

FACTORES CULTURALES Y FACTORES FILOSOFICOS EN LA RENOVACION DEL TRATADO DE DIOS

I

DE LA «AETERNI PATRIS» A LA «SAPIENTIA CHRISTIANA»

Desde la publicación de la encíclica «Aeterni Patris» de León XIII (1879) a la promulgación de la Constitución apostólica «Sapientia christiana» (1979) transcurren cien años¹.

Ambos documentos difieren entre sí. El primero impulsa sobre todo el cultivo de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Se vio acompañado de la solicitud de León XIII, quien estimuló otras muchas actividades orientadas hacia el mismo objetivo: pensemos en las grandes figuras de esta época del Colegio Romano, en la obra del cardenal Mercier en Lovaina, en la edición «leonina» de las obras del Angélico...

El objetivo de la «Sapientia christiana» es más amplio: culminar la reorganización de los estudios eclesiásticos promovida por el concilio Vaticano II. Por ello se ocupa también del estudio de la filosofía. Este es pues un aspecto común a ambos documentos que nos permite compararlos entre sí. Al hacerlo, tomaremos mayor conciencia del talante con que la Iglesia desea hoy relacionarse con el mundo.

Consideraremos el papel que la Iglesia asigna a la filosofía en la reflexión teológica, para referir después tales observaciones al tratado teológico de Dios.

* * *

¹ LEO PP. XIII, *Epistola Encyclica Aeterni Patris Unigenitus Filius*, ASS 12 (1879) 97-115; JOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica «Sapientia christiana» De studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis*, AAS 71 (1979) 469 ss.

Gracias a León XIII el pensamiento católico cobra nueva confianza en sí mismo. La Iglesia se ve invitada a extraer del seno de su propia tradición la riqueza intelectual que le permitirá afirmarse con serenidad y explorar su propia verdad sin quedar a merced de filosofías extrañas. La gran beneficiaria de este impulso será la filosofía de Santo Tomás, que se recomienda estudiar en sus propias fuentes²; todavía la «Deus scientiarum Dominus» de Pío XI la erigirá en criterio de juicio sobre los demás sistemas filosóficos³.

Pese a todos estos aspectos positivos, la «Aeterni Patris» no establece el diálogo de la Iglesia con la modernidad, ni invita al mismo. Aun reconociendo la aportación de los nuevos descubrimientos filosóficos, subraya el recelo ante filosofías elaboradas fuera del recinto de la fe, y pone en guardia ante una multiplicación excesiva de pareceres sobre los problemas humanos más importantes⁴. El gran cambio de perspectivas sobreviene con el concilio Vaticano II.

Según la «Aeterni Patris», la filosofía prepara el camino de la fe porque conduce a la aceptación de verdades naturales especialmente conexas con la revelación; estructura orgánicamente el estudio de los misterios, y contribuye en cuanto es posible a su inteligencia; asume, finalmente, la defensa de la revelación, al refutar las falacias que la ponen en entredicho⁵.

En cambio, para el Vaticano II la filosofía conduce ante todo a un conocimiento sólido y coherente de la realidad, de la mentalidad de la época actual y de los verdaderos problemas de la vida. A todo esto puede contribuir el carácter plural de la filosofía moderna, que se reconoce ahora de manera más positiva⁶.

La teología dogmática ha de continuar profundizando los misterios de la salvación y descubriendo la interna conexión entre ellos. Pero se subraya además la necesidad de iluminar los problemas humanos con la revelación; la importancia de aplicar las verdades eternas de la fe a la condición cambiante de la vida; la «manera apropiada» en que se debe comunicar la verdad a los contemporáneos⁷. No cabe duda de que la filosofía ha de desempeñar una importante misión en esta tarea.

² *Aeterni Patris...*, 114.

³ Pius PP. XI, *Constitutio apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum, Deus scientiarum Dominus*, AAS 23 (1931) 241-262, esp. 253.

⁴ *Aeterni Patris...*, 111-112.

⁵ *Ibid.*, 99-102.

⁶ Concilio Vaticano II, Decreto «*Optatam totius*» sobre la formación sacerdotal, n. 15.

⁷ *Ibid.*, n. 17.

Estas orientaciones de la «*Optatam totius*» sobre la formación sacerdotal se sitúan en el ámbito más amplio del diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo, del que se ocupó tan significativamente la «*Gaudium et Spes*». Esta Constitución advierte que los teólogos han de profundizar la revelación «sin perder contacto con su tiempo»; deben tener en cuenta la sensibilidad de los hombres de la época para presentarles la doctrina de una manera adaptada que haga posible su aceptación gustosa⁸.

El Vaticano II mantiene discretamente la recomendación de estudiar la filosofía teniendo como base «el patrimonio filosófico de perenne validez»⁹; la conexión de los misterios revelados entre sí ha de realizarse «bajo el magisterio de Santo Tomás»¹⁰. Procuraremos no considerar estas afirmaciones como simplemente residuales y con poca vigencia antes de examinar serenamente la cuestión.

La «*Sapientia christiana*», documento más operativo que doctrinal, ha de ponerse en práctica teniendo en cuenta las orientaciones del Concilio. Destaquemos la insistencia en la categoría de *cultura*, descrita en el proemio como «sistema de pensar, criterios de juicio y normas de actuación». En la configuración de la cultura confluyen elementos de muy diversa índole, que abarcan más que la filosofía en sentido estricto, y que se interpenetran vitalmente. Cabe una distinción entre categorías filosóficas y culturales, que habrá que precisar más abajo.

Notemos ya desde ahora que el hombre es al mismo tiempo sujeto y producto de la cultura. Sólo el hombre concreto, culturalmente situado, es el interlocutor del teólogo y el destinatario del mensaje revelado.

* * *

Concretemos el objeto de nuestro trabajo. A los quince años de la clausura del Vaticano II:

1. ¿Qué categorías conceptuales se han empleado, de hecho, en la renovación del tratado de Dios?
2. ¿Se trata de categorías culturales, más bien que de categorías propias de un sistema filosófico?

⁸ *Gaudium et Spes*, n. 62.

⁹ *Optatam totius*, n. 15.

¹⁰ *Ibid.*, n. 16.

3. El Vaticano II asigna a la teología la doble tarea de profundizar la revelación sin perder la sintonía con los hombres de nuestro tiempo. ¿Han sido aptas tales categorías para cumplir esta doble tarea?

4. Si la teología ha asumido categorías del pensamiento moderno, ¿qué vigencia conserva la filosofía de Santo Tomás en la actualidad?

II

NUEVAS CATEGORÍAS EN EL TRATADO DE DIOS

A) LA INCORPORACIÓN DE CATEGORÍAS PERSONALISTAS

Hasta los años del Vaticano II, los manuales utilizados en la enseñanza del tratado de Dios poseen un marchamo objetivista. Se proponen decir quién es Dios, o más exactamente cómo es Dios¹¹. Se articulan según la ordenación de la «Summa theologiae» de Santo Tomás, que no es raro se utilizase directamente como libro de texto.

Aun hoy día no hemos llegado a una nueva presentación del tratado, cuajada en una síntesis suficientemente aceptada. Durante los últimos años han proliferado los trabajos de carácter metodológico¹²,

¹¹ Entre estos manuales citemos algunos de los más empleados: L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino. Commentarium in Primam partem S. Thomae* (a principios de siglo había conocido ya varias ediciones, y conozco otra realizada en Roma en 1957); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore, Commentarium in S. th. S. Thomae* (I, qq. 27-119); Ch. PESCH, *Praelectiones dogmaticae, II De Deo uno secundum naturam, trino secundum personas*, Friburgi, 1925⁶; J. M. PICCIRELLI, *De Deo Uno et Trino. Disputationes theologicae in I^{am} partem D. Thomae QQ II-XLIII*, Neapoli 1902. Todavía la exposición de J. M. DALMAU en su obra conjunta con S. VERGES, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, tiene un claro porte escolástico.

¹² He aquí algunos de estos trabajos metodológicos entre los que nos parecen más importantes: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *I teologi del Dio Vivo. La trattazione teologica di Dio oggi II Congresso Nazionale Firenze. Gennaio 1968*, Milano 1968 (notar especialmente los trabajos de G. COLOMBO, F. FESTORAZZI, C. VAGAGOGINI, L. SARTORI); F. BOURASSA, *Sur le traité de la Trinité*, Gregorianum 47 (1966) 254-285; A. GESCHÉ, *Dieu de la révélation et de la philosophie*, Rev Theol Louvain 3 (1972) 249-283; *Topiques de la question de Dieu*, *ibid.*, 5 (1974) 301-325; *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, Eph Theol Lov LI (1975) 5-34; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969; J. A. LÓPEZ CASUSO, *Situación actual de la teología trinitaria*, en *El misterio trinitario a la luz del Vaticano II*, Salamanca 1967, 45-80; F. MARINELLI, *Estado actual del tratado «De Trinitate» en*

y en la segunda mitad de la década de los sesenta el debate sobre Dios ocupó el centro de la atención teológica¹³. Se trata de una renovación más postulada que conseguida, del tratado de Dios; sigue habiendo aportaciones de gran interés¹⁴.

La renovación no se centra en saber cosas acerca de Dios; trata más bien de presentarlo de manera que responda a las necesidades transracionales de la persona destinataria de la revelación. Trata también de tener en cuenta al hombre situado en la historia, y sujeto de la misma. De ahí que se incorporen en el tratado de Dios categorías de cuño personalista e historicista.

El pensamiento moderno centra desde luego su atención en el hombre; pero además discurre a partir de sus necesidades y anhelos. A la base de la claridad y distinción, criterio cartesiano para afirmar su propia existencia y la de Dios, se encuentra la necesidad de seguridad —y por tanto de verse libre de error— del propio Descartes. Y cuando E. Kant, tras declarar imposible el acceso a Dios por el camino de la razón pura, recurre a la praxis, lo hace desde otra necesidad básica del sujeto humano, cual es el ansia de justicia absoluta y de inmortalidad.

Hoy, desde los frentes más diversos, se subraya el carácter personal del Dios cristiano. Se pone así de manifiesto que su imagen responde al anhelo profundo del corazón humano. El Dios bíblico no

los estudios teológicos, en *La Trinidad hoy*, Salamanca 1971, 17-130; J. POHIER, *Porquoi dire Dieu? Comment? à qui?*, Lum et Vie 28 (1979) 55-70 (extraordinariamente sugerente acerca de la situación subjetiva en que se enuncian los contenidos de fe); K. RAHNER, *Methode und Struktur des Traktats «De Deo Trino»*, en *Mysterium Salutis II/I*, Einsiedeln 1965, 317-347.

¹³ Este debate se centra en las características de la imagen de Dios en un mundo secular. El movimiento de la «muerte de Dios» (que tan efímero ha resultado) atrae especialmente la atención. Para no recargar innecesariamente este artículo citando una literatura bien conocida reenviamos a la extensa *Bibliografía sobre secularización* (especialmente al apartado *Teología y secularización*), en FE Y SECULARIDAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972, 395-467.

¹⁴ Entre ellas, el libro extraordinariamente sugerente, pese a sus ambigüedades, de J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, 1977. El estudio de H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1972, es valioso sobre todo por la brillantez y amenidad de su exposición y el vigor con que sistematiza el pensamiento filosófico moderno acerca de Dios; más discutible en cuanto a su fundamentación exegética y sobre todo en cuanto a su interpretación del *homoousios* en función de la mentalidad actual. En España es notable la síntesis de J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979. También conviene citar a M. OLASAGASTI, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976; desde un punto de vista filosófico-teológico proporciona una buena visión global del contenido de los planteamientos actuales.

es inerte, ni se encuentra meramente enfrente del hombre; penetra en la vida, confiere sentido, suscita respuesta.

Esta perspectiva afecta poderosamente la distribución clásica del tratado de Dios:

a) A menudo se huye de un planteamiento estrictamente racional de la existencia de Dios. Se prefiere hacer ver de dónde brota en el hombre la necesidad de plantearse la cuestión de Dios¹⁵, o se mantiene que la afirmación «Dios existe» no es la conclusión de un razonamiento puro, sino que se comprueba en la praxis vinculada a la cuestión del sentido y superando la tentación nihilista¹⁶.

b) Se rechaza desde luego la descripción objetivista y formal de los atributos divinos. Se trata más bien de rastrear las «formas de actuación» del Dios bíblico, ante las que el hombre ha de adoptar actitudes existenciales¹⁷. Dios no es una entidad neutral. Aparece como Señor de la historia, y dirigiéndola guiado por una voluntad de comunión con el hombre que alcanza su cima en Jesús¹⁸.

c) Se hacen esfuerzos por superar una presentación competitiva de la interacción libertad del hombre - libertad de Dios. Es preciso, sí, hablar del Dios vivo, y buscar razones de su silencio ante la injusticia. Pero al mismo tiempo se rechazan el intervencionismo de la divinidad y, mucho más, cualquier teoría predestinacionista que convirtiese, al menos prácticamente, al hombre en víctima del señorío de un tirano, o en beneficiario resignado de disposiciones de un plan inmutablemente decidido desde la eternidad.

Estas observaciones modifican profundamente el modo de abordar el tratado de Dios. Ya no se trata de discutir la verdad objetiva de la doctrina de Dios, sino de preguntarse por el tipo de relación del

¹⁵ Es el intento, p. ej., de Karl Rahner. Más que cuestionar el valor demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios, se pregunta por la escritura antropológica que conduce al hombre a intentar una y otra vez esas pruebas. K. RAHNER, *Gotteslehre I-II*, *LThK IV*, 1119-1114; *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, en *Schriften VIII*, 165-188.

¹⁶ Es la postura de Hans Küng. Cf. especialmente *¿Existe Dios?... (o.c., n. 14)*, 752-797.

¹⁷ Sobre el concepto de «formas de acción de Dios», K. RAHNER, *Escritos I*, Madrid 1963, 129-135; *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 1976; M. LÖHRER, *MS II/I*, Madrid 1969, 346-347; 351.

¹⁸ El importante artículo de G. FÖHRER, *Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments*, *Theol Zeitschrift* 24 (1968) 161-172, muestra que el Señorío de Dios, junto con su voluntad de comunión con el hombre, son las coordenadas que pueden estructurar una teología del Antiguo Testamento.

hombre con Dios (¿meramente cognoscitiva?, ¿de sumisión forzada?) a que tal doctrina conduce.

Pero es la misma articulación del tratado y su división en Uno y Trino la que resulta más que discutible. ¿Qué sucede cuando la introducción del concepto de «persona» es posterior al estudio de la «naturaleza» divina y de sus atributos? Si esta naturaleza o sustancia ha sido descrita como un objeto en sí, que todo lo atrae hacia sí, y que incluso conoce y quiere en y desde su propio ser todo lo que es distinto de sí mismo, ¿qué ocurrirá? Pues que difícilmente aparecerá entonces la relación viva del Dios personal que se da y se entrega, que «pasa» por el hombre hacia el hombre, enlazándonos y abriéndonos a la solidaridad.

De aquí la insistencia actual de comenzar considerando la conducta de Dios cara al mundo; de preferir el estudio de la Trinidad económica sobre la inmanente; de insistir más en lo funcional que en lo ontológico, por superficial que resulte esta distinción a una mirada avísada. En todos estos intentos se trata, más que de hablar del mismo Dios, de responder a la necesidad de plenitud, o de relación interpersonal, o de clarificar el sentido de la vida... que experimenta el hombre.

Hoy día, aun matizando debidamente para no caer en una imagen limitadora del hombre o manipulable por él, nadie rehúsa otorgar al Dios de la Biblia el calificativo de personal¹⁹. Así se insiste en que Dios establece diálogo con el hombre, hasta el punto de comunicarle su propio ser divino, para convertirlo en nueva creatura. El Dios personal combina su trascendencia con su inmanencia; no se sitúa enfrente del hombre, sino en el hombre, haciéndole participar de su propia plenitud.

Por otra parte, mientras se afirma sin dudar este carácter personal de Dios, teólogos de notable prestigio se muestran reservados a la hora de emplear el término persona para referirse a los tres que son el único Dios. Aducen que persona en la teología patrística y escolástica posee un significado diverso al adquirido en la filosofía moderna.

En la actualidad, se argumenta, la persona se define por su conciencia, centro de decisiones, conocimiento y libertad. Con este presupuesto, afirmar tres personas en Dios equivale a multiplicar la di-

¹⁹ Conviene tener en cuenta las matizaciones de P. TILICH al respecto: *Teología sistemática I*, Esplugues (Barcelona) 1972, 313-315. También Hans KÜNG, *¿Existe Dios?...* (o.c., n. 14) 859-864, equilibra bien la exposición. Cf. también W. PANNENBERG, *Person*, RGG, V, 230-235; Ch. SCHULTZ, «Personalität» *Gottes als hermeneutischer Schlüssel der biblisch-christlichen Botschaft*, *Teol Glaube* 64 (1974) 129-145; VARIOS, *¿Un Dios personal?*, *Concilium* 123.

vinidad y a caer en el triteísmo. Así por ejemplo, J. Moltmann habla del dolor del Padre como distinto del sufrimiento del Hijo, y parece referir al interior de Dios la historia del Calvario. Esta teología ha suscitado la sospecha de inclinarse por el triteísmo, al producir la impresión de que la actividad del Hijo se suma a la del Padre, de la que sería autónoma por más que se conjuge perfectamente con ella²⁰.

Karl Barth, consciente de la aporía, había ya propuesto sustituir la antigua categoría trinitaria de persona por el concepto de «modo de ser» (*Seinsweise*)²¹. Siguiéndole de cerca, Karl Rahner ha acuñado la expresión «modo de subsistencia» (*Subsistenzweise*), de menor sabor modalista. Así pretenden estos grandes teólogos ser fieles al nivel ontológico, estrictamente metafísico, en que se situaría el concepto griego de *hypóstasis* (vertido, no sin vicisitudes, al latín por persona). Habría, pues, que distinguir este sentido metafísico del sentido psicológico inseparable del concepto actual de persona²².

Henos así ante una singular paradoja. Por una parte se insiste en el carácter personal de la divinidad que sale al encuentro del hombre. Pero cuando llegamos a los umbrales de la intimidad divina (forzosamente ¡de lo más verdaderamente personal que puede haber en Dios!) se nos remite a categorías «puramente metafísicas». Es decir, a las que se han evitado cuidadosamente para referirse al encuentro Dios-hombre, por considerarlas poco adaptadas a la sensibilidad moderna. Dígaseme si esto no supone claramente desinteresarse del mismo Dios, al preterir el contenido por excelencia del quehacer teológico.

Más arriba constatamos que la filosofía había de jugar, entre otros, dos papeles en la reflexión teológica. Uno de ellos, el contribuir a la profundización del misterio revelado, habría de realizarse mediante categorías esotéricas, extrañas a la mentalidad actual, si admitimos la equivocidad rigurosa del término persona a la que nos hemos referido. En cambio, este término es de recibo para hablar del Dios-con-el-hombre. Es decir, cuando se trata de coadyuvar a que la teología no pierda contacto con la sensibilidad de nuestro momento histórico.

Ahora bien, ¿no se trata precisamente de profundizar en el misterio de tal manera que el talante de nuestro tiempo se haga sensible a los contenidos revelados? En nuestro caso ¿no se trataría de penetrar en el *mismo* Dios, atendiendo a la sensibilidad del hombre actual?

²⁰ Así en la obra en colaboración editada por M. WELKER, *Diskussion über Jürgen Moltmann Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 181-184, el mismo Moltmann responde a la acusación de triteísmo de que ha sido objeto.

²¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1935², 380-386.

²² K. RAHNER, *MS II/I*, Madrid 1969, 432-445 (Einsiedeln 1967, 385-397). Más expeditivo se muestra H. KÜNG (*¿Existe Dios?...*, 860, 954).

No podemos caer de rodillas sino ante quien nos parece máximamente digno de estima. Si la misma terminología nos configura una imagen de Dios extraña a nuestra realidad y a lo que nos preocupa, ¿cómo vamos a vernos conducidos a esa actitud de adoración y amor? La relación Dios-hombre se hace más significativa cuando se describe mediante terminología personalista. Renunciar a ella al referirnos al misterio trinitario ¿no significará falta de interés por Dios, porque únicamente nos importa el hombre a quien subordinamos la misma relación con Dios?

Habrà que volver sobre la cuestión. De momento otra observación importante. La pretendida equivocidad del término «persona» cavaría un foso profundo entre la modernidad y el pensamiento anterior a ella. Partir de la persona como subjetividad consciente es característico del pensamiento moderno. Entre éste y la gran teología trinitaria, «persona» parece tender un puente. Si éste resulta ilusorio, ¿no habremos de renunciar en gran parte a la iluminación del misterio del hombre que se desprende de la consideración del misterio de Dios?

B) LA INCORPORACIÓN DE CATEGORÍAS HISTORICISTAS

La introducción en el tratado de Dios de categorías historicistas presenta también una problemática peculiar, progresivamente intrincada.

a) La afirmación de Dios como «futuro» del mundo²³ introduce una perspectiva mucho más socializada que la del antiguo tratado «de Beatitudine». Desde esta perspectiva se ha estimulado la transformación de la realidad; el hombre debe comprometerse a trabajar por ella, al considerar el desacuerdo entre el estado actual de cosas y el que nos presenta el Dios de la promesa (J. Moltmann, J. B. Metz). Considerar a Dios «delante» de la historia ayuda a afirmar su sentido global, pues aunque los acontecimientos por venir no deriven de los anteriores

²³ Sobre este tema N. KUTSCHKI (ed.), *Dios hoy. ¿problema o misterio?*, Salamanca 1967 (véanse especialmente las colaboraciones de J. MOLTSMANN, 167-181; L. BOROS, 183-198; W. KASPER, 199-215). C. CANTONE, *Il futuro come nuovo paradigma della trascendenza: W. Pannenberg, E. Schillebeeckx*, en C. CANTONE, *Un nuovo volto di Dio*, Roma 1976, 59-79; J. B. METZ, *Gott vor uns*, en METZGER, MOLTSMANN, *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965; J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1972; J. MOLTSMANN, *Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes»*, *Ev Theol* 35 (1975) 208-223 (*Sel Teol* 16 (1972, 62), 147-159); W. PANNENBERG, *Escatología, Reino de Dios y Creación*, en *Teología y Reino de Dios*, Salamanca 1974, 11-39; *El Dios de la esperanza*, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 197-210.

ni sean completamente previsibles desde ellos, brotan de ese Poder del futuro, que suscita novedad de modo que se evite el caos de la total desarmonía (W. Pannenberg). La teología procesual norteamericana²⁴ también concibe a Dios como situado delante de la realidad y haciéndola avanzar así hacia la armonía; visión que se corresponde con la preconvicción acerca del carácter unitario e interrelacionable de la realidad con que el físico emprende su tarea²⁵.

b) La afirmación de que Dios actúa en la historia resulta hoy familiar. Ya una visión personalista conduce a afirmar a Dios como actuante y máximamente relacionado. Esta perspectiva es, si se afina la consideración y contra las afirmaciones de algunas corrientes, perfectamente compatible con la inmutabilidad divina²⁶. Esta es consecuencia de la plenitud de ser, de la que también deriva una acción perfectamente libre y que no puede suponer detrimento ni perfeccionamiento de su agente.

²⁴ Esta corriente teológica parte de los presupuestos filosóficos de A. W. Whitehead y C. Hartshorne. Véanse, como visiones introductorias de conjunto: C. CANTONE, *Sul progetto di un nuovo teismo: Sh M. Ogden, J. B. Cobb*, en C. CANTONE (ed.), *Un nuovo volto di Dio*, Roma 1976, 11-19; H. REITZ, *Was ist Prozesstheologie*, *Ker u Dogma* 16 (1970) 78-103; J. van der VEKEN, *Dieu et la Réalité. Introduction à la «Process Theology»*, *Rev Theol Louv* 8 (1977) 423-477. Como obras representativas: Ch. HARTSHORNE, *Whitehead's Idea of God*, en P. A. SCHILP, *The Philosophie of A. N. Whitehead*, New York 1951², 512-559; E. BALTAZAR, *God within Process*, New York 1970; J. B. COBB, *God and the World*, Philadelphia 1976⁵; J. B. COBB, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of A. N. Whitehead*; E. COUSINS (ed.), *Process Theology, basic writings*, New York-Paramus-Toronto; Sh. OGDEN, *The Reality of God and other essays*, London 1967; N. PITTEGER, *God in Process*, London 1967; N. PITTEGER, *Trinity and Process*, *Theol Studies* 32 (1971) 290-296. Dialogan con la teología procesual desde posturas tomistas: R. J. CONNELLY, *Creativity and God: Whitehead according to Hartshorne*, *The Thomist* 43 (1979) 603-625; L. S. FORD, *Whitehead's transformation of Pure Act*, *The Thomist* 41 (1977) 381-399; L. S. FORD, W. J. HILL, *In what sense ist God infinite? A Process perspective - A thomistic wiew*, *The Thomist* 42 (1978) 1-27; A. J. KELLY, *God: How near a Relation*, *The Thomist* 34 (1970) 191-229.

²⁵ Así lo observan A. EINSTEIN y L. INFELD, *L'évolution des idées en physique*, Paris 1963, 276; de manera parecida W. HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*, Madrid 1972, 254-269.

²⁶ La teología procesual postula una cierta idea de Dios en movimiento. Además de las obras citadas en nota 24, véanse: D. BROWN, *Gott verandert sich. Konzepte der Prozesstheologie in der Vereinigten Staaten*, *Ev Kommentar* 10 (1977) 595-597; E. H. COUSINS, *The Temporality of God in Process Theology*, en *Kerygma und Mithos* VI-8, Hamburg-Bergstett, 1976, 95-106; Y. LEE, *Can God be «Change-Itself?»*, *J Ecu St* 10 (1973) 752-776. Más correctamente se había postulado una reinterpretación de la inmutabilidad divina que, manteniendo íntegramente su afirmación, la acercase a la problemática actual. En este sentido cito por orden cronológico: K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, *Escritos IV*, Madrid 1962, 148-152; R. SCHULTE,

Desde la fe y desde la razón es preciso afirmar sin vacilaciones que Dios nunca queda a merced de su creatura. La categoría escolástica de «relación de razón» no parece adecuada para subrayar la realidad de la acción divina. Pero las distinciones de la teología procesual no bastan para poner plenamente de relieve la soberanía (que es independencia, aunque de ninguna manera indiferencia) de Dios respecto de la creación²⁷.

c) Por eso resulta mucho más problemática la afirmación de un Dios *afectado por* (es decir, en situación de padecer) la suerte de sus criaturas.

Sin embargo, se trata de una cuestión importante. La teología del dolor de Dios ha acertado a presentar un Dios solidario con los hombres, muy distinto de una instancia de poder incontaminado e insensible²⁸. Si la encarnación de Dios es verdadera, habrá que afirmar que los acontecimientos en que Jesús participó llegan al interior de Dios y son, de alguna manera, reales en él.

Unveränderlichkeit Gottes, L Th K 10 (1965²) 536-537; P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972 (edición original holandesa 1969), 96-97; W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer Zukünftigen Christologie*, Münster 1976. Visión de conjunto en J. VIVES, *La inmutabilidad de Dios a examen*, Act Bib 14 (1977) 111-136.

²⁷ La teología procesual ha intentado, basándose en los presupuestos filosóficos sobre los que construye, introducir en Dios una «estructura dipolar». Uno de los polos aseguraría la plenitud e independencia gracias a las cuales Dios dirige el proceso del mundo sin verse sumergido en él. El otro permitiría a Dios quedar esencialmente afectado por el mundo y las acciones de los hombres. Sh. OGDEN habla de «existencia» y «actualidad» de Dios (o.c., notas 24, 47-49, 59-61, 64, 176). Ch. HARTSHORNE y con él J. B. COBB prefieren hablar de «naturaleza antecedente» y «naturaleza consecuente» (Ch. HARTSHORNE, o.c., notas 24, 525-526, 528-531, 534; J. B. COBB, *God and the World*, o.c., notas 24, 83-84; *A Christian...*, 161-166. N. PITTENGER se refiere por una parte a la «trascendencia» de Dios, y por otra a Dios «consumador» del proceso (*God in Process...*, 92-93).

²⁸ Nos limitaremos a mencionar por orden cronológico algunas obras más significativas de la teología del dolor de Dios (¿o en Dios?). Desde el campo católico: J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, Rev Thom 69 (1969) 5-27; H. Urs von BALTHASAR, *El misterio pascual*, MS III/II, Madrid 1971, 153-163, 233-236 (original alemán de 1969); J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; *La réalité de la souffrance de Dieu*, NRev Théol 111 (1979) 224-245; J. B. METZ, *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, Ev Theol 32 (1972) 338-352; J. M. QUINN, *Triune self-giving: one key to the problem of suffering*, The Thomist 44 (1980) 173-218. Desde el campo protestante: W. LOEWENICH, *Luthers Theologia Crucis*, München 1954⁴, especialmente 21-54; K. KITAMORI,

La teología trata de precisar el modo de esa realidad. El correr de los siglos ha conducido a interpretar la «*communicatio idiomatum*» en un sentido dualista, que constituye un obstáculo para que consideremos la humanidad de Jesús como revelación máxima de Dios. Pero una interpretación excesivamente unitaria puede pecar, por otro lado, al antropomorfizar demasiado el rostro de Dios. Lucas nos habla de que hay alegría en el cielo (15,7) y de que los ángeles de Dios se alegran (15,10) por un pecador que se arrepiente. Así se alude a la alegría de Dios, pero dejando intuir al mismo tiempo su trascendencia.

En la misma línea de transferir la historia de la salvación al interior de Dios, J. Moltmann ve en un trozo de historia humana, la de Jesús en el Gólgota, la manifestación del diálogo Padre-Hijo del que brota el Espíritu. En la Cruz, Jesús se muestra en una comunión tal con el Padre que es capaz de integrar hasta el momento supremo del abandono. La reconciliación escatológica, obra del Espíritu que nos conduce a Jesús para que éste entregue el Reino al Padre, es también obra y manifestación de la Trinidad.

Nada que objetar, sino el literalismo aparente con que esta historia de Dios en el mundo encuentra su correlato en el interior de Dios. Parece que no se trata únicamente de emplear categorías historicistas para acercarnos al misterio divino, sino de que la misma historia constituye el ser de Dios. Este es acontecimiento, más que esencia que repose en sí misma: «la esencia de Dios es la misma historia»²⁹.

Sin embargo, Moltmann, al ser urgido por Kasper, negará que él trate de disolver a Dios en el tiempo o reducirlo a mero acontecer³⁰. Surge entonces la pregunta inevitable por la propiedad con que el concepto de historia —y el de dolor...— se aplica al ser mismo de Dios.

Moltmann recoge la inspiración hegeliana: interpenetración Dios-mundo; más aún, configuración de la historia según el ser de Dios.

Teología del dolor de Dios, Salamanca 1975 (original japonés, 1946); J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977. La teología procesual desde sus propios presupuestos se había planteado también el problema del dolor en Dios. Más expresamente, J. Y. LEE, *God suffers for us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974.

²⁹ «Das Wesen Gottes liegt dann nicht als ewige, ideale Wesen unter der Erscheinung der Geschichte und der Erscheinung in der Geschichte, sondern es ist diese Geschichte selbst», dice J. MOLTSMANN en *Gessichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, *EvTheol* 33 (1973) 360. Cf. también *Der gekreuzigte Gott...* (o.c., nota 28) 234.

³⁰ Esta polémica entre J. Moltmann y W. Kasper está recogida en *Theol Quartalschrift* 153 (1973) 8-14, 346-350, 351-352. Resumidamente en *Sel Teol* 14 (1975) 31-41.

Pero al eludir la reflexión sobre la trinidad inmanente deja sin resolver reparos importantes que, desde la fe, ya se habían propuesto al pensamiento hegeliano: ¿panteísmo?, ¿evolución en Dios?³¹.

Tanto «persona» como «historia» hacen más vital y significativa la imagen de Dios. Por eso mismo la teología —contra lo que es hoy habitual en importantes teólogos— no se puede hurtar a la tarea de comprobar en qué sentido y en qué *proporción* (¡la famosa cuestión de la analogía!) tales conceptos se aplican a Dios. Rehusar este quehacer —arduo desde luego— es exponerse a tener que confesar que en último término todo se reduce a un «como si» decepcionante.

C) «PERSONA» E «HISTORIA» COMO CATEGORÍAS CULTURALES

Ni la terminología personalista ni la historicista son patrimonio exclusivo de un único sistema filosófico. En los dos estilos de pensamiento teológico a que nos venimos refiriendo encontramos resonancias de los contenidos temáticos de muchas filosofías: Kant, Hegel, Marx, Freud, Whitehead, Heidegger y las filosofías de la existencia, el marxismo crítico de la escuela de Frankfurt... se encuentran entre los ecos más fácilmente perceptibles.

En la teología actual de Dios no faltan, pues, quienes se esfuerzan en prestar atención a los problemas nuevos «sin perder contacto con su tiempo»³². Tratan de ayudar al creyente a vivir su fe en relación estrecha con sus contemporáneos, y a «comprender su manera de pensar y sentir cuya expresión es la cultura»³³.

La preocupación por la cultura, tan explícita ya en el Vaticano II³⁴, se ha hecho insistente durante el pontificado de Juan Pablo II, tanto

³¹ Los estudios históricos de H. Küng han puesto de relieve la problemática hegeliana como intento de superar la confrontación Dios-mundo, infinito-finito, para llegar a una visión de Dios en la historia y de la historia en Dios. Cf. *Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una teología futura*, Barcelona 1974, 302-320, 371-372, 487-489; *¿Existe Dios?...*, Madrid 1979, 189-240. Cf. del mismo G. W. F. HEGEL, *Die Absolute Religion*, en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt a. M. II, 185-344. Además: Cl. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la Philosophie de Hegel*, Paris 1964, 29-35; 114-144. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion, III: La théologie et la religion. La dialectique*, Paris, 1971, 57-60; Kyuun-Tschin KIM, *Gottes Sein in der Geschichte*, *Ev Theol* 38 (1978) 19-37.

³² *Gaudium et Spes*, n. 62 h.

³³ *Ibid.*, n. 62 g.

³⁴ Véase todo el capítulo II de la segunda parte de la *Gaudium et Spes* (n. 53-62).

en documentos tan significativos como los de Puebla³⁵, como en los discursos del mismo Papa³⁶, y en su Constitución «Sapientia christiana», a la que venimos refiriéndonos³⁷.

Alguien ha concebido la cultura como aquel sedimento que actúa en cada uno de nosotros después de haber olvidado muchas cosas que han servido para elaborar una síntesis personal. La cultura en realidad somos nosotros mismos, en cuanto trabajados —cultivados— por ideas, experiencias, relaciones e influencias diversas. La cultura de un pueblo se encuentra en parte en los mismos individuos que lo componen, y en parte objetivada en diversas expresiones que configuran en mayor o menor medida a cuantos se incorporan a ese pueblo.

Es importante dialogar con los hombres concretos en y por quienes la cultura se convierte en realidad. Es mejor esto que entablar relación únicamente con una filosofía abstracta. El mensaje cristiano no es un objeto que haya de ser dominado por el pensamiento. Es contenido de vida que ha de apoderarse del ser entero del teólogo y de sus interlocutores.

Por eso es bueno que la teología utilice categorías llenas de significado no sólo para el filósofo o para el hombre que haya alcanzado un alto nivel de formación. Emplear conceptos como persona e historia, y, lo que en el fondo interesa más, pensar teológicamente en un estilo personalista y encarnado en la historia, facilita el diálogo con el hombre configurado, tal vez sin ser consciente de ello, por esas maneras de sentir y querer, más que de pensar.

Sin embargo hay que prestar oídos a quienes acusan de imprecisa a la teología actual. Es un riesgo que debemos tener en cuenta. Cuando se emplea una terminología con significado matizadamente diverso en distintos sistemas de pensamiento que sin embargo coinciden en el mismo molde cultural, es necesario montar la guardia. Es posible que el mismo término, referido por quien lo pronuncia y por quien lo recibe a claves hermenéuticas al menos parcialmente diferentes, suscite en ellos resonancias muy diversas.

Por eso el diálogo con la cultura de hoy exige del teólogo amplitud

³⁵ Documentos de Puebla, especialmente n. 263-316, referentes a la Evangelización de la cultura.

³⁶ Especialmente significativo en este sentido fue su discurso en la sede de la UNESCO en París, el 2-VI-1980.

³⁷ Además del Proemio ya citado, cf. a. 68 (la exposición de la verdad revelada «sea tal que sin mutación de la verdad se adapte a la naturaleza y a la índole de cada cultura»), 79 (la Facultad de Filosofía se propone hacer idóneos a los alumnos «para promover la cultura cristiana y entablar un fructuoso diálogo con los hombres de nuestro tiempo»).

de conocimientos que le permitan retrotraer a sus diversos orígenes el sentido de los términos que él está empleando. Teniendo esto presente y sin necesidad muchas veces de entablar confrontación explícita con estos hipotéticos y diversos interlocutores, será posible precisar el sentido del pensamiento teológico en el propio contexto del discurso.

El evangelio de Juan parece un ejemplo eximio de esta manera de proceder. Mucho se ha discutido acerca de sus raíces semíticas o he-lenistas. Parece mejor mantener que en Juan se encuentran, de manera diferenciada según los casos, afinidades con expresiones filosófico-religiosas que, en su época, se habían convertido en caldo cultural del ambiente. El empleo de categorías en las que se expresaba la manera contemporánea de pensar y vivir hace significativo para ellas el mensaje cristiano. Pero al mismo tiempo se evita su reducción. Aun coincidiendo parcialmente con el lenguaje de dichas filosofías o aludiendo a él, Juan señala la incomparable e irreductible novedad de Jesús, el Hijo de Dios hecho carne³⁸.

A veces, en cambio, se hará preciso explicitar más las cuestiones. Hemos visto que no todos admiten hoy que sea propio referirse a la vida íntima de Dios con el término persona. Otros recelan de quienes conciben el ser divino como acontecimiento o historia. La única manera de resolver los problemas será precisar pacientemente la terminología sin rehuir la confrontación metafísica que ello entraña.

Habrà que llegar, digámoslo sin miedo, a los últimos niveles de abstracción. Pero sólo así podremos mantener *fundadamente* los niveles más accesibles de diálogo, conseguidos gracias al empleo de las categorías a que venimos refiriéndonos.

III

PERSONA E HISTORIA EN EL INTERIOR DE DIOS

A) CONSIDERACIONES FORMALES

El hecho de que persona e historia sean categorías culturales hará necesario en determinadas ocasiones precisar su significado. Estos términos empleados técnicamente poseen mayor comprensión (en sentido

³⁸ Cf. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, especialmente 21-139.

lógico, es decir, mayor exactitud) y menor extensión (menor ámbito de aplicación) que cuando se emplean coloquialmente. Al plantear la cuestión de transferirlos al ser mismo de Dios habrá ante todo que determinar el significado exacto que entonces vamos a atribuirles.

Pero antes de abordar tal cuestión convendrá subrayar la necesidad que tenemos de referirnos al *mismo* Dios y al contenido de su misterio.

A menudo encontramos hoy, incluso en creyentes que toman en serio su fe y en personas con formación teológica, una repugnancia espontánea a abordar cuestiones de antemano calificadas como abstractas, especulativas y, en consecuencia, faltas de interés. No es raro encontrarse con el argumento de que es necesario respetar el misterio de Dios, que estaría a punto de irse a pique por obra de una especulación pretenciosa. Investigar el misterio de Dios implicaría objetivarlo, y esto, convertirlo en algo manipulable por el hombre.

La verdadera teología clásica consideró siempre como indiscutible el respeto por el misterio de Dios³⁹. «Nombrar a Dios es blasfemar, si al nombrarlo se pretende encerrarlo en el concepto que ese hombre designa.» Así concluye un eminente tomista un largo estudio titulado «Dieu connu comme inconnu»⁴⁰. El teólogo que en su tarea cayese en la tentación de considerarse poseedor de Dios, en vez de sentirse poseído y desbordado por él, habría errado el itinerario.

Sin embargo hay que tener cuidado para no caer en pereza so pretexto de respeto, ni en racionalismo soberbio so capa de humildad. No respeta el misterio quien se aleja de él, sino quien verifica su misteriosidad, cuando tras hacer acopio de valor se adentra en ella. Únicamente rinde ante Dios su inteligencia quien al procurar ejercitarla hasta el máximo reconoce en él una realidad que supera las propias posibilidades humanas, al par que las rodea con amor. Sólo en la espesura del bosque queda uno maravillado de su grandeza, y es posible desembocar en la admiración, agradecida por haberse puesto en contacto con tal realidad.

³⁹ Así Santo Tomás: «Deus... cuius esse est infinitum, ...infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere» (*S th* I,12,7 in corp) «...*comprehensio* dicitur... stricte et proprie, secundum aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: quia cum sit infinitus, nullo modo finito includi potest ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est» (*ibid.*, ad primum).

⁴⁰ «Nommer Dieu c'est blasphémer, si on prétend en le nommant l'enfermer dans le concept que ce nom désigne», J. H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966, 420 (conclusion générale).

La solución, pues, no consiste en abstenerse de hablar de Dios, sino en intentar hacerlo correctamente.

Hay que convenir que es necesario hablar del mismo Dios. Su actuación es ciertamente lo primero a considerar: Dios promete una tierra nueva, hace alianza con el hombre, se niega siempre a ser sometido por artes mágicas, nos empuja a extender su reino, pone en nuestros labios el nombre de Padre, nos envía su Espíritu...

Pero la reflexión sobre estas formas de actuación nos conduce indefectiblemente a interesarnos por *quien* sustenta esa conducta. Esta nos interesa sobre todo por ser propia de Dios, y por encarnarnos, no sólo con algo que él hace, sino con Dios mismo que sale hacia nosotros.

Es el movimiento que se refleja claramente en el Nuevo Testamento. La conducta de Jesús hace brotar la pregunta por la personalidad de *quien* así se comporta. El tema aparece claramente en los sinópticos, y alcanza en Juan niveles de enorme profundidad. Los textos acerca de la preexistencia de Jesús responden a la misma pregunta. Al tratar de responderla bucean en el mismo ser de Dios; poseen un contenido ontológico que la exégesis confirma⁴¹.

Así la reflexión en torno a las razones de un actuar sorprendente desembocan en cuestiones acerca del ser de quien actúa de esa manera. Y esto por efecto mismo de la dinámica del amor. También en la relación interhumana conocemos al otro primero por su conducta, pero en seguida nos vemos arrastrados hacia su persona, procurando trascender las meras apariencias.

Hay que intentar hablar de Dios, si de veras nos interesamos por él. Esto nos conduce a preguntarnos por la *propiedad* con que alcanzan al mismo Dios los símbolos y conceptos que utilizamos para referirnos a él. Expresiones como «dolor de Dios», o «el Dios crucificado», situadas en el conveniente contexto de discurso, causan un impacto considerable y contribuyen poderosamente a que nuestro Dios sea más

⁴¹ Quizá la raíz de la desvaloración ontológica de los textos neotestamentarios sobre la preexistencia de Cristo se encuentre en la exégesis existencial de R. BULTMANN. Cf., v. gr., *Das Evangelium des Joannes*, Göttingen 1957 (reimpresión de la edición de 1941), 5-19, 189-192, 246-249. H. KÜNG vulgariza esta desvaloración, v. gr., en *Ser cristiano*, Madrid 1977, 564-572. Cito algunos estudios exegéticos que me parecen fundamentar el valor ontológico y no sólo existencial o «funcional» del tema de la preexistencia (aun permitiendo naturalmente la superación teológica del esquema espacio-temporal que desde luego ha de ser desmitologizado): R. G. HAMERTON-KELLY, *Preexistence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Preexistence in the New Testament*, Cambridge 1973; H. DODD, *Interpretación...* (o.c., nota 38); R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, MS III/I, 245-414, especialmente 332-374.

«nuestro». Pero es necesario profundizarlas preguntándonos sobriamente por su veracidad.

No es lo mismo pensar que las cosas ocurren «como si» Dios sufriese, que afirmar que Dios sufre efectivamente. Es muy posible que no se trate de lo uno ni de lo otro; lo primero resultaría, en definitiva, decepcionante, pues en el fondo no sería verdad que Dios participe de nuestra suerte. Y lo segundo nos dejaría inermes ante el sufrimiento, toda vez que ni siquiera Dios podría sustraerse al mismo.

Mantener la posibilidad de hablar de Dios con *propiedad* no supone dejar de reconocer la *inadecuación* de todo lenguaje que se refiera a Dios. Tampoco se excluyen otras maneras de referirse a él que posean tal vez mayor fuerza para implicar al hombre en la relación religiosa.

Por hablar de Dios con propiedad entendemos hacerlo con tal verdad que los conceptos que afirmemos de él se cumplan en cuanto a su mismo contenido en el ser de Dios. Así, la afirmación «Dios es bueno» la realizamos con toda propiedad (¡es verdad que es bueno!), y decir que «Dios es Padre» respecto de la segunda persona significa que ésta ha sido verdaderamente engendrada por la primera.

Estos mismos conceptos «propios» resultan «inadecuados» precisamente porque con toda propiedad se realizan únicamente en Dios. La bondad que encontramos alrededor de nosotros es siempre deficiente, sólo en parte satisfactoria. De manera parecida, la paternidad en las realizaciones concretas que tenemos a nuestro alcance implica siempre desgaste y no sólo plenitud en el progenitor. Y nunca podemos concebir concretamente cómo se dan estas realidades en su grado máximo, aunque afirmemos que así han de darse necesariamente en Dios⁴².

El concilio Lateranense IV, en formulación que se ha hecho clásica, advierte que cualquier semejanza entre Dios y la creatura es siem-

⁴² Sobre la aplicación a Dios de nombres o cualidades en sentido propio, cf. Santo Tomás de Aquino, Sth I,13, especialmente aa. 2 y 3. En la distinción entre sentido propio y adecuado he tratado de reflejar la conocida observación de Sto. Tomás: «In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit» (Sth I,13,3 in corp). En la misma cuestión a. 12 ad 1 admite Santo Tomás que «las afirmaciones respecto de Dios son *inconsistentes* («incompactas») o, ...*inadecuadas* («inconvenientes») por cuanto ningún nombre compete a Dios según el modo que tiene de significarle...»

pre superada por la mayor semejanza que reina entre ellos ⁴³. Siempre es necesario subrayar este elemento apofático en la relación con Dios, del que depende el respeto por su misterio y por su condición divina. Por eso hay que señalar la inadecuación de toda categoría humana al ser transferida a la esfera de Dios.

Sin embargo, si esta inadecuación se convirtiese en equivocidad pura, el ser de Dios resultaría completamente extraño al hombre. Sería inútil pensar en él como donador de sentido o como clarificador del misterio del hombre tal como lo concibe el Vaticano II ⁴⁴. Para que esto ocurra es necesario que se realice una cierta afinidad entre el misterio de Dios y el misterio del hombre.

De aquí el esfuerzo por compenetrar ambas realidades, Dios y el hombre con su historia. La teología hace bien en explotar las intuiciones, por otra parte discutibles, de Hegel en este sentido. Un Dios extraño sería un Dios enfrentado con el hombre, que se sentiría así limitado, y en último extremo conducido a una postura atea (Nietzsche).

Pero al mismo tiempo hemos de poner de relieve la discontinuidad que deriva de la trascendencia absoluta de Dios. El hecho de concebir a Dios como el máximamente perfecto y al hombre como imperfecto, no basta para manifestar esa absoluta trascendencia. A veces concebimos lo perfecto como la realización suprema y *homogénea* de lo que ya encontramos entre nosotros, aunque sea de manera imperfecta. Esta homogeneidad se encuentra a la base de las concepciones de Dios como proyección ideal de los deseos del hombre. El ateísmo de Feuerbach nos hace reflexionar sobre las consecuencias extremas de esta postura.

Los términos que empleemos para referirnos a Dios no deben ser equívocos. Es imposible adorar, y mucho menor amar, a un Dios completamente extraño a nuestra realidad. Tampoco deben ser empleados en sentido unívoco, ya que nos conducirían a fabricar un Dios a nuestra medida, que, en definitiva, no sería Dios.

Las categorías que no son unívocas ni completamente equívocas son las llamadas análogas. El lenguaje corriente, y, seguramente, el modo como la teología ha presentado a veces sus reflexiones han conducido a considerar la analogía como univocidad. Se ha olvidado que la realización máxima de cualquier perfección ocurre en Dios de un modo completamente ignorado por nosotros, aun ocurriendo efectiva-

⁴³ «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

⁴⁴ «... como a la Iglesia se le ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el último fin del hombre, con esto mismo le descubre al hombre el sentido de su propia existencia, es decir, la íntima verdad sobre el hombre» (GS 41).

mente. Hemos reducido ese máximo de perfección a una simple optimización de lo que ya conocemos en nuestra experiencia⁴⁵.

Concluamos estas consideraciones formales. Veamos si teniéndolas en cuenta podemos utilizar las categorías de persona e historia en sentido propio, para penetrar en el misterio de Dios.

B) «PERSONA» EN EL INTERIOR DE DIOS

Conocemos ya la dificultad de trasponer a Dios el concepto de persona cuando éste se identifica adecuadamente con el de conciencia. Hablar de tres conciencias en Dios equivale a sustentar una postura triteísta.

Pero existe otro riesgo. El de desvincular la realidad del hombre, persona consciente, libre y relacionada, de la realidad que constituye el contenido mismo de la vida de Dios, el misterio trinitario. Al no poder hablar de personas en Dios, tampoco podemos considerar a Dios como «comunidad». Ni, consecuentemente, buscar alguna semejanza entre la comunidad de los hombres y un Dios que pudiese ser considerado como comunidad en sentido más que metafórico.

Se cierra así un camino para profundizar en unas palabras del Vaticano II: «el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno (Jo 17,21-22), ... sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, ... no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»⁴⁶.

La cultura actual percibe que persona y comunidad son realidades que se condicionan mutuamente. La persona se concibe no solamente como individualidad libre y consciente de sí, sino como sujeto abierto a la relación con los demás. Esta relación es constitutiva de la misma personalidad y no simple añadido del que cupiese prescindir.

La comunidad, en sus diferentes formas y niveles, es una realidad que se inscribe en el ámbito de la sensibilidad y de las preocupaciones del hombre actual. Cualquiera que posea un mínimo de buena voluntad se preocupa por la solidaridad; ésta se conseguiría plenamente mediante una relación oblativa entre los hombres que los condujese a una verdadera comunión.

⁴⁵ Tomás de Aquino Sth I,13,5. Sobre toda esta cuestión del conocimiento que el hombre puede tener de Dios, véase la excelente monografía de J. H. NICOLAS citada en nota 40.

⁴⁶ *Gaudium et Spes*, 24 c.

Hablar de personas en Dios, referirnos a la comunidad que en él brota como consecuencia de las relaciones de donación que esas personas mantienen entre sí... abre nuevas perspectivas con vistas a vincular la realidad de Dios y la realidad de los hombres. Pero previamente hay que preguntarse por la veracidad —por la propiedad— de ese lenguaje de la comunidad referido a Dios. Para ello hay que mostrar la no equivocidad del término persona (aun en sentido moderno) tomado de la experiencia humana y aplicado al contenido de la vida de Dios.

Será necesario considerar, primero, que la teología trinitaria patristica y escolástica no se refirió a la persona para designar una realidad desprovista de conciencia. Habrá que tener en cuenta, después, que el pensamiento moderno no nos obliga a identificar adecuadamente los conceptos de persona y conciencia, por más que ésta sea inseparable de aquélla. Resulta inexacto referirse al concepto moderno de persona como si éste fuera único, indiscutible y aceptado por todas las corrientes actuales en el mismo sentido.

a) *Persona en la teología clásica*

Ni la teología patristica ni la escolástica consideraron la persona como una realidad sin conciencia. Al contrario, siempre la pensaron como poseyéndose en lucidez y dueña de sus decisiones libres⁴⁷. La famosa definición de Boecio afirma la conciencia como elemento diferenciador de la persona respecto de las demás sustancias: «*naturae intellectualis individua substantia*». Definición que Santo Tomás precisará sin abolirla.

Ya mucho antes, entre los concilios de Nicea (que empleó ambos términos como equivalentes) y Constantinopla se gestó la distinción entre *hypóstasis* y *ousía*. La fórmula *mia ousía, treis hypostaseis* abría el camino para precisar la distinción que en ellas se afirmaba⁴⁸.

La contribución de Santo Tomás de Aquino al respecto fue decisiva. En Dios, la distinción entre las tres hipóstasis proviene únicamente de las relaciones que se dan entre ellas, ya que el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Las relaciones y sólo ellas constituyen la singularidad de cada persona divina.

⁴⁷ Así lo muestra, por ejemplo, J. J. LYNCH, *Prosòpon in Gregory of Nissa: a theological word in transition*, *Theological Studies* 40 (1979) 728-738.

⁴⁸ Sobre este itinerario, J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977, especialmente 225-243. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la 'foi' de Nicée*, Paris 1972, 2 vols. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, especialmente 76-78 (hay traducción española).

Sin embargo, las relaciones no constituyen a las personas sino en cuanto se identifican con la única sustancia divina⁴⁹. Ahora bien, ésta es «intelectual», consciente y libre. Sin ella no adquiere realidad ninguna de las personas.

Tanto el Hijo como el Espíritu Santo poseen la misma libertad y la misma conciencia que el Padre, o lo que es lo mismo, su idéntica sustancia y naturaleza. La poseen cada uno de los tres de manera diversa al referirla a las demás personas de manera distinta. Pero los tres sustentan la(s) misma(s) —idéntica(s), no sólo moralmente coincidente(s)— decisión(es).

Padre, Hijo y Espíritu Santo son realidades puramente metafísicas. Pero «puramente» no significa en ontología falta de conciencia. Al contrario, significa plenitud de ser y eliminación de toda carencia. Plenitud de lo absoluto y plenitud de lo relativo: posesión de sí, junto con total apertura al otro⁵⁰. Plenitud de realidad, y por ello mismo, de conciencia y libertad, pues no hay plenitud de ser sin trascender la opacidad de la ignorancia de sí mismo que se da en el nivel material, para situarse en la esfera del espíritu.

b) *Una concepción moderna no conduce necesariamente a identificar en sentido adecuado persona y conciencia*

La imposibilidad de transferir al misterio trinitario el concepto de persona divina proviene de que éste en la filosofía moderna se identificaría con el de conciencia. Pero esta presuposición merece ser considerada antes de que la admitamos como indiscutible.

«Filosofía moderna» y «concepto moderno de persona» son expresiones amplias. No por ello desprovistas de valor cuando queremos aludir a un «estilo de pensamiento» o a la «sensibilidad» que caracteriza a una «cultura». Ciertamente, el común denominador de la nuestra es su carácter antropocéntrico, su insistencia en el sujeto y en su dignidad de persona consciente y libre.

Pero ya sabemos que una cultura es crisol donde se funden, entre otros muchos elementos, filosofías variadas. El diálogo fe-cultura puede hacer necesario precisar en un momento dado si un concepto determinado se define en todos los casos de manera rigurosamente idéntica. Puede ocurrir que tales definiciones pertenezcan todas a la misma matriz cultural, y sin embargo no sean equivalentes entre sí.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Sth* I,29,4 in corp.

⁵⁰ *Ibidem* I, 28, 2 in corp y ad 2. Cf. también el Comentario de Cayetano in Primam, q.28, a.2 (edición «leonina», Roma 1888, 322-324). B. LONERGAN, *Divinarum personarum conceptionem analogicam*, Romae 1957, 92-130.

Habrá que distinguir entre las varias concepciones de persona que se dan en la filosofía moderna. Y teniendo en cuenta su valor intrínseco, discernir después acerca de su utilización en la teología trinitaria.

Consideremos por ejemplo una concepción actualista que identificase a la persona con sus actos, sin que éstos estuviesen referidos a un sustrato permanente ( no digo est tico!). Habrá que cuestionar el valor intrínseco de tal concepción como contradictoria de la identidad del ser consigo mismo; y habrá por otra parte que declarar incompatible con la permanente plenitud vital del ser divino tal manera de considerar la persona.

Supongamos que desde un punto de vista filosófico hubiera que considerar rigurosamente comprobado que los conceptos de persona y de conciencia son perfectamente intercambiables. En este caso habría desde luego que concluir con Barth y Rahner que es imposible seguir hablando de tres personas divinas, a menos de que se advierta de la equivocidad del término persona.

En cambio, si la persona es concebida como yo consciente —y así lo hizo el mismo Descartes— nos encontramos ante una situación distinta. En este caso la conciencia no se identifica sin más con el yo, aunque forme parte de su esencia. El yo sería entonces el centro unificador de experiencias diversas; *quien* ve, comprende, decide... mediante su actividad consciente y libre.

La investigación filosófica habrá de fundamentar con rigor la distinción entre persona y conciencia. Esta tarea no resulta de antemano imposible. Tampoco nos hace salir del horizonte de la cultura moderna, con tal de que al mismo tiempo que la distinción resulte probada la inseparabilidad entre los dos conceptos. F. Bourass  ha realizado en esta línea aportaciones que merecen la máxima atenci n⁵¹.

Suponiendo fundada dicha distinción y considerándola ahora en Dios,  a qué nos conduciría? Se abriría paso la posibilidad de que, existiendo en Dios una única actividad consciente, se den en él tres sujetos, cada uno de los cuales ejerce personalmente, y con la peculiaridad que le corresponde, esa misma conciencia. Tres conocen, aman, deciden y actúan compartiendo la misma conciencia; más aún, identificándose con ella, al par que se distinguen entre sí.

Sin la revelación nunca hubiéramos llegado a esta conclusión, y con ella jams  llegaremos a comprenderla. Si admitimos —filosóficamente— que la persona es sujeto conesciente (y no conciencia) y si afir-

⁵¹ F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, Gregorianum 55 (1974) 471-493; 677-719.

mamos —teológicamente— que Dios es tres sujetos dotados de conciencia, hemos de concluir que el concepto de persona se aplica con *propiedad* a cada uno de ellos. Al mismo tiempo la imposibilidad de comprender que cada uno posea la misma conciencia que los otros dos, al par que se distingue de ellos, nos conduce a afirmar la plenitud inabarcable con que en Dios se realiza la personalidad. Hemos de confesar que nuestra manera de entender la persona en la experiencia humana sólo inadecuadamente nos dice algo de Dios.

El concepto de persona, cuando se dice de Dios y de los hombres, no resultaría así equívoco. Pero mucho menos sería unívoco. Habríamos de considerarlo como análogo.

c) *Dios ser-en-relación que llama a los hombres a la relación solidaria*

La relación con los demás conduce a que cada cual se enriquezca en el intercambio, y al mismo tiempo aporte lo mejor de sí mismo. El ideal comunitario se cifra en lograr «un mismo pensar y sentir», una conciencia solidaria que confirme y desarrolle la riqueza peculiar de cada uno.

Poseer la misma conciencia, en el sentido riguroso de la identidad, nunca es posible entre los hombres. Estos se distinguen entre sí precisamente porque cada cual realiza de manera limitada la humanidad y el ser. Cada uno de nosotros es «un» hombre, «este» ser concreto. Nadie es «el» hombre, ni mucho menos «es» sin limitaciones.

En Dios, en cambio, cada una de las personas se identifica con la plenitud del ser y de la conciencia. No es una realización limitada del ser lo que las distingue entre sí, pues las tres poseen en común, identificándose con él, el mismo Ser en la transparencia total de la conciencia.

Las personas divinas se distinguen únicamente por su manera peculiar de relacionarse entre sí. Cada una de ellas se constituye como *tal* persona por su referencia a otra o a las otras dos. El Padre, al entregar todo el ser divino al Hijo. Este, al acogerlo recibido del Padre. El Espíritu a su vez se personaliza como expresión del amor que el Padre entrega al Hijo y con el Hijo⁵².

Tomás de Aquino, al concebir a las personas como relaciones subsistentes, pone las bases para considerar la vida de Dios como comunidad auténtica, es decir, como comunidad en sentido *propio*. A ello contribuye el que, dentro del espíritu de la modernidad, subrayemos la lucidez con que se verifica esta interrelación vital.

⁵² F. BOURASSA, o.c., n. 51, 696-698, 702-703.

Cada una de las personas es dueña de sí en la transparencia de la conciencia divina que le es común con las otras dos. Plenamente consciente de la riqueza de su ser, lo entrega o lo recibe, según los casos. Esta peculiar alteridad relacional con que es poseído el ser de Dios distingue a las personas sin perjuicio de su total identidad. Perfecta distinción en la unidad y perfecta unidad en la distinción.

El hombre ha encontrado siempre en Dios meta y sentido para los afanes de la existencia. El sabio griego se esforzó por alcanzar la *ataraxia*, al considerar la *apatheia* total como característica peculiar del ser divino. Lo intentó aun con el convencimiento de que todos los esfuerzos resultarían deficitarios en comparación con el ideal.

Un Dios-comunión ilumina al hombre al trabajar en pro de la construcción de la solidaridad efectiva con sus semejantes. Hoy el hombre, atareado por inclinación espontánea a veces y por obligación muchas más, intuye en ocasiones la posibilidad de convertir su trabajo en entrega y apertura agradecida a los demás. Tal vez desde Dios perciba un poco más que concebir la vida como donación y atención al don del otro no significa anularse, sino encontrarse a sí mismo, realizarse como persona.

Incluso en esos momentos habrá que tener presente que aun la más perfecta comunidad humana no es sino esbozo y añoranza de lo que en Dios ocurre no sólo «mejor», sino «de otra manera», en definitiva ignorada por nosotros. Pues la unidad máxima entre los hombres siempre será unidad moral, mientras que la reina entre Padre, Hijo y Espíritu es identidad en sentido estricto⁵³.

Pero esta total alteridad no supone que Dios sea extraño a nuestro ser o a nuestro vivir comunitario. Si «persona» referido a Dios y a los hombres es un concepto análogo, encontramos una razón profunda para mantener la exhortación de San Pablo: «sed imitadores de Dios como hijos queridos y vivid en el amor... como Cristo se entregó» (Ef 5,1-2). Más fecundo resulta aún el camino cuando se considera la vida cristiana no ya como imitación, sino como incorporación a la vida de Dios. Y cuando se considera a Dios como «acontecer» —cf. infra— que ocurre en nosotros y con nosotros.

⁵³ Así lo hace notar el Concilio Lateranense IV, refutando las opiniones de Joaquín de Fiori: «Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem, Volo (inquiens) 'ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus' hoc nomen 'unum' pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis ut attendatur identitatis unitas in natura... (DS 806, cf. 803-807).

d) *Conectar con la sensibilidad actual no debe suponer popularizar la teología a costa de su seriedad científica*

Tornemos a la reflexión metodológica. El esbozo presentado basta para hacer caer en la cuenta de que el tránsito desde la cultura ambiental hasta su entraña filosófica supone un esfuerzo enorme.

El camino es largo y arduo. Exige examinar los diversos conceptos de persona en la filosofía moderna, establecer el diálogo con la teología clásica (lo que supone a su vez rehacer el itinerario que condujo a introducir en la reflexión sobre Dios conceptos tan extraños a nuestra sensibilidad inmediata como *ousía*, *hypóstasis*, relación sub-sistente...). Exige profundizar matizadamente en las distintas maneras de entender la analogía del ser, tema añejo y siempre de permanente actualidad.

Hay que afirmar decididamente que es necesario mantener «el coraje para la metafísica», como diría Karl Rahner, y recorrer el camino. La tarea encomendada al teólogo por el Vaticano II de estar abierto a la sensibilidad actual no puede conducir ni a una pérdida de profundidad científica, ni a una pérdida de visión histórica; el proceso hermenéutico se ve ayudado por el intercambio cultural, que no tiene por qué ser únicamente sincrónico.

¿Qué queda entonces de la conexión con la sensibilidad de nuestros días? Ante todo, partir de un problema que conduce al creyente a poner en relación su fe con la condición presente. En seguida, comenzar esa tarea empleando categorías de la cultura contemporánea.

El que estas categorías sean a menudo abiertas y polisémicas exigirá ciertamente despejar todo riesgo de ambigüedad. Esto se conseguirá mediante una profundización progresiva en las mismas. A medida que la reflexión avance se irán alcanzando niveles de mayor precisión e incluso se introducirá ulterior terminología especializada. Pero se tratará siempre de profundizar en un punto de partida expresado en el lenguaje común del creyente inmerso en la cultura de nuestros días, y no necesariamente llamado a alcanzar los últimos niveles de profundización teológica.

Al proceder así, la teología verifica si una afirmación, realizada desde una postura creyente y feliz por su sentido antropológico, se fundamenta en la verdad revelada. Se busca la verdad en la que el sentido encuentra fundamento. Si el sentido no brota de la verdad, se desvanece.

Cada cual prolongará la búsqueda según su personal vocación cristiana, la orientación de su fe, su misión en la Iglesia. Pero todos podrán confiar en que los teólogos, al tratar de conducir su tarea a sus últimas consecuencias, no introducen «otras» cuestiones. Buscan, por el

contrario, las últimas razones y explicitaciones de formulaciones sencillas. Parece, pues, conveniente que la teología mantenga, en la medida de lo posible, la vinculación entre su terminología técnica y la de la cultura contemporánea. Esto supone no abandonar más que cuando se comprueba la clara necesidad de hacerlo, términos que como el de persona tienden puentes de diálogo.

C) «HISTORIA» EN EL INTERIOR DE DIOS

La incorporación a Dios de la categoría de persona nos ha proporcionado ocasión para examinar cuestiones metodológicas que son objeto preferente de este artículo. Por razones de ordenación sistemática vamos ahora a referirnos a la categoría de historia en la que hemos ejemplificado la segunda de las corrientes renovadoras más importantes del tratado de Dios.

Nos limitaremos a esbozar las líneas de un discurso complejo que, cuando adquirió fuerza a partir de la filosofía hegeliana, se encontró con la actitud vigilante de la Iglesia católica. Esta, ante el riesgo de un panteísmo evolucionista, se sintió obligada a afirmar con nitidez en el concilio Vaticano II el carácter personal de Dios distinto del mundo e inmutable, y que nunca podría ser concebido como un ser que consiguiese su plenitud al término de un proceso de evolución progresiva⁵⁴.

Pero cabe preguntarse si todos los intentos de concebir a Dios como historia han de ser considerados como heterodoxos. Es posible cuestionar la interpretación de la filosofía hegeliana subyacente a las declaraciones del Vaticano I. Pero sobre todo ¿no es necesario también en este campo, aceptando estímulos que proceden predominantemente del pensamiento protestante⁵⁵, establecer el diálogo con la cultura actual?

Insistir en el carácter histórico de la realidad es uno de los rasgos característicos de la filosofía del siglo XIX que continúan influyendo intensamente en nuestros días. Cuando se trata de considerar a Dios

⁵⁴ DS 3001, 3024. W. MAAS, en *Unveränderlichkeit Gottes...* (o.c., nota 26) 176-180 hace notar que la afirmación del Vaticano I acerca de la inmutabilidad divina se debe a la interpretación de la filosofía hegeliana realizada durante la preparación del concilio. Hegel es considerado como panteísta, y el panteísmo como una concepción de toda la realidad a partir de un Ser abstracto que se desarrolla y determina; el mundo sería así despliegue y evolución de aquel único ser o sustancia.

⁵⁵ Predominante, pero no exclusivamente. Cf. bibliografía citada en nota 26. También E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1976³.

como historia es, por tanto, clara la voluntad de diálogo con nuestro tiempo.

La cuestión de la historicidad, al plantearse el problema de la constitución interna de la realidad, se adentra en el campo de la metafísica. La realidad misma ¿es historia? ¿Hasta qué punto una metafísica de la fluencia puede reemplazar a una metafísica de la sustancia? Nadie duda de que las cosas cambian o tienen historia. Pero ¿hasta qué punto la historia y el cambio las constituyen?

Aquella afirmación de J. Moltmann que surgía con nitidez, «la esencia de Dios es la misma historia», parecía retroceder cuando W. Kasper instaba a su colega forzándolo a una mayor precisión. Sin embargo, las preguntas permanecen. ¿Se trata únicamente de que un Dios sin historia conduce la historia de los hombres y se abre hacia ella? ¿O hay algo más? ¿Sería posible hablar con rigor de una *apertura* de Dios a la historia de los hombres, si el mismo ser divino no alberga en sí, de alguna manera, ese modo de ser que encontramos en el resto de la realidad y que caracterizamos como «historicidad»?

Estas cuestiones metafísicas y teológicas no podrán ser dilucidadas, si no precisamos previamente el mismo concepto de historia. Tarea nada fácil y respecto a la cual distan mucho de mostrarse concordes las diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo⁵⁶. Esbozaremos algunas observaciones que nos permitirían caminar hacia la precisión que buscamos para discutir si el concepto de historia puede ser referido con *propiedad* al ser divino.

Primera observación: nos referimos al contenido mismo de la historia, a los hechos o acontecimientos que la constituyen. ¿Cabe considerar a Dios como un *hecho*? Si con este término entendemos una realidad *ya* dada, es necesario desde luego considerar a Dios como un hecho con el que hay que contar. Máxime si con esa palabra nos referimos a lo que es irrepetible en su singularidad, irreemplazable por ser algo concretísimo e inconfundible con cualquier otro ser. Así efectivamente es Dios, Alguien no seriado, imposible de obtener por derivación de otros seres.

Pero la historia no consiste simplemente en la observación de un hecho⁵⁷, sino en la *sucesión* de los acontecimientos humanos. «Historia» alude a la dinamicidad de la fluencia de lo que no está ya dado,

⁵⁶ De esta complejidad da idea J. FERRATER MORA, *Historia, historicidad, historicismo*, en *Diccionario de Filosofía* 2, Madrid 1980², 1519-1534.

⁵⁷ Por eso se ha llamado «historia natural» a la disciplina que describe animales, plantas y otros seres de la naturaleza como «hechos» o datos con los que hay que contar.

sino que está dándose; en cambio, «esencia» o «naturaleza» no comportan necesariamente el devenir en su significado. Menos aún cuando se habla de naturaleza o esencia divina, que tendemos a caracterizar por la consistencia inevitablemente unida al concepto de inmutabilidad. Por ello la sucesión característica de lo histórico no parece tener cabida en Dios. Cambiar entraña progreso o retroceso en la posesión del ser. Quien como Dios posee la plena perfección no puede cambiar. Únicamente cabría en Dios una fluencia que no atentase a su plena consistencia, o una sucesión que no supusiese adquisición o merma de plenitud.

Dios es ciertamente plenitud de vida consumada, ya conseguida. Puntualmente concentrada. Ahora bien, la vida fluye desde dentro —*motus ab intus*—, lleva el dinamismo en su propia entraña. La vida de Dios es dinamismo, acto puro, no es otra cosa que acción. Acción y acontecimiento son ya conceptos más afines al de historia.

El fluir de la vida se concreta en momentos sucesivos, y cuando apoyados en la fe consideramos el misterio trinitario, podemos afirmar que así ocurre también en Dios. No se trata desde luego de momentos sucesivos en el tiempo, sino según el «*ordo originis*» que debemos afirmar, toda vez que el Hijo y el Espíritu Santo encuentran en el Padre su principio y se vinculan entre sí según una taxis determinada; la tercera persona procede también de la segunda, o mejor a través de ella; ésta en cambio procede únicamente del Padre. La vida de Dios consiste pues en este acontecimiento inmanente, articulado en momentos sucesivos, y que no se añade a la naturaleza divina, sino que la constituye. El ser de Dios es una acción, y el considerarlo así como acontecimiento fundamenta la categoría de historia para referirnos a él.

No debemos prescindir de ninguna de las dos consideraciones que hemos realizado. El ser de Dios es un «hecho», está ya dado, y nada falta a su plenitud. Pero al mismo tiempo Dios es «proceso», en el sentido de que está siendo constituido por su propia venida a sí mismo. «Dios viene de Dios» porque ningún ser hay anterior a él, ni siquiera como presupuesto lógico. «Dios va a Dios», desde Sí al Hijo. «Dios viene como Dios», comunión de amor entre el Padre y el Hijo⁵⁸.

⁵⁸ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt...* (o.c., nota 28), 514-524. Nótese también la afinidad etimológica y el parentesco filosófico de los términos «proceso» y «procesión» (este último clásico en teología trinitaria): J. FERRATER MORA, *Procesión, proceso*, en *Diccionario de Filosofía* 3, Madrid, 1980², 2700-2703. Nótese las observaciones que Ferrater Mora hace en este lugar relativas al parentesco y a la distinción no sólo entre procesión y proceso, sino entre proceso y acción o acontecimiento.

Dios brota del propio acontecimiento que lo constituye. Esta consideración nos permite abrimos a otro rasgo, tal vez el más característico del ser histórico. El hombre lo es no única ni principalmente porque tenga historia o dependa de ella; ni siquiera por ser su sujeto o protagonista. El hombre es historia en cuanto debemos considerarlo no sólo como un ser ya dado («hecho») del que brota acción, sino también como un ser que llega a sí mismo en virtud de su propia acción. Como advierte J. Pohier, el hombre «se fait advenir lui-même»⁵⁹. Descubre su propio ser y se constituye como hombre a través de y por su misma acción⁶⁰.

Pues bien, a Dios podríamos también considerarlo analógicamente como historia en este sentido. Se manifiesta como Dios y se constituye como tal, al venir desde Sí hacia Sí como Dios. Las personas divinas (el Padre y el Hijo) entregan y (el Hijo y el Espíritu) reciben su propio ser divino. Esta acción única e indivisible es constitutiva de Dios, que no existe sin ella⁶¹. Esta perspectiva se abre desde luego hacia el misterio, toda vez que ignoramos cómo puede darse esta sucesión no temporal de momentos en el ser divino; toda vez que ignoramos también el modo de esa perfecta coincidencia de ser y acción en la plenitud de la vida divina. Dios posee al mismo tiempo toda la dignidad de la densidad personal, y todo el dinamismo de la fluencia de la historia.

¿Qué interés posee toda esta investigación? Superar desde otro punto de vista una concepción de Dios que lo hiciese extraño al hombre a causa, precisamente, de una consideración insuficiente de su mismo misterio.

Nos pronunciamos contra una visión bultmanniana de las cosas que convirtiese el encuentro con Dios en experiencia de su interpelación y Señorío, pero sin que ocurra revelación alguna del propio ser divino. Preferimos con E. Jünger la visión barthiana, según la cual «Dios se corresponde a Sí mismo». Su acción reveladora no puede ser algo añadido a su ser, sino sacramentalización del mismo en su Palabra.

⁵⁹ J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977, 150.

⁶⁰ *Ibid.*, 151-152.

⁶¹ Evidentemente, la *esencia* de Dios con la que se identifican las personas y la *acción* que las constituye, no es cronológicamente anterior a éstas. Es importante y sugerente poner de relieve, como lo hace G. LAFONT, que las personas divinas son ante todo operación, acción extática hacia otra persona. A. PATFOORT hizo notar oportunamente que para ello no hace falta apartarse del concepto tomista de persona como *distinctum subsistens*, sino extraer de él toda su profundidad. Véase G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 267-271; A. PATFOORT, *Un projet de «traité moderne» de la Trinité*, *Angelicum* 48 (1971), especialmente 102-111.

Esta no es simplemente un «flatus vocis», sino ante todo un trozo de historia, la historia de Jesús⁶². Así, si Dios se manifiesta en la historia es porque ésta nos dice algo de Dios que en sí mismo es historia.

El hombre que es historia (porque viene hacia sí, al encontrarse progresivamente como hombre en el curso de la historia) sigue siendo «a imagen de Dios». Precisamente porque, en el sentido que nos hemos esforzado en precisar, también a Dios podemos considerarlo en sí mismo como historia. Esta afirmación, además de presentarse como conclusión posiblemente correcta de una teología de las relaciones divinas, se basa de manera más inmediata en la historia de Jesús. En él, en sus actitudes, en su manera (filial para con su Abba, y consecuentemente transmisora de amor y solidaria para con los marginados) de relacionarse se manifiesta quién es Dios. Se manifiesta la naturaleza misma de la divinidad, cuyo ser es acontecer.

Esta manera de considerar las cosas es la que parece inspirar a J. Moltmann cuando ve en la Cruz —es decir, en el trozo de historia que se desarrolla en el Gólgota— la intuición («Anschauung», en el sentido de plasmación empírica) de la doctrina trinitaria⁶³. También desde latinoamérica se insiste recientemente en la necesidad de renovar la teología trinitaria poniendo los ojos en la vida de Jesús. Pues de su conducta filial abierta al Padre brota inagotablemente amor hacia los hombres; únicamente así se hace posible soportar incansablemente la conflictividad inevitable en una existencia que se comprometa por

⁶² Así, E. JÜNGEL hace notar (*Gott als Geheimnis der Welt...*, o.c., nota 28, 470, 478 ss.) que la Trinidad inmanente ha de ser considerada como la historicidad de Dios, correlato de la historia de Dios con los hombres que es la Trinidad económica. Esta es la única conclusión posible si se fundamenta la doctrina trinitaria «sola Scriptura» y ante todo en la historia de Jesús. El mismo autor en *Gottes Sein ist im Werden* (o.c., nota 55), 54-74, había explicado cómo Dios toma, al servicio de su Revelación, trozos de la historia humana a los que hace elocuentes sobre su misma realidad divina. Jesús es el primer sacramento; posee, sin embargo, una continuidad hacia detrás y hacia delante en el sentido de que otras creaturas reciben también con Jesús y a partir de él poder ser en su objetividad testigos de la objetividad de Dios.

⁶³ «Die Anschauung des trinitarischen Gottesbegriffes ist das Kreuz Jesus». «Der theologische Begriff der Anschauungen des Gekreuzigten ist die Trinitätslehre»: J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte...* (o.c., nota 28), 227-228. Otras veces Moltmann habla de la Cruz como contenido (*Inhalt*) de la doctrina trinitaria, considerando a ésta como forma (*Form*) (*Ibid.*, 232-233; otras veces, de contenido y marco conceptual (*Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes»*, *Ev Theol* 35 (1975) 208-223); también considera la Cruz como *expresión abreviada* de la Trinidad (*Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute. Ein Bericht*, *Ev Theol* 33 (1973) 337-343).

la justicia⁶⁴. Únicamente así la justicia brotará del amor y conducirá a un amor que la supere sin suprimir ni una sola de sus exigencias.

La «imitación de Dios» se hace entonces más concreta. Se trata de vivir como Jesús vivió. El Padre vino hacia él, manifestando en él su Verdad y constituyéndolo en transmisor de su Amor. Vivir viniendo de Dios, manifestando su Verdad en una vida como la de Jesús que transmite Amor eficaz. Esta es la historia que con las peculiaridades propias de cada cual ha de hacer brotar cada cristiano, al par que él mismo encuentra en ella y gracias a ella su propio ser cristiano.

Esta historia individual y comunitaria de los cristianos es un modo de estar y participar en la historia de la humanidad, y de contribuir a ella. Cada trozo de nuestra historia ha de convertirse como la de Jesús en manifestación de Dios. Así esperamos que la Creación entera sea escatológicamente asumida en la vida de Dios, y así trabajamos hacia el cumplimiento de nuestra esperanza.

IV

VIGENCIA ACTUAL DE LA FILOSOFIA TOMISTA

Hemos contestado las tres primeras preguntas que planteábamos al finalizar nuestra introducción. El pensamiento teológico acerca de Dios trata de renovarse estableciendo diálogo con las categorías personalistas e historicistas de nuestra época. En un primer momento se

⁶⁴ J. SOBRINO observa que la teología latinoamericana de la liberación está devolviendo seriedad a la reflexión trinitaria, pues a Jesús sólo se le puede pensar trinitariamente. En El, como Hijo, se manifiesta el modo concreto de corresponder y de acercarse al Padre; y esto únicamente se puede captar viviendo según el Espíritu (*Cristología desde América latina*, México 1977, XVIII). La existencia concreta de Jesús es la versión histórica de la filiación eterna del Verbo (*Ibid.*, 294). La vida de Jesús poseyó carácter relacional al servicio del Reino. Por el Reino y la liberación de los hombres entrega Jesús no sólo cuanto tiene, sino cuanto El es: sus ideas y su persona hasta la muerte (*Ibid.*, 33-34, 45, 82...). Por eso nosotros estamos también invitados a vivir como «insurrectos contra el sistema de este siglo» hasta la muerte, negándonos a que el odio y la desesperación tengan la última palabra. La vida de Jesús supuso abrazar la muerte con un coraje y una hombría insuperables, vaciándose para crear un espacio más amplio para el amor (L. BOFF, *Paixao de Cristo, paixao do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Petrópolis 1978).

trata de un diálogo con la cultura ambiente, que exige ulterior profundización y precisiones filosóficas.

También hemos tratado de hacer ver que esas categorías habrían de emplearse no sólo para hacer más vital la relación del hombre con Dios, sino para atreverse a decir algo del *mismo* Dios; sólo así se cumplirá la doble tarea asignada por el Vaticano II a la teología: *profundización* del contenido de la fe en *conexión* con la sensibilidad de nuestra época.

Indirectamente hemos respondido también a nuestra cuarta y última pregunta. La filosofía tomista y, añadiríamos, la gran escolástica en general continúa teniendo vigencia. No como criterio de verdad único, sino estableciendo diálogo con las conquistas ulteriores del pensamiento humano, en su búsqueda por clarificar el sentido y la verdad de las cosas.

De forma particularmente significativa, por el contraste que supone con posturas eclesiales anteriores, Juan Pablo II nos invita a aproximarnos a Santo Tomás para plantearle las cuestiones sugeridas por la sensibilidad a los problemas del mundo moderno. El espíritu de apertura y la universalidad del verdadero tomismo hace posible que la justa pluralidad de las culturas y el progreso del pensamiento no queden en manera alguna comprometidos. Toda comprensión de la realidad que sea efectivamente tal tiene derecho de ciudadanía en la filosofía del ser, independientemente del autor y de la escuela de que proceda tal avance hacia la verdad⁶⁵.

La filosofía moderna surge de una nueva comprensión de la realidad y de los problemas. Como intérprete de tiempos nuevos aporta una sensibilidad inédita. Sin sumergirse en el espíritu de la modernidad, cualquier intento teológico sonaría a mera repetición y adolecería de falta de vida.

No afirmamos que sea posible incorporar cualquier filosofía al quehacer teológico. La validez del pensamiento ha de ser dilucidada mediante criterios intrínsecos a la misma filosofía. Pero para avanzar

⁶⁵ Juan Pablo II visitó el 17-XI-79 el pontificio Ateneo «Angelicum» con ocasión de la celebración del centenario de la «Aeterni Patris». Se refirió entonces en términos laudatorios al «entusiasmo con cui vi appressate all'Aquinate per porgli le domande a voi suggerite dalla sensibilità per i problemi del mondo moderno». Puso a J. Maritain como ejemplo de una «alta considerazione verso il Maestro del XIII secolo ed insieme verso un modo di far "filosofia" in sintonia con i "Segni dei tempi"». «La filosofia di San Tommaso merita attento studio... a motivo del suo spirito di *apertura* e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo. Si tratta dell'*apertura* all'insieme della realtà in tutte le sue parti e dimensioni, senza riduzione o particolarismi...» *Oss Rom* 19-20 noviembre 1979.

hacia la verdad resulta fecundo poner en relación varios estilos de pensar. Esta variedad no tiene por qué excluir la consideración del pasado.

Si establecemos un círculo hermenéutico entre el pensamiento moderno y el medieval, éste nos entregará con mayor abundancia los frutos que se esconden en sus semillas. Su verdad puede hacerse luminosa también para nuestro tiempo, y adquirir sentido para nuestro momento histórico. De manera recíproca el pensamiento del medievo puede servir de contrapunto al actual, corrigiendo posibles unilateralidades de los nuevos planteamientos.

Hemos referido nuestras observaciones formales a los intentos actuales de renovación del tratamiento teológico de Dios. En torno a este centro concreto de interés resulta indiscutible la riqueza de las aportaciones personalistas e historicistas. Pienso que éstas, preocupadas preferentemente por la cuestión del sentido, han de abrirse *también* a la preocupación por el contenido de la realidad de Dios; de esta preocupación fue modelo la gran escolástica.

Resulta no sólo legítimo, sino completamente imprescindible superar un objetivismo unilateral cuando nos aproximamos al Dios de Jesucristo. Es la misma realidad de Dios la que nos aparece como acción sin merma de plenitud. Como fluencia sin pérdida de sustancia. Como acontecimiento que ocurre en nosotros, al par que nos hace renunciar a reducirlo a nuestras categorías mentales.

Dios se realiza dándose, y ha querido realizar en el hombre y con el hombre esta su venida hacia Sí. Nos interesa muchísimo que estas afirmaciones tan llenas de sentido sean también objetivas y verdaderas.

JOSÉ R. G.^a-MURGA

Universidad Comillas
Madrid