³⁵.

A mi entender, este fragmento revela inmediatamente la radical insuficiencia e incoherencia del ateísmo humanista de Feuerbach. Nadie puede negar que el hombre individual y concreto —que Feuerbach había declarado el único real, frente al Espíritu Absoluto de Hegel—, a pesar de sus ansias de infinito, se experimenta constantemente finito y limitado; la salida, la «liberación» de esto sólo puede hallarse «en el pensamiento —subrayo yo— del género ilimitado, esto es, en el pensamiento —id.— de otros hombres, otros lugares, otros tiempos

más felices». Se nos dice que el «vacío del individuo», con su experiencia real y concreta de finitud —y a la vez con su anhelo de infinitud—, ya no se ha de llenar con el pensamiento ilusorio y alienante de un Dios infinito; se ha de llenar sólo con «el pensamiento del género ilimitado». Pero uno ha de preguntar inmediatamente: ¿no será este pensamiento igualmente ilusorio y alienante? Máxime cuando Feuerbach mantiene constantemente que, cuando habla de «género», no habla de una esencia absoluta y abstracta del hombre —para no recaer en el denigrado idealismo hegeliano—, sino sólo de la comunidad concreta que es la suma de todos los individuos. ¿Es que una suma de individuos finitos y limitados puede dar algo realmente infinito e ilimitado?

El optimismo humanista de Feuerbach esconde una radical inconsistencia: para evitar que el hombre, en su anhelo infinito, se aliene en la realidad de un Dios efectivamente infinito, se le impone que se aliene en un concepto de «género humano» que resulta al menos tan ilusorio como el denigrado concepto de Dios. El mismo Marx, tan positivista y realista, seguirá fiel a esta inconsistencia de su maestro Feuerbach. Cuando se descubra tal inconsistencia, se verá que no queda lugar para esta forma de humanismo optimista: sólo quedará lugar ya para un humanismo radicalmente pesimista, que se expresará en el espanto de Nietzsche al comprobar que «Dios ha muerto» y que con él se han perdido todos los puntos de referencia, y abocará en el humanismo del absurdo, que constata que el hombre, que no puede dejar de anhelar el infinito, no puede de ninguna manera alcanzarlo.

Hay que reconocer a Feuerbach su acierto en afirmar que es la indigencia humana el lugar donde en la Modernidad —y seguramente en todos los tiempos— ha de aparecer la presencia de Dios. Pero se deja llevar del prejuicio idealista de que esta indigencia era en realidad sólo aparente e ilusoria, y que en realidad el hombre —si no el individuo, al menos la especie— era algo verdaderamente absoluto, ilimitado, infinito, medida de todas las cosas. Pero la conciencia experimental de la limitación humana y de su anhelo de infinito nos lleva a considerar al hombre como un ser *realmente* finito e indigente, y al mismo tiempo *realmente* abierto al infinito, y nos obliga a preguntarnos por el fundamento *real* —y no meramente ilusorio— de este ser indigente y de su anhelo de superación de su indigencia. Si el hombre se experimenta realmente contingente e indigente, reconoce con esto mismo que no tiene en sí mismo su razón de ser ni la capacidad de saciar su indigencia. Una indigencia *real* que reclama ser plenificada, reclama una plenitud igualmente *real* que la pueda plenificar. Si el Absoluto que el hombre anhela es sólo ilusorio o imaginario, el hombre no se realizará jamás si no es ilusoriamente o imaginariamente: per-

35. *Manifestos antropològics*, pp. 227-228. Sobre el «género» en el pensamiento de Feuerbach, cf. M. CABADA CASTRO, *op. cit.*, pp. 29ss., que comenta diversos textos, por ejemplo: «Lo que el hombre imagina como Dios no es más que la representación que el individuo humano hace de su género. Dios... no es más que el compendio o la síntesis de las cualidades del género humano, distribuidas entre los hombres y realizables a lo largo de la historia universal» (*Sämtliche Werke* II, p. 259).

manecerá un ser esencialmente frustrado. La única alternativa —que Feuerbach acaricia constantemente— sería considerar al hombre como un ser plenamente autosuficiente en sí mismo y desde sí mismo; pero entonces no se explica por qué se experimenta como indigente y contingente y por qué proyecta fuera de sí mismo lo que ya tendría en sí mismo.

Una versión moderna de la postura de Feuerbach ha proclamado gráficamente que «la existencia de la sed no puede probar la existencia de la fuente». Pero, si se piensa detenidamente, no costará mucho ver que aquí hay una falacia: si yo me experimento realmente como un ser que tiene sed y que no puede existir sin agua, he de concluir que existe el agua, que es condición de posibilidad de mi ser y sin la cual yo no existiría. En este caso puede suceder que, desgraciadamente, no encuentre el agua —la fuente— a mano, pero entonces dejaré de existir y moriré de sed. Es contradictorio y absurdo que exista algo que necesite agua y que no exista el agua. Se podría intentar replicar que el hombre no es un ser que realmente necesite el infinito, o que realmente anhele el infinito: su sed de infinito sería sólo imaginaria. Pero el mismo Feuerbach vio que esta sed de infinito es algo que pertenece a la experiencia inmediata del hombre y constituye lo que le distingue realmente de los animales, como lo declara al principio mismo de la *Esencia del Cristianismo*:

*«La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento ni, por supuesto, conciencia de un ser infinito, pues la limitación del ser implica la limitación de la conciencia...»*³⁶

Feuerbach no piensa, pues, que la sed de infinito del hombre sea sólo imaginaria; al contrario: piensa que constituye su propia esencia; pero piensa igualmente que la esencia del hombre, porque desea el infinito, es ella misma infinita, como si la apertura intencional o tendencial a lo infinito implicara ya la realidad de la infinitud. ¿Por qué la esencia humana, si es realmente infinita, anhela todavía el infinito como «extraño» y no poseído? No es lícito responder que el individuo no posee todavía la infinitud plena, que pertenece a la especie como tal; la especie formada de individuos finitos e indigentes es ella

misma finita e indigente. Esta especie absoluta e infinita sí que es una mera proyección ilusoria del individuo finito.

En realidad, el hombre se experimenta a la vez como *realmente* finito e indigente y como realmente y tendencialmente abierto a lo infinito y absoluto; y es así como ha de descubrir su relación esencial con el infinito real, que es condición de posibilidad de realización de su esencia. No es por el hecho de objetivar el infinito y «extrañarse» o «alienarse» de él como el hombre niega su propia esencia, sino al revés: por el hecho de no querer relacionarse con el infinito, verdaderamente trascendente y «ajeno», pero verdaderamente implicado en el hombre como su objeto último intencional, y por eso mismo como su primer principio y fundamento. El hombre concreto, siempre realmente finito e indigente y siempre realmente encarado intencionalmente hacia el infinito, es un ser cuya esencia sólo se realiza en relación real con el infinito real que, a la vez, lo posibilita y lo desborda siempre.

La parte de razón que hay que dar a Feuerbach es que ha expresado lo que ya Pascal había intuido cuando decía que «el hombre supera infinitamente al hombre». Pero esto sólo puede ser cierto si se admite que el hombre entra en una relación dialéctica con el infinito real y auténtico capaz de levantar al hombre de su finitud experimentada. Si el infinito es sólo una ilusión, la posibilidad de superar la finitud humana es también sólo ilusoria, y el hombre es el más desgraciado —y el más contradictorio— de los seres. La esencia del hombre no sería —como quería Feuerbach— realmente infinita, sino sólo deseosa de un infinito que nunca podría alcanzar.

* * *

La crítica religiosa de Feuerbach representa un punto final en el desarrollo del pensamiento subjetivista moderno que arranca con Descartes. Y, a la vez, representa el comienzo de una nueva forma de mentalidad atea que se ha extendido en formas diversas hasta nuestros días. Acabaremos este capítulo con una breve presentación sintética de uno y otro aspecto.

Desde el momento en que Descartes decidió no admitir más que lo que quedara garantizado a partir de su famoso «*cogito*», no quedaba ya otro camino que el de tener que admitir que Dios no es más que un producto del yo pensante. El yo pensante puede tener una cierta *idea* de Dios o de la perfección infinita, y puede ciertamente atribuir *idealmente* a esta idea la existencia. Pero no podrá salir ya del mundo ideal del yo. A partir de Descartes, ya sólo se podrá afirmar que existe el yo con todas sus ideas, la suprema de las cuales será la de un Dios idealmente existente, como lo mostrará lúcidamente la crítica kantiana

36. *La esencia del cristianismo*, cit., p. 52.

y lo predicará con fervor casi fanático la nueva «religión humanista» y atea de Feuerbach.

El Dios del racionalismo, de Malebranche, de Leibniz y de Wolff, será sólo, como denuncia constantemente Feuerbach, un Dios en el que el yo proyecta en el infinito sus propias ideas de bondad, de causalidad, de orden y de justicia; un Dios necesario sometido a las razones necesarias de la razón humana. Es en realidad el «Dios tapagujeros» de la razón, que cumple todas las funciones que ha de cumplir para que la razón pueda explicarlo todo. Es un Dios que la razón humana coloca como una necesidad de sí misma, como la pieza suprema que le permite la plena inteligibilidad del universo, y que por eso parece presentarse más bien como una pieza inmanente del mundo, causa real y única de todo, a través del «ocasionalismo» o de la «armonía preestablecida» de las aparentes causas empíricas.

Kant reconoce que un Dios concebido dentro de estas coordenadas es sólo una necesidad de la razón humana, y en este sentido anticipa ya el punto medular de la crítica religiosa de Feuerbach: se trata de un Dios «proyectado» como idea suprema que permite a la razón teórica relacionar y unificar todas las ideas que ella misma ha ido construyendo según sus propias leyes a partir de la sensibilidad empírica. Kant intenta, sin embargo, llegar a la afirmación de Dios como exigencia última del dinamismo moral del hombre. Dios no sería propiamente «conocido», sino sólo «postulado» a fin de que este dinamismo, considerado como un dato absoluto, inmediato e irrenunciable de la conciencia —el famoso «imperativo categórico»— no quede sin sentido. Ahora bien, al no poder decir nada «teóricamente» sobre Dios que no sea a partir de la conciencia moral del hombre, Kant tiende, de hecho, a identificar a Dios con el objeto no teórico, pero sí práctico, de la misma conciencia moral. Queda así abierto el camino a la crítica de Feuerbach, que considera que Dios es «la ley personificada de la moralidad, la esencia moral del hombre concebida como esencia absoluta»³⁷.

El idealismo intentará superar el yo empírico cartesiano y el yo trascendental kantiano con el yo sujeto absoluto, que toma conciencia en la negación dialéctica y necesaria de sí mismo. Ya hemos indicado de qué forma pretende Feuerbach que este idealismo ha de ser invertido

37. *Sämtliche Werke* II, p. 57. Hablo conscientemente de una «tendencia» del pensamiento kantiano a la que cedieron algunos de sus epígonos. No creo que el mismo Kant identificara a Dios con el objeto de la conciencia moral, sino que lo postulaba como garante verdaderamente trascendente del sentido de la moralidad; si es así, el «teísmo moral» de Kant queda fuera de la crítica de Feuerbach.

por completo: la dialéctica no ha de comenzar por la *idea* absoluta, sino por la *realidad concreta* absoluta que es el hombre, que de hecho se niega a sí mismo en la medida en que pone fuera y por encima de sí mismo la idea de un Dios absoluto.

Si Feuerbach representa así un punto final del pensamiento subjetivo moderno, representa también, como decíamos, un comienzo de una nueva etapa negadora de todo absoluto que no sea el hombre mismo. No nos entretendremos en explicarlo, porque se ha explicado ya muchas veces³⁸. Los grandes representantes del ateísmo moderno no hacen sino desarrollar caminos que parten de Feuerbach. *K. Marx* se reconoce deudor de Feuerbach; sólo que el sujeto que se aliena en Dios no es ni el sujeto individual ni el sujeto genérico concebido en sí mismo, sino los hombres en tanto que sometidos a condiciones sociales históricas concretas, principalmente las condiciones económicas derivadas de unas relaciones de producción explotadoras. Es así como la religión se manifiesta como «opio del pueblo», «expresión de la miseria de la humanidad».

F. Nietzsche, por su parte, declarará que «Dios ha muerto» y que sólo resta el hombre abandonado a sí mismo en su «voluntad de poder». En este sentido, el hombre es el absoluto: un absoluto sin ningún punto de referencia, sin valores ni paradigmas, sin más razón ni verdad que lo que es y lo que determina ser, dinamismo vital del cual no se puede ya pretender dar razón que no sea la voluntad de vivir.

Finalmente, *S. Freud* llevará al campo de la psicología profunda la crítica religiosa de Feuerbach: la religión es «una ilusión», un producto segregado por el hombre a fin de apaciguar su angustia y satisfacer su necesidad de protección. Dios-Padre es el fantasma del hombre-niño que no se atreve a afrontar la realidad, o que busca refugio en su sentimiento de culpa. La religión es una neurosis infantil que impide crecer al hombre en una vida adulta y autónoma.

Notemos que estos desarrollos ya no tienen el tono optimista de la antropología de Feuerbach. El hombre ya no es la «esencia infinita» que proyecta en el cielo su propia infinitud indubitada. El hombre

38. Cf. la obra monumental de diversos autores, en 5 volúmenes, *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971. Para una presentación reciente, sintética y asequible, A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre*, Santander 1986. También, J. LACROIX, *El sentido del ateísmo moderno*, Barcelona 1964; C. TRESMONTANT, *Los problemas del ateísmo*, Barcelona 1974; J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973.

experimenta la angustia de su finitud; la «ilusión» y la «alienación» ya no consisten en imaginar fuera lo que el hombre tendría dentro de sí mismo, sino simplemente la de imaginar lo que no está en ninguna parte. El hombre se halla pobre, solo, finito, mortal, aplastado. No es raro que finalmente este ateísmo adoptara la forma del existencialismo de la angustia y del absurdo.

VI

Creer... todavía

«Si oyeráis su Voz...»

Este libro ha querido ser como una exploración, desde una óptica cristiana, acerca de las posibilidades de hablar de Dios con sentido y, yendo más a lo hondo, acerca de las posibilidades de creer en un Dios que no sea simplemente una construcción absurda o una ilusión alienante. Pienso que esta tarea es hoy particularmente necesaria y urgente. La palabra «Dios» se ha convertido quizás en la palabra más polisémica y equívoca del lenguaje humano. Casi podríamos decir que hay tantos «dioses» como personas que hablan de Dios, ya sea para afirmarlo, para negarlo, para adorarlo o para denigrarlo. No tiene hoy ningún sentido preguntar a alguien si cree o no cree en Dios, si antes no se ha procurado clarificar de alguna manera qué es lo que se sobreentiende con esta palabra. Muchos que se profesan ateos rechazan con toda razón al Dios que les ofreció una formación religiosa inepta o contrahecha, o el que intuyen que cultivan ciertos ambientes religiosos descarriados. Igualmente, muchos que se profesan creyentes y piadosos tal vez no pasan de creer en un ídolo ficticio e inconsistente, bajo la figura de un Ser Todopoderoso alienante, ilusorio y, en el fondo, imposible.

El intento de este libro ha sido el de instituir como un proceso de identificación de Dios tal como se revela en el cristianismo, con la esperanza de que el Dios que aparece en la más genuina tradición cristiana pueda aparecer no sólo como un Dios en el que uno puede creer razonablemente, sino como el que ofrece la única opción capaz de dar verdaderamente sentido a la existencia humana. Reconozco que

se trata de una tarea ambiciosa, que seguramente no he sido capaz de llevar a término más que de una forma muy limitada. Me daría por satisfecho si, al menos, hubiera sido capaz de sugerir al lector algunos como indicadores de caminos por los que él mismo pudiera llegar a alcanzar su propia identificación de Dios a partir de lo que el mismo Dios nos revela de sí según la tradición cristiana. En definitiva, creer en Dios será siempre el acto más personal que hombre alguno pueda hacer, puesto que se trata de la adhesión total de la persona a la realidad misma de Dios, que —como he tenido ocasión de subrayar tantas veces— está siempre más allá de todos los conceptos, palabras o imágenes que sobre él podamos presentar, siendo siempre sólo sugerida «en semejanza», acompañada de la viva conciencia de que en ella «es aún mayor la desemejanza».

Hemos de notar, una vez más, la situación de paradoja en que nos hallamos, al tener que identificar al que es propia y estrictamente inidentificable. Sólo nos queda el recurso de intentar identificarlo suficientemente de una manera como indirecta y negativa: deslindando al Dios que se nos revela en el cristianismo de otros «dioses» que han pretendido ocupar su lugar en nuestra historia religiosa y que a la larga se han mostrado ídolos vanos en los que nadie puede razonablemente creer ni confiar. Se habrá podido observar que en nuestra aproximación hemos seguido como un doble movimiento: en un primer momento, más positivo, hemos buscado en la Biblia —Antiguo y Nuevo Testamentos— y en la tradición cristiana los rasgos bajo los que Dios mismo se presenta, como autoidentificándose para nosotros, por más que no lleguemos a una comprensión plena, adecuada y exhaustiva de su realidad como es en sí, con su infinitud e inefabilidad. En un segundo momento hemos procurado descubrir las diversas maneras en que la que podríamos llamar «imagen bíblico-cristiana» de Dios se ha ido desfigurando o desdibujando en la conciencia moderna, hasta presentarse en una forma irreconocible e inaceptable. Nuestro presupuesto es que sólo es posible creer verdaderamente en Dios en la medida en que consigamos recuperar la peculiar identificación de Dios que él mismo nos ofrece.

El cristianismo nos lleva a reconocer a Dios como principio absoluto de ser y de sentido, fundamento y fin último de todo: realidad absolutamente primera, gratuita, incondicionada, que es lo que es por sí mismo y de sí mismo. Este Dios, plenamente autosuficiente en sí mismo, es capaz de crear lo distinto de sí por pura y gratuita voluntad de comunicar realidad y sentido a lo distinto de sí, en amor gratuito, desinteresado, incondicionado, que libremente pone en marcha un designio de relación y de comunión con lo que él crea.

Esta concepción bíblica de un Dios libremente creador excluye toda idea de confusión o identificación entre Dios y el mundo, a la

manera de los sistemas panteísticos de tipo cósmico, acosmista o dialéctico. Dios es incondicionado y trascendente al mundo; y el mundo, como realidad libremente puesta por Dios, no puede ser concebido como una manifestación necesaria del mismo Dios, como otro nombre de una ineluctable necesidad cósmica o metafísica, cosa que excluiría poder hablar todavía de responsabilidad del hombre ante Dios y de religión, y que dejaría al mundo abandonado a su fatalismo, condenando al hombre a la resignación.

La tradición bíblico-cristiana declara que el hombre es creado como «imagen de Dios» en el mundo, con libertad y responsabilidad reales, aunque limitadas, ante Dios sobre el uso que haga de las demás realidades creadas y sobre el sentido que dé a su propia vida. Esta concepción se abre a la posibilidad de una relación del hombre con Dios, en la medida en que queda constituido como co-realizador libre con él acerca del sentido que puedan tener el mundo y la historia mundana. Esto es lo que sugiere la idea de que Dios ofrece al hombre una «alianza» en orden a realizar con él un designio sobre el mundo, en el que el hombre es interpelado a hacerse «aliado» de Dios, con verdadera posibilidad de rechazar la oferta (pecado).

Dios aparece, pues, no sólo como causa primera o primer motor de un cosmos necesario, sino, sobre todo, como interpelación absoluta a la libertad humana creadora de sentido en el mundo. La suprema dignidad del hombre como imagen de Dios se manifiesta en su responsabilidad ante Dios y con Dios en la disposición de la realidad mundana. Es así como surge la historia humana, que es la historia de la aceptación o del rechazo —de la gracia y del pecado— de la tarea que Dios ha confiado al hombre en el mundo. Y surge también la «historia de la salvación» como historia de la fidelidad de Dios a su designio originario sobre el mundo y sobre el hombre, sin dejar de respetar la libertad y la responsabilidad humanas. Una historia en la que Dios está continuamente interpelando, ofreciendo, corrigiendo y estimulando de mil maneras a los hombres, y que tiene su punto culminante en la historia de Jesús de Nazaret, presencia de la Palabra personal y propia de Dios mismo en la historia humana y en forma humana, suprema interpelación desde la solidaridad con los hombres, hecha con tal respeto a su libertad que éstos podrán llevar a aquel Jesús hasta la muerte, como rechazo de su oferta. Pero ni la muerte de Jesús podrá matar el amor de Dios que en él se manifestaba y la fidelidad de Dios a su designio originario. Jesús vive, y su oferta sigue viva en la continuada efusión de su Espíritu, capaz de transformar a los hombres que se dejan conducir por él, restaurando su condición de imagen de Dios y de hijos suyos.

Concebir así la relación entre Dios, por un lado, y el mundo y el hombre, por otro, implica atenerse a una determinada idea de Dios

(y también del mundo y del hombre) que, desgraciadamente, la conciencia occidental no ha sido siempre capaz de mantener de manera coherente. Si Dios es creador, principio total y gratuito de todo, habrá que mantener que Dios es ciertamente incondicionado y absoluto; pero no un absoluto de pura y simple autoidentidad, como ineluctable y eternamente involucionado y cerrado sobre sí, en estéril autoposesión de sí, incapaz de comunicación y de comunión. Dios es un absoluto de vida, eterna autocomunicación de vida y de amor en sí mismo, y a la vez incondicionada libertad para abrirse, para comunicarse a lo distinto de sí, que él pone radicalmente como objeto de su comunicación y de su amor. La doctrina bíblica de la creación del hombre como imagen de Dios, destinado a entrar en relación con él como hijo, implica que Dios, siendo en sí mismo eterna y necesaria autocomunicación y autodonación de amor, puede ser también principio libre e incondicionado de ser y de vida fuera de sí, quedando así constituida como obra libre de Dios la realidad creada. El misterio escondido de la vida trinitaria divina se nos entreabre cuando, a través de la autocomunicación de la Palabra de Dios hecha realidad humana en Jesús (encarnación) y a través de la efusión y acción temporal de su Espíritu, aparece como un resquicio de la suprema luz inefable que nos deja entrever la riqueza insondable de la vida de aquel absoluto que, siendo plenamente autosuficiente en sí, es a la vez libre para comunicar vida fuera de sí y para amarla incondicionadamente.

Paralelamente, el mundo no ha de ser concebido sólo como el gran mecanismo de relojería construido por el Gran Relojero, que no tendría ya más que seguir dándole cuerda para que funcionase a la perfección. La Biblia presenta el mundo como el marco o ámbito en el que el hombre tiene la posibilidad de realizarse individual y comunitariamente, ejercitando sus capacidades de crear sentido en la realización de su existencia mundana. El hombre resulta ser así como co-creador con Dios en el mundo.

Entonces el hombre no es ni una pura pieza de un universo mecánico, ni una brizna juguete de una fatalidad inexorable, ni una marioneta de un Dios que le impondría caprichosamente una ley moral que lo convertiría en mero esclavo. Muy al contrario, es llamado a ser «persona», responsable de sí mismo ante Dios, invitado a establecer una relación libre y amorosa con él en aquella creación de sentido, por don del mismo Dios, pero con real autonomía en su quehacer mundano. Por eso describíamos al Dios de la Biblia como un «Dios de personas» y no sólo de cosas; un Dios responsable que tiene su gozo en establecer una relación con hombres responsables. En este sentido podemos hablar de un Dios «personal», sin implicarlo en los límites e imperfecciones propios de nuestra finitud; un Dios que nos

interpela a ser «personas» ante él para con los demás hombres, a los que hemos de respetar como «personas», y en el uso de las realidades mundanas, que no tiene otra ley que la de servir a nuestra personalización.

Este peculiar Dios de la tradición bíblico-cristiana no es, pues, simplemente el Dios que podría aparecer al término de un argumento metafísico sobre el Absoluto, o de un argumento cosmológico sobre el movimiento o el orden del universo, ni siquiera de un argumento sobre el último fundamento de la ley moral. No quisiera afirmar que tales formas de argumentar no tengan absolutamente ningún interés o valor; pero tiendo a pensar que no pueden acabar llevándonos a creer en un Dios que verdaderamente sea Dios y que al mismo tiempo deje lugar para que el mundo sea mundo y el hombre sea hombre. Pienso que, si hemos de mantener a la vez todo esto (cosa que considero de todo punto necesaria para creer razonable y responsablemente), tendremos que renunciar a querer «demostrar» o «deducir» un Dios que resultaría ser sólo una necesidad del mundo o del hombre, para atrevernos a *afirmar en fe* a Dios como realidad primera, absolutamente gratuita e incondicionada, que es más y está más allá que todas *nuestras* necesidades metafísicas, cosmológicas, lógicas o morales, por más que *también* y efectivamente haya de responder a nuestras auténticas necesidades, del orden que sean.

La afirmación de Dios se juega en delicado terreno que ha de ser cuidadosamente acotado; de lo contrario, vamos abocados a perder la auténtica pista de Dios. Se trata de un terreno que ha de dejar fuera igualmente el puro fideísmo irracional, el puro racionalismo y el puro subjetivismo. Ni hay que afirmar al Dios trascendente con una trascendencia tal que ya no le permitiera tener ninguna relación con nuestro mundo y con nuestra existencia mundana (lo que convertiría nuestra afirmación en opción ciega e irracional), ni hemos de afirmarlo tampoco como mero tapaagujeros de nuestras necesidades e indigencias intelectuales, existenciales o morales (cosa que convertiría a Dios en mera «función» del mundo o del hombre, excluyendo su verdadera gratitud, trascendencia y soberanía).

La contingencia e indigencia humana o mundana *puede* ciertamente ser lugar de acceso a Dios, pero a condición de que a partir de esta contingencia o indigencia se descubra una *oferta libre y gratuita* de Dios (es decir, que no se reduzca Dios a mera pieza necesaria para sustentar aquella indigencia), a la que corresponda una capacidad del hombre para aceptar aquella oferta de una manera igualmente libre y gratuita, con una disposición de fe-confianza que no nazca de un puro voluntarismo irracional, sino de la constatación por parte del hombre de hallarse ante el que lo rebasa como el absolutamente inexplicable

inefable. En este sentido, la teología más clásica decía que la fe es siempre un don gratuito de Dios (no la conclusión necesaria de una demostración apodíctica), del que Dios ha de tener la iniciativa; y también que, de parte del hombre, el acto de fe es un acto libre, sin que ello implique que sea un acto irracional. Esto es lo que queremos indicar en este ensayo cuando adoptamos la simbólica de «la voz», que tiene sus raíces en la Biblia. Dios se nos da a conocer como una voz que resuena ciertamente en nosotros y que nosotros podemos oír, pero que viene de fuera y en cierta manera nos saca fuera de nosotros mismos y nos lleva a acoger en fe al Otro que nos sobrepasa totalmente, pero que se nos ofrece como el fundamento más hondo de nuestro ser y como promesa del sentido más pleno de nuestras vidas.

Si logramos ponernos en la adecuada actitud de escucha, que surge del reconocimiento de que nosotros no lo somos todo ni lo determinamos todo, es decir, en una actitud de apertura al que es más que nosotros y que todo lo que inmediatamente podemos percibir, reconoceremos que Dios no es *sólo* aquello con lo que podríamos intentar dar ilusorias respuestas a nuestras necesidades y preguntas concretas (Feuerbach, Freud), que finalmente nos dominaría, nos alienaría y nos aplastaría hasta no dejarnos ser verdaderamente hombres libres y responsables (Nietzsche, Marx, Sartre). Es verdad que los hombres siempre tendemos a estas formas de reducción de Dios, hecho ídolo a la medida de nuestra razón o de nuestros deseos. Pero por eso la Biblia clama constantemente contra los que se hacen ídolos a la medida de sus intereses. El Dios de la Biblia no es el que viene a colmar las expectativas o deseos de los hombres, sino que, por el contrario, es el que viene a sacar a los hombres de sus expectativas y de sus intereses estrechos. Habiendo hecho al hombre a imagen suya, el Dios de la Biblia ofrece al hombre la posibilidad de ser, también a imagen suya, verdadero creador de novedad y de sentido en este mundo, responsable de sí mismo —como individuo y como comunidad humana— y del mundo que Dios pone en sus manos. Tener fe en Dios consiste en reconocer esa oferta que nos viene de fuera, que no es otra que la propuesta de permanecer siempre abiertos a superarnos, a ser cada vez más hombres y personas plenamente responsables en las circunstancias siempre nuevas que nos va ofreciendo nuestro propio ser en el mundo y la historia que entre todos hacemos. Y todo ello con la promesa de tener siempre a Dios con nosotros y con la garantía de indefectible fidelidad y amor al hombre, al que él quiere llevar hasta la comunión con su propia vida, más allá de los límites de su existencia temporal.

Esto es lo que la Biblia nos quiere indicar cuando nos presenta a Dios hablando desde la nube en la cumbre de la montaña santa,

interpelando a los hombres a hacer con él un pacto eterno: «Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo». Esta oferta es firme e indefectible. Aunque los hombres la rechacen o se olviden de ella, Dios no la retirará nunca ni se olvidará jamás de ella. Al contrario, ratificando que «su amor por nosotros es firme, y su fidelidad dura por siempre» (Ps 117,2), Dios renueva constantemente su oferta y su promesa, mostrando su voluntad de llevarla a buen término, a pesar de la ceguera y de la resistencia de los hombres ante ella. En la realización de este pacto de comunión de los hombres con Dios, que los saca de sus egoísmos cerrados y los lleva a una exigencia de comunión de los hombres entre sí en convivencia justa y fraterna ante Dios, podríamos decir que se está jugando nada menos que el honor de Dios, el éxito o el fracaso de su gran aventura creadora. De este éxito o fracaso depende que «su nombre sea santificado» o, por el contrario, «sea blasfemado» y maldecido. Por eso vuelve Dios una y otra vez con su propuesta y no deja de hacer sentir su voz, que, lejos de ser una mera voz humana que el hombre haría resonar en su interior y proyectaría al infinito, es una voz que saca siempre a los hombres de su cerrazón egoísta y de sus intereses mezquinos. Hasta que finalmente venga su propia y personal Palabra, Jesús, Palabra de Dios en forma humana, que con su muerte y resurrección dará garantía —de una manera ciertamente admirable y extraña— de la incondicional solidaridad de Dios con los hombres y de su voluntad de dar sentido a la obra de la creación, por encima de la malicia, la mezquindad o la torpeza humanas.

Un pasaje del Deuteronomio expresa, tal vez mejor que ningún otro, lo que constituye la relación del hombre con Dios. El autor evoca la gran teofanía del monte Horeb:

«Acuérdate del día en que estuviste delante de Yahvé, tu Dios, en el Horeb... Os acercasteis y os quedasteis al pie de la montaña, y la montaña ardía en llamas... Entonces Yahvé os habló de en medio del fuego. Vosotros oísteis el sonido de sus palabras, pero no visteis figura alguna: sólo una voz. Y Yahvé promulgó su pacto con vosotros, mandando que lo guardaseis...» (Dt 4,10ss.).

Dios es como una voz sin figura: no alcanzamos de él un conocimiento directo, posesivo, con conceptos, imágenes o formas propias, porque no cabe en palabra o imagen humana. Dios no es lo máximo que nosotros podemos concebir o proyectar, sino el que nos interpela desde más allá de nosotros, voz realmente infinita desde la nube inasequible. Nos interpela a «ser su pueblo», a ser hombres en comunión, en libre y responsable fraternidad, observando su pacto, que es todo oferta gratuita suya y todo tarea y exigencia de respon-

sabilidad para nuestra libertad. Es así, reconociendo esta voz del Infinito incognoscible que no deja nunca de resonar, como podemos llegar a conocer lo que verdaderamente somos nosotros: llamados a ser —por don de Dios, pero con responsabilidad nuestra— «pueblo de Dios», libres «hijos suyos», no esclavos de un mundo fatal o absurdo o —lo que es peor— esclavos unos de otros.

El último libro de la Biblia no dirá todavía otra cosa, con suprema insistencia:

*«Tú dices: soy rico, alcancé bienes y nada me falta.
Pero no sabes que eres desgraciado...
Yo amonesto, para educarles, a aquellos que amo.
Despierta, pues, y cambia tu conducta.
Mira que estoy a la puerta y llamo:
Si alguien oye mi voz y me abre la puerta,
entraré en su casa,
y haré festín con él, y él conmigo»
(Apoc 3,17-20).*

No me queda más que decir con el salmista:

«¡Ojalá que hoy oyerais su voz!» (Ps 95,7)¹.

1. Algunas de las sugerencias que he presentado en este capítulo acerca de la realidad de Dios, más allá de nuestras proyecciones ilusorias, las he desarrollado también en mi trabajo «El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres», incluido en la obra en colaboración *El secuestro de la verdad*, Santander 1986. Sobre Dios como exigencia de fraternidad y de justicia interhumana, puede verse mi trabajo «El ídolo y la voz», en la obra, asimismo colectiva, *La justicia que brota de la fe*, Santander 1982.