

ROGELIO GARCÍA MATEO *

VITALIDAD DEL DIOS TRINITARIO SEGÚN JUAN DE ÁVILA

Fecha de recepción: junio 2009.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2009.

RESUMEN: La obra de san Juan de Ávila (1499-1559) tiene una finalidad ante todo pastoral. Su teología, de inspiración ante todo bíblica, se propuso explicar los grandes misterios de la fe y mostrar su importancia para la vida del cristiano. Para quien predicaba el evangelio a conversos provenientes del judaísmo, era particularmente importante explicar el misterio de la Trinidad y mostrar que este dogma no se opone, sino que enriquece el modo de entender el monoteísmo.

PALABRAS CLAVE: reforma, diálogo religioso, monoteísmo, Trinidad, pastoral.

The Vitality of the Triune God according to Juan de Ávila

ABSTRACT: The Work of St. Juan de Ávila (1499-1559) aims at his pastoral ministry. His theology, inspired mainly in the Bible, was intended to explain the great mysteries of Faith and to show its relevance for Christian life. For him, who had among his hearers a good number of Jews converted to Christ, it was of outmost importance to explain the mystery of Holy Trinity, and to prove that this Dogma does not contradict, but enriches the understanding of monotheism.

KEY WORDS: Reform, Religious Dialogue, Monotheism, Holy Trinity, Pastoral Work.

* Profesor de Teología. Universidad Gregoriana; garcia@unigre.it

Como es sabido, el objetivo prioritario de la obra de san Juan de Ávila (1499-1559) es de orden pastoral. Esto, lejos de llevarlo a posponer los grandes misterios de la fe, lo impulsó a encontrar formas de expresión que los hicieran relevantes a sus destinatarios. La Teología, sobre todo la Sagrada Escritura, y de ella la persona y los escritos de san Pablo, es la fuente fundamental de toda su actividad pastoral, pero también la patrística y la escolástica, en particular, san Agustín y santo Tomás¹.

1. UNIDAD Y AMOR ESENCIAL EN LA DIVERSIDAD DE LAS PERSONAS DIVINAS

El Maestro Ávila afirma el misterio inaccesible e inefable que es Dios. Aunque desde la razón se puedan tener algunos conocimientos sobre él, sin embargo, los misterios propios de la fe cristiana como, por ejemplo, la Trinidad, resultan impensables con la sola razón.

«Y por eso se dice que cree la fe lo que no ve, y adora con firmeza lo que a la razón es escondido. Lo cual se nos da entender en que los serafines *tenían cubierta la faz de aquel gran Señor* (Is 6,2) que en el templo vio Isaías. Y también cuando Moisés se acercó a tratar con el Señor (Éx 24, 18). Cosa muy extraña parece de Dios poner su morada en tinieblas, pues es lucidísima *Luz, en la cual ningunas tinieblas hay*, como dice san Juan (1Jn 1, 5). Mas porque es luz tan lúcida y tan sobreluciente que, como dice Pablo, *mora en una luz que nadie puede llegar a ella* (1Tim 6, 16), dicese morar *en tinieblas*; porque ningún ojo criado, de hombre o ángel, puede con su razón alcanzar sus misterios»².

La metáfora de la luz, tan importante en la Escritura, en la patrística, concretamente en Dionisio Areopagita³, y en la mística en general, ofrece a Juan de Ávila una posibilidad para no quedarse simplemente en la incomprendibilidad de lo divino en el sentido de la teología negativa, y poder explicar cómo su lejanía inalcanzable no excluye su íntima cerca-

¹ M. ANDRÉS, *Teología española en el siglo XVI*, vol.II, Madrid 1976, 32-41.

² *Audi, filia*, cap.31. Los textos de san Juan de Ávila se citan según las *Obras Completas. Nueva edición*, BAC, 4 vols., Madrid 2000-2003.

³ T. H. MARTÍN (ed.), *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990, 119-122.

nía, hasta el punto de que la luz se convierte en «oscuridad» para la mente del ser creado (hombre o ángel). «Y por eso, para tal ojo, tinieblas se llama luz, no porque sea luz oscura, mas porque es luz que excede a todo entendimiento sobre toda manera». La *tiniebla* está, pues, atribuida al ser divino no en cuanto que termina en un enigma indescifrable, en un problema insoluble o en la irracionalidad fideísta, sino en cuanto plenitud del ser divino, presencia fascinante, *Deus semper maior*, de modo que «cuando hobiéremos alcanzado de él cosa muy alta, hemos de creer que aún hay en él cosas mayores, y que del todo exceden a nuestro entender»⁴. Esto vale, especialmente, para el misterio trinitario.

«Porque, decidme, en el misterio altísimo de la Santísima Trinidad, ¿qué otra cosa os ofende, sino ser tan incompresible, que reverberados vuestros ojos intelectuales con el abismo de aquella infinita luz y altura de tal misterio, cerráis los ojos, y con decir: ¿Cómo puede ser esto?, dejáis de creer, siendo cosa conforme a toda razón que sintamos del altísimo altísimamente, y que le atribuyamos el más alto ser y mejor ser que nuestro entendimiento pudiese alcanzar?»⁵.

No admitir la existencia de misterios que exceden al entender racional y que, por tanto, no se perciben con la sola razón, está, ciertamente, en disconformidad con la misma razón, cuya tarea no es negar lo que no llega a entender, sino interrogar y buscar la verdad. Con esta posición, que recuerda a la de Agustín de Hipona y a la de Tomás de Aquino, autores muy citados por Ávila⁶, se da a entender cómo la fe, lejos de olvidar la razón, la anima a buscar la verdad del misterio; pero no se queda en lo discursivo, sino que se dirige a lo contemplativo. Lo cual no le impide referirse a cuestiones dogmáticas; así, hablando de los errores del arrianismo y del sabelianismo, declara:

«Un Dios hizo Arrio, y contrario de éste hizo Sabelio; uno pone distinción en la esencia, otro confusión en las personas y otro hace su Dios come se le antoja»⁷.

«Efectivamente, Arrio, en torno al 323, dos años antes del concilio de Nicea, defendía que el Padre es el único verdadero Dios, sin principio ni fin, eterno, y por esta razón no engendra ningún Hijo. El Verbo del que habla el Evangelio (Jn 1), no puede ser de la misma esencia o

⁴ *Ibid.*, cap.39.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de San Juan de Ávila*, Burgos 1999, 848.

⁷ Sermón 33, vol.III, 414.

sustancia del Padre, aunque sea anterior a todo lo creado, pues fuera de Dios sólo se dan la creaturas, la primera de ellas es el Verbo, instrumento de la creación y de la revelación divina»⁸.

Unos cien años antes, por el 220, Sabelio, que aceptaba la función del Verbo en la creación, no admitía una alteridad al interior de la divinidad, por tanto, el Hijo y el Espíritu quedan reducidos a simples modos de representación del Padre⁹. En resumen, Arrio considera al Verbo, en cuanto creatura, esencialmente distinto del Padre; Sabelio, como otro modo de manifestarse del Padre. Si uno lo despoja de la divinidad; el otro lo reduce a un modo divino, despojándolo de la personalidad. Tales cuestiones rebrotaron en España en la Edad Media con la presencia del monoteísmo judaico y del musulmán, ambos rechazan el misterio trinitario y la divinidad de Jesucristo¹⁰. El fin de la Reconquista y la expulsión de los judíos (1492) no supuso un cambio radical, el misterio trinitario seguía siendo el problema de muchos conversos y aumentó al crecer el número de bautizados forzosos, para no tener que emigrar, sobre todo en Andalucía, donde Juan de Ávila más desarrolló su acción pastoral. Por ello, es muy comprensible que él aluda con claridad a estas doctrinas antitrinitarias y hable con claridad de las personas divinas afirmando cómo en Dios hay «una sola esencia y sustancia simplicísima, tres supuestos y personas, y un Dios»¹¹.

En esta breve frase se condensan temas fundamentales de la teología trinitaria, que conviene desgranar. Cuando Ávila habla de la esencia divina hay que tener en cuenta que no se puede tratar de la *ousia* aristotélica o *sustancia primera*, en cuanto ésta determina la esencia o la forma intrínseca de un ser cualquiera. Si Dios es Dios no puede tener otra esencia que su propio existir. O, como dice el Aquinate: «Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aiud eius essentia»¹². Sólo en sentido análogo se puede hablar de *esencia divina* (o *sustancia divina*) y en este sentido fue utilizada desde Tertuliano († 220), que habló de una sustancia y tres hipóstasis o personas, para afirmar que las tres divinas personas no

⁸ A. GRILLMAIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg im Br., vol.1, 84, 356-382.

⁹ G. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico de «monarquía» en la controversia «monarquiana»*, Madrid 1995, 209s., 397ss.

¹⁰ A las doctrinas antitrinitarias de aquel tiempo se enfrentaron, entre los más destacados, San Pedro Pascual, obispo de Jaen, y el Beato Ramón Lull.

¹¹ Sermón 19, vol.III, 243.

¹² Sth. I, q.3, a.4.

rompían la unidad sustancial de un solo Dios¹³. Ávila parece, pues, muy consciente del malentendido que podía producir el término «esencia divina» al añadirle «sustancia simplicísima», pues de este modo subraya que en Dios no puede haber junto a su esencia algo contingente o in-esencial (accidental). La esencia divina es sustancial, es decir, existe en sí misma; lo cual se corrobora cuando la califica de «simplicísima», o sea, ausente de toda posible composición.

Fue Agustín quien resaltó la simplicidad esencial del ser divino. Dios es absolutamente simple, cada una de sus propiedades o atributos es a la vez su ser. Dios no tiene bondad ni sabiduría, ni perfección; es la bondad, la sabiduría, la perfección, etc.¹⁴. Boecio en su himno a la Trinidad dice: «Simplex esse, simplex posse, simplex velle, simplex nosse, cuncta sunt simplicia». La unidad esencial del ser divino, que subraya su simplicidad, excluye la mezcla de elementos heterogéneos, por tanto, la diversidad de personas en Dios no puede significar separación o composición entre ellas, sino sólo distinción. La esencia divina es la misma en las tres personas, no se multiplica al confesar tres personas distintas.

Ávila ha dicho: «una sola esencia y sustancia simplicísima, tres supuestos y personas, y un Dios». Fueron los Capadocios, en torno al 360, quienes expresaron con claridad la distinción entre la «esencia, sustancia» y las «personas, supuestos» (hipóstasis)¹⁵. Con todas las dificultades que el término *persona* implica, éste se ha hecho irrenunciable dentro de la teología trinitaria, habiendo desarrollado toda una historia de significados y de matices, en particular desde Boecio († 524) hasta el personalismo contemporáneo; de ellos resulta importante para el estudio del misterio trinitario que lo personal no es simplemente lo individual o autónomo, sino también lo más íntimo, lo que singularmente distingue a uno de otro y, por tanto, lo que enriquece a los demás poniéndose en relación o comunicando amorosamente¹⁶.

El ser tripersonal de Dios manifiesta en realidad que su ser es Amor (1Jn 4,8), Comunión de «personas» en sí mismo y no la soledad metafísica de un monoteísmo que, al afirmar la unicidad, la simplicidad y la absolutez del ser divino, lo considera incompatible con una pluralidad

¹³ L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998, 150-158.

¹⁴ *De Trinitate*, VII, 1,2.

¹⁵ L. F. LADARIA, o.c., 211-228.

¹⁶ J. M. COLL, *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona 1990.

intradivina personal, lo cual lleva a reducir la esencia divina a una existencia estático-objetivista, en el fondo agnosticista o a una omnipotencia enigmática, fatalista, despótica, sin interioridad vital, sin comunicación recíproca. O, como ya dijo Hilario de Poitiers († 367), el cristiano no cree en varios dioses, si bien tampoco cree «en un Dios solitario»¹⁷. Esta misma expresión la usa Juan de Ávila: «comunicando su misma y tal esencia (...) no es Dios solitario; pues en la unidad de esencia hay tres personas divinas»¹⁸.

De lo hasta ahora dicho se puede pensar que Juan de Ávila parte de la única esencia divina y llega después a las personas; sin embargo, contemplando otros textos, como, por ejemplo, el que habla del «corazón del Padre», se tendrá otra impresión:

«Amar a uno es darle señorío sobre sí mismo; es cautivarse, y encarcelarse, y parar en señorío de él. ¿Pues quién no alabará aquel eterno Padre, principio no sólo de los ángeles y hombres, mas de todo lo criado, y aun de las dos Personas, Hijo y Espíritu Santo, *del cual*, como dice san Pablo, *toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra*? Un Padre del cual el Hijo y el Espíritu Santo reciben todo lo que tienen, y Él de ningún modo lo recibe, de sí mismo tiene lo que tiene, y es lo que es»¹⁹.

En efecto, según el Nuevo Testamento, Dios no ha comenzado a ser Padre con el nacimiento de Jesús, sino que lo era desde toda la eternidad, como «principio» sin principio, o sea, fuente, Amor primordial del Hijo y del Espíritu. Aunque es más propio de la tradición oriental acentuar el carácter monárquico de la Trinidad, viendo en la persona del Padre la fuente única de la divinidad, no por ello la teología occidental, desconoce que lo que son el Hijo y el Espíritu lo han recibido del Padre²⁰. Asimismo, para el Maestro Ávila, el principio de la Trinidad, no es una esencia divina impersonal, sino el Padre que eternamente «engendra» al Hijo. O, como dice, Urs von Balthasar: «Cristo da las gracias sólo al Padre, que es Dios, pero nunca a la divinidad que sería fecunda en el Padre»²¹.

¹⁷ HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, L. LADARIA (ed.), BAC, Madrid 1986, 707.

¹⁸ *Audi, filia*, cap.39.

¹⁹ Sermón 34, 417.

²⁰ G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2008, 217-248.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 123.

Ávila continúa: «De sí mismo (el Padre) tiene lo que tiene y es lo que es»; o sea, el Padre está constituido por sí mismo, pues no ha sido ni engendrado ni espirado.

«Mas, ¿quién dirá qué es? Es un Poder infinito que llegó a poder engendrar un Hijo igual y semejable a sí mismo; es una Bondad tanta, que llegó a dar toda su esencia a su Hijo por vía de generación y al Espíritu Santo por vía de amor» (*Ibid.*, 417s). El Padre es, pues, el origen de las otras dos personas. Esto no quiere decir que el Hijo y el Espíritu sean un complemento del Padre o que tengan aquello de lo que carece el Padre; no se trata de una relación de necesidad, sino de donación plena: «Es una Bondad tanta, que llegó a dar toda su esencia».

Por tanto, tampoco significa, por parte del Padre, una superioridad ontológica:

«Las dos divinas Personas (Hijo y Espíritu) conocen que es su principio, y que, aunque halla en ellos suma igualdad, pues es *unidad* en la misma naturaleza, mas con esto está la autoridad del Padre, del cual las dos personas divinas reciben lo que tienen, y el Padre no de ellas ni de otro ninguno»²².

El Padre tiene, pues, una primacía o «autoridad» respecto a las otras dos personas, no porque las subordine o sea ontológicamente superior a ellas, sino porque es el «ingénito», no procede de ningún otro; es la persona inicial, «un Poder infinito que llegó a poder engendrar un Hijo igual y semejable a sí mismo».

Se trata, pues, de una acción divina cuyo efecto permanece en Dios mismo, o sea que porque en Dios hay la vitalidad de un «Poder infinito» no necesita crear nada fuera de sí, pues en sí mismo es plenitud total, Amor de comunión absoluta, capaz de engendrar eternamente otro igual a sí mismo. O como lo expresa Ávila comentando a San Juan:

«*La Palabra estaba cerca del Padre* (Jn 1,1). La Palabra del Padre, su Hijo, es engendrado eternalmente de Él. Y como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio al Hijo tener vida en sí mismo (Jn 5,26). Porque, aunque las personas sean diferentes, la esencia una es; y esta esencia, que está en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, cosa viva es, la misma Vida es, de la cual y por la cual viven las divinas personas; vida la más excelente de las vidas»²³.

²² Sermón 34, 418.

²³ Sermón 55, 715.

La vitalidad infinita que constituye la vida intratrinitaria es evidentemente «la más excelente de las vidas». Esto se corresponde con la doctrina de las «procesiones» intradivinas, pues, como señala Durwell, el «engendrar» del Padre hay que entenderlo en el sentido más «fuerte y real»: «Todo verdadero amor es extático; el de Dios es infinito; el éxtasis del Padre es total: *Dios es el engendramiento*. Es la relación con el Hijo»²⁴. A esto comenta J. M. Rovira Belloso:

«Cuando Jesús llama “Padre” a Dios, no solamente está indicando la relación de intimidad que a él le une, sino que está señalando la *autofecundidad* divina. En efecto, cuando Agustín explica las fórmulas del tipo “no hay Padre sin Hijo y ambos son un solo Dios”, no solamente está diciendo que el concepto de Padre es relativo y que no puede subsistir sin referirse a la persona del Hijo, sino que está indicando que el Padre *engendra* realmente al Verbo»²⁵.

Este engendrar desde toda la eternidad lo resalta Juan de Ávila diciendo que «antes que hubiese criatura alguna, Él tenía vida, y era la Vida; porque conociendo su misma esencia y amándola, vive una vida excelentísima (...) Porque su Vida es infinita, y de infinita perfección»²⁶.

Dios es, pues, en cuanto Padre, principio de la unidad esencial y de la diversidad personal de la infinita vitalidad trinitaria. La acción generadora de las procesiones muestra el fecundo dinamismo del Dios trino y uno. En el íntimo de Dios existe no una sustancia eternamente estática, sino la plenitud de la vida. Tomás de Aquino lo afirma: «Procedit ad modum actionis intelligibilis, quae est operatio vitae» (Sth I, q.27, a.2); porque Dios es Vida hay Hijo y Amor en él eternamente. Tal capacidad divina de fecundidad y de amor infinitos produce el máximo dinamismo intelectual y volitivo. Así dice Juan de Ávila: «Al Padre es atribuida la esencia, y al Hijo la sabiduría o entendimiento, y al Espíritu Santo la bondad o la voluntad»²⁷.

Es importante advertir aquí que también para Tomás de Aquino la esencia divina se identifica con la persona del Padre²⁸. El Padre es, por tanto, esencialmente paternidad divina, origen sin origen de toda Sabiduría y Amor. A este respecto argumenta Rovira Belloso:

²⁴ F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre, Dios en su misterio*, Salamanca 1990, 73.

²⁵ J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios, uno y trino*, Salamanca 1993, 419s.

²⁶ Sermón 55, 716.

²⁷ Sermón 26, 19, 314s.

²⁸ Sth., I, q.28, a.2.

«Y como Amor es difusivo y participable, ante todo por el Hijo, según el paradigma “Todo lo mío es tuyo” y “Tú siempre estás conmigo”. Lo Uno, como Ser (y como “Ser para el Otro”) es el Amor. (...) *El Padre es fecundo*. El Padre es libertad de entrega pero, al mismo tiempo, no puede existir privado de descendencia que es el Hijo, originado por él, distinto de él, pero amor en sí mismo. Igual a él en todo; no partido por una supuesta diferencia.

Éste es, pues, el principio de la unidad intradivina: la persona del Padre, de quien todo procede, la cual —según la ley de las identidades— se identifica con la esencia divina»²⁹.

El amor esencial del Dios trinitario significa, por tanto, unidad pero también alteridad, pues si en el amor divino no hubiera relación con otra persona divina, sería una eterna relación consigo mismo, un egoísmo narcisista. La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo son, pues, consecuencia de la vitalidad del amor infinito que hay al interno de Dios.

Para explicar esta trinidad se ha recurrido a diversas metáforas. Juan de Ávila recurre a la de origen agustiniano, que considera que en el alma humana, en cuanto imagen de Dios, se halla la triada de la memoria, inteligencia y voluntad³⁰.

«Tenemos una ánima criada a imagen y semejanza de la Santísima Trinidad. En la Santísima Trinidad hay tres personas y una substancia, así en nosotros hay un ánima y tres potencias. En la Santísima Trinidad, tres personas distintas (...), y todas tres personas tienen una esencia; y así nosotros tenemos tres potencias distintas, porque una es la memoria (...) el entendimiento y la voluntad»³¹.

En esta analogía el Hijo, en cuanto Verbo, se relaciona con el entendimiento o el conocimiento; el Espíritu, con la voluntad o el amor; y el Padre, con la memoria. Vimos antes cómo Ávila destaca los errores de Arrio y Sabelio, que no comprendieron las procesiones divinas como una acción inmanente en el mismo ser divino, sino *ad extra*; lo cual hacía de la persona del Hijo una creatura más, aunque fuese la primera, o la reducía a un modo de representación de lo divino. Esto significaba la eliminación del Dios trinitario. Por tanto, Ávila, al recurrir a estas analogías antropo-

²⁹ J. M. ROVIRA BELLOSO, «La imagen del Padre en la teología de los últimos cuarenta años», en *Trinidad y comunión. A los cuarenta años de la Lumen gentium*, Semana de Estudios Trinitarios 40 (2007-2008), 81-82.

³⁰ De Trinitate X 11, 18 (330).

³¹ Lecciones sobre 1.^a San Juan, vol.II, 118.

lógicas, está diciendo que así como en el ser humano hay un tipo de acciones cuyo término permanece inmanente en el sujeto, como es el acto de entender, de modo semejante sucede en el ser divino, que, lejos de vivir en un aislamiento solipsista, es una comunión de «personas», pues, como desarrolló Tomás de Aquino, la procesión por vía intelectual es según la semejanza, y puede llamarse generación en cuanto el generador, el Padre, genera otro igual a sí mismo, el Hijo (Sth I, q.27 a.1-2).

La operación de entender, además, requiere de un vínculo que una la mente con su verbo; éste es el acto de la voluntad o del amor. Como en el entender lo entendido está en el que entiende, así en el amor el amado está en el amante. De modo semejante, en Dios surge junto a la procesión del Verbo la del Espíritu, que es la procesión del amor (Sth I, q.27, a.3). Por tanto, en el origen de la Trinidad se encuentra el Padre, como principio de vida eterna del Hijo (Jn 1, 1) (generación) y fuente del Espíritu (procesión); «es una Bondad tanta que llegó a dar toda su esencia a su Hijo por vía de generación y al Espíritu por vía de amor». El Hijo y el Espíritu surgen, pues, del Padre pero de forma distinta, por ello el Hijo no se confunde con el Espíritu. Pero entre las divinas personas existe una *perijoresis* o *circuminsessio*, que no confunde la identidad de las tres personas, pero, lejos de separarlas, las considera en una íntima relación de permanente presencia recíproca del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre, y de ambos en el Espíritu en perfecta inherencia amorosa, de modo que el Padre comparte con el Hijo el don del Amor. De esa forma el Padre con el Hijo o por el Hijo es principio del Espíritu. El Espíritu es Espíritu del Padre, pero es también Espíritu del Hijo. De este modo, la prioridad originaria («monarquía») del Padre se despliega en *koinonía* de amor infinito compartido. O, como argumenta Ávila en su comentario a 1Jn 4, 16:

«Dice San Juan: «Dios es amor» y ámase perfectísimamente y infinitamente, y su ser es amor. El amor en Dios es sustancial y el amor en nosotros es accidente (...) Tenemos un Dios y Señor, que su propio ser es amor. Tal Dios tenemos y tal Dios esperamos, que su ser es un amor infinito»³².

Ésta es una diferencia fundamental entre el amor divino y el humano. El ser humano ama pero puede también odiar, o sea, puede existir sin vivir el amor. Esto en el Dios que Jesús revela es imposible, pues es sustan-

³² Lecciones sobre 1.º San Juan, vol.II, 124. Cf. J. DÍAZ LORITE, *Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila*, Madrid 2007.

cialmente amor. Así como Dios no tiene ser sino que es su propio ser, así también hay que decir que Dios no tiene amor sino que es sustancialmente amor infinito de Padre e Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

2. PIÉLAGO DE PERFECCIONES INFINITAS

En cuanto eterno Padre, como se ha visto, Dios es el *ser sin origen*, que procede de sí mismo y es por sí mismo. Ávila citando a san Jerónimo dice: Dios «tiene nombre de ser, que se llama ser; porque todo lo que es está de esta manera colgado de su ser, y porque todo lo que es participa de Él el ser. Él se llama *El que es* (Ex 3, 13-14)»³³. Con el texto del Éxodo en la traducción de la Vulgata, utilizada por la teología escolástica³⁴, se pone en relación el Dios de los filósofos griegos con el Dios bíblico y así se pudo mostrar no sólo que no hay repugnancia entre ambos, sino que Dios en el AT se revela a sí mismo como *El que es*, es decir, como el ser absoluto, que posee en sí mismo la existencia³⁵ y del cual participan todos los demás seres. La absolutez de Dios tiene su origen en el Padre, pero vale para toda la Trinidad. Agustín se remite a Jn 5, 26, en el que se dice que Dios «tiene vida en sí mismo»; y como «el Padre posee vida por sí mismo, así también dio al Hijo el poseerla por sí mismo» (*In Joh* PL 35, 188). De aquí que la absoluta vitalidad divina no cuenta sólo en la creación, sino también en la redención y santificación. La absolutez del Dios trino no significa una autosuficiencia solipsista, sino que resalta la plenitud inagotable de su vitalidad:

«Piélago de infinitas perfecciones, que por mejor decir es una infinita perfección, al cual los ángeles reverencian, y las dominaciones adoran, y los poderes tiembla, y las dos divinas Personas conocen que es su

³³ Sermón 21, 260. La traducción del texto hebreo de Ex 3, 14 es: «Yo soy con vosotros», o sea, una presencia activa de Dios con su pueblo, sin la interpretación filológica que después, partiendo del texto griego y latino, se añadió. Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1989.

³⁴ Sth I, q.13, a.11.

³⁵ Anselmo de Canterbury lo explicó diciendo que la sustancia suprema (*summa substantia*) no existe por ninguna causa eficiente, ni ha sido formada de ninguna materia para pasar al ser, sin embargo, no viene de la nada, sino que todo lo que es lo es por sí misma y de sí misma («per se ipsam et ex se ipsa est, quidquid est») (*Monologium*, cap.6).

principio y que, aunque haya entre ellos suma igualdad, y más que igualdad, pues es *unidad* en la misma naturaleza, mas con esto está la autoridad del Padre, del cual las dos Personas divinas reciben lo que tienen»³⁶.

«Piélago de infinitas perfecciones» es una expresión de J. Damasceno referido por Tomás de Aquino para explicar «*qui est*» como nombre divino: «habet ipsum esse vel ut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum»³⁷. En cuanto *El que es*, Dios es el «piélago» (océano) del ser, comprende toda perfección; es vitalidad infinita y omniperfecta, que se da paternalmente como amor eterno. Dios propiamente no tiene esencia, en cuanto ésta significa una forma que limita el ser, su esencia, como ya se expuso al principio, es en realidad su ser, su existir, su amar, su perdonar, su redimir, su infinita plenitud. Por ello, sus propiedades o atributos se predicán, como subraya J. Auer, tanto en concreto (Dios es bueno, es eterno, etc.) como en abstracto (Dios es la bondad, la eternidad, la gloria, el amor, etc.). Así pues, y en razón de la unidad y simplicidad del ser divino, tales propiedades no sólo son realmente idénticas a la esencia divina, sino también entre sí³⁸. Por eso, el «piélago de perfecciones infinitas» no excluye la simplicidad, como resalta Juan de Ávila al describir la beatitud escatológica:

«¡Que hemos de comer a su mesa misma y su propio manjar, y oír la música que oyen sus mismas orejas! (...) Verse a sí y conocerse a sí; y ésta es la gloria suya y su gozo, pues esto han de tener los santos; luego de comer de su mismo manjar; y oyen su música, que es ver aquella bendita esencia, simplicísima y en concordancia con tres personas. Ver tantas perfecciones y una misma cosa, ésta es la música que han de oír sus orejas y gozarse en su gozo donde está»³⁹.

«Piélago de perfecciones infinitas» no significa aglutinar innumerables propiedades, sino manifestar la riqueza de la simplicidad absoluta del ser trinitario. Ni la tripersonalidad ni las infinitas perfecciones menoscaban la simplicidad que pertenece a la unidad y unicidad divinas. Cierzo que el creyente se dirige a Dios con abundantes epítetos, pero estos expresan analógicamente el modo subjetivo de sentir el contacto con la simplicidad absoluta del ser divino, de manera que no sólo las Tres son

³⁶ Sermón 34, 418.

³⁷ Sth I, q. a.11, Respondeo.

³⁸ J. AUER, *Dios, uno y trino*, Barcelona 1982, 383.

³⁹ Sermón 79, 1069.

la única esencia, sino que también cada una es totalmente la única esencia de Dios: «ver aquella bendita esencia, simplicísima y en concordancia con tres personas».

Se da, pues, según Ávila, una circularidad entre unidad esencial y unidad personal que deja pasar de una a otra, de modo que para conocer al Padre hay que partir del Hijo (Jn 14, 9), y viceversa: no se puede conocer al Hijo si el Padre no lo revela mediante su Espíritu (Mt 11, 27; 1Cor 12, 3). Si la única esencia divina es inseparable de la diversidad de las personas en que ésta existe y se revela, entonces los atributos divinos habrá que entenderlos no simplemente como una consecuencia de la reflexión analógica sobre el ser divino, sino también según la dinámica trinitaria del amor recíproco perijorético. De este modo, la omnipotencia divina no significa sin más un poder absoluto que Dios puede ejercer de cualquier manera si quisiera, sino más bien como expresión de su amor recíproco perijorético.

«Mirad bien en ello —dice Ávila— y veréis cómo resplandece la omnipotencia de Dios, y su sabiduría, en juntar dos tan distantes extremos, como son Dios y hombre, en unidad de persona. Y mirad cómo se declara más su poder en pelear y vencer nuestros pecados y muerte con armas de nuestra flaqueza, que si venciera con las propias de su omnipotencia (...) Y así se cumplió lo que dijo san Pablo, *que lo flaco de Dios es más fuerte que los hombres* (1Cor 1, 25)»⁴⁰.

En efecto, desde la perspectiva histórico-salvífica la omnipotencia divina se manifiesta por su cualidad de poder absoluto, para el que «nada hay imposible» (Jer 32, 17; Lc 1, 37); y así la entiende Ávila; «porque su Vida es infinita, y de infinita perfección y de infinito contentamiento; y tan fuerte, que es imposible perderse ni enflaquecerse; porque entre otras perfecciones que tiene es ser omnipotente»⁴¹, pero una tal omnipotencia no se ejercita en sentido despótico, como suele hacer el poder humano, sino respetando la libertad del sujeto, no imponiendo sino proponiendo. En la cruz se manifiesta plenamente este modo de ejercitar el poder. «Y así su bajeza y muerte no arguyen en él falta de poder o saber; pues por ser omnipotente y todo sabio, nos pudiera remediar por otros muchos modos sin éste»⁴².

La debilidad de la *kénosis* muestra una omnipotencia más fuerte que la de una poderosa divinidad aplastante que tantos conceptos e imágenes

⁴⁰ *Audi, filia*, cap.40.

⁴¹ Sermón 55, 716.

⁴² *Ibid.*

divinas expresan y a las que el Crucificado ha renunciado (Mt 27, 39-44); de igual manera que se es más fuerte cuando, pudiendo ejercitar la violencia justificadamente, se renuncia a ella. O sea, la omnipotencia divina se muestra, según Juan de Ávila, sobre todo en el amor de misericordia. Por eso se muestra más como «padre amoroso y perdonador, que riguroso juez que le haga temblar con rigurosos castigos»⁴³. Al mismo tiempo que todopoderoso⁴⁴ es Padre infinitamente misericordioso, es decir, su paternidad, lejos de excluir la maternidad, la incluye. O, como dice Ávila:

«Tú mismo te llamaste madre, cuando dijiste hablando con Jerusalén: ¡Cuantas veces quise meter tus hijos debajo mis alas, como la gallina, y tú no quisiste! (Mt 23, 37). Y para dar a entender que tu corazón tiene amor particular y ternura, te comparaste con la gallina, que es la que particularmente pierde su frescura, y se aflige por lo que toca a sus hijos. Y no sólo eres como ella, mas sobrepujas a ella y a todas las madres, como tú, Señor, dijiste por Isaías: *¿Por ventura puede olvidarse la madre del niño que parió de su vientre? Pues, si ella se olvidare, yo no me olvidaré de ti, porque te tengo escrita en mis manos, y tus muros están siempre delante de mí (Is 49, 14-16)*»⁴⁵.

Ávila es, pues, muy consciente de que ya en el AT aparece una dimensión materna de Dios. La ternura misericordiosa es una propiedad esencial divina, por tanto, la paternidad de Dios no puede considerarse sólo desde categorías masculinas, sino que incluye además todo aquello que es propio del ser femenino. En el Dios trinitario se supera la contraposición o polarización padre/madre, masculino/femenino, padre/hijo, pero no la diferencia, en favor de una reciprocidad perijorética de donación mutua, que se revela en el ser de Jesús: «Vete con él, que más puede su misericordia y los trabajos que él pasó por ti para agradar a Dios Padre, que tus culpas para desagradarlo»⁴⁶, de manera que su pasión hace que «mirándolo el Padre tan afligido y sin culpa, mírase a los culpados con ojos de misericordia»⁴⁷.

La experiencia de la misericordia divina lleva, a su vez, a una actitud de misericordia y perdón, semejante a la de Jesús: «Perdónales, Padre,

⁴³ *Audi, filia*, cap.41.

⁴⁴ *Ibid.*, cap.80.

⁴⁵ *Audi, filia*, cap.80.

⁴⁶ Sermón 19, 247.

⁴⁷ *Audi, filia*, cap.87. Cf. J. J. PÉREZ GALLEGO, *Cristo y el sacerdocio en San Juan de Ávila*, Roma 2006, 162.

que no saben lo que hacen. Mirad en todos los prójimos cómo son de Dios y cómo Dios quiere su salvación, y veréis que no queráis mal a quien Dios quiere bien»⁴⁸. De este modo, la misericordia no es sólo una propiedad divina sino también una tarea del creyente. Las obras de misericordia hacen presente la misericordia divina activa y pasivamente, pues lo que se hace por el prójimo se hace a Dios (Mt 25, 34): «Ordenaste tú, piadosísimo amador, este consuelo, que pudiesen los hombres hacer obras de misericordia a tu misma persona»⁴⁹.

El origen de la misericordia divina radica obviamente en su ser-amor: «Escrito está que *Dios es amor* (1Jn 4, 8), y si amor es amor infinito y bondad infinita; y de tal amor y bondad no hay que maravillar que haga tales excesos de amor, que turben a los que no le conocen»⁵⁰. En efecto, El Padre como amor infinito no está sujeto a un orden de tipo social. Su amor puede siempre superar toda concepción humana, como muestra las parábolas de los jornaleros (Mt 20, 15).

La abundancia de las propiedades divinas, que en realidad se identifican con la misma «Deidad», como ya se dijo, pero en la percepción del creyente los atributos *verdadero, santo, sabio, misericordioso* aparecen como afirmaciones del perfecto amor del ser divino, mientras que *invisible, impasible, incomprendible, omnisciente* se muestran como propiedades que no pueden ser participadas por el ser humano, ya que manifiestan la transcendencia inaccesible de lo divino. Ávila recoge sobre todo el conocimiento positivo que se halla en las relaciones que Jesús tiene con el Padre y desde ahí interpreta los demás atributos.

«San Juan, tan sabio de los divinos secretos, dijo que *Dios es amor*; no porque también no sea sabiduría, y omnipotencia, y otras innumerables perfecciones; mas no hallamos en la Escritura que tan claramente se diga que *Dios es sabiduría, o poderío, o cosas semejantes*, se halla escrito que *Dios es amor*: y entendamos cuánto Dios se precia de este nombre»⁵¹.

La vitalidad infinita del amor intratrinitario se actúa y se manifiesta *ad extra* creando, redimiendo, santificando, es decir, divinizando al ser humano y al universo:

⁴⁸ Carta 58.

⁴⁹ Sermón 43, 547.

⁵⁰ Carta 158.

⁵¹ *Ibid.*

«Y así, *todas las criaturas gimen* y están esperando esta renovación. Andan como de parto; la tierra anda ya cansada de dar fruto y de producir plantas. El sol y el aire tienen deseo de estar renovados. *No solamente estas criaturas, mas nosotros gemimos esperando el adopción de hijos de Dios y la redención de nuestro cuerpo* (Rom 8, 19)»⁵².

⁵² Lecciones sobre 1.^a San Juan, vol.II, 223.