

RICARDO FERRARA

**EL MISTERIO DE DIOS  
CORRESPONDENCIAS  
Y PARADOJAS**

Una propuesta sistemática

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2005

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
e-mail: ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1554-4  
Depósito legal: S. 300-2005  
Fotocomposición: Rico Adrados S.L., Burgos  
Impreso en España / Unión Europea  
Imprime: Gráficas Varona S.A.  
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

## CONTENIDO

<i>Prefacio</i> , de Olegario González de Cardedal .....	9
<i>Siglas y abreviaturas</i> .....	15
<i>Prólogo</i> .....	21
Introducción .....	23

### Primera parte

#### DIOS EN LA IDENTIDAD DE SU SER

##### A. Sección narrativa

###### DE LAS OBRAS DE DIOS A SU SER

1. Dios en la historia de las religiones .....	41
2. Dios en la historia de la revelación bíblica .....	61
3. Dios en la historia de la tradición .....	83

##### B. Sección sistemática

###### DEL SER DE DIOS A SU OBRAR EN LA HISTORIA SALVÍFICA

Cuestión de Dios y tratado sistemático .....	139
4. La afirmación «Dios existe» .....	143
5. Dios es diverso de todo .....	171
6. Dios existe en el horizonte de nuestra inteligencia .....	237
7. Dios obra nuestra salvación con su saber, su querer y su poder .....	267
Epílogo. Dios es feliz y es fuente de toda felicidad .....	343

### Segunda parte

#### DIOS EN LA DISTINCIÓN DE LAS TRES PERSONAS

Introducción .....	349
--------------------	-----

## A. Sección narrativa

## DE LA ECONOMÍA A LA TRINIDAD INMANENTE

- |   |     |
|---|-----|
| 8. El misterio trinitario en la historia de la revelación bíblica .....       | 359 |
| 9. El misterio trinitario en la historia de la tradición eclesialística ..... | 377 |

## B. Sección sistemática

## DEL OBRAR INMANENTE A LA HISTORIA SALVÍFICA

Introducción .....	471
10. El fundamento: las procesiones divinas inmanentes .....	477
11. El constitutivo: las relaciones subsistentes .....	505
12. Las personas divinas en común .....	525
13. Las personas divinas en particular .....	569
14. De la Trinidad a la creación y a las misiones divinas .....	599
Epílogo. Glorificar la Trinidad .....	635
<i>Bibliografía</i> .....	641
<i>Índice de nombres</i> .....	667
<i>Índice general</i> .....	675

## PRÓLOGO

Fruto de una larga docencia universitaria, el presente libro quiere ofrecer un servicio a todos aquellos que aspiran a cultivar la teología en ese alto nivel. No se trata de una obra de divulgación ni de un manual para principiantes, pero tampoco es una monografía científica que ofrezca los últimos resultados de una investigación especializada en alguno de los diversos momentos del método teológico. Sin descuidar una información actualizada, el acento está puesto en el momento sistemático, en conformidad con la consigna de «articular el sentido universal del misterio de Dios uno y trino y de la economía de la salvación, tanto de forma narrativa como *sobre todo* de forma argumentativa» (FR 66). Adoptando la forma clásica del tratado de «Dios uno y trino», ilustramos este misterio dando una preferencia al magisterio de santo Tomás de Aquino, de acuerdo a las orientaciones conciliares (OT 16c) y como lo evidencia el número considerable de citas. Sin embargo, sin atarnos a la letra tomista, creemos que la novedad de nuestra aportación reside en mostrar el valor que, junto a la analogía, reviste la paradoja en la comprensión católica del Misterio de Dios. La tesis, presentada en la siguiente introducción, se irá confirmando a lo largo de la obra.

Concluido el trabajo expresamos nuestra acción de gracias a Dios uno y trino por su admirable providencia, dispensada a través de tantos amigos cuya mención no cabría en estas páginas. De forma especial pensamos, ante todo, en los colegas y alumnos de la Facultad de teología de la Universidad católica argentina, institución en la que se desarrollaron nuestros años de docencia e investigación; resumimos este reconocimiento en la persona de nuestro antiguo alumno y colega, y ahora decano, el Pbro. Dr. Carlos M. Galli, quien a sus innumerables ocupaciones sumó la tarea de una primera revisión del manuscrito. Luego expresamos un múltiple agradecimiento dirigido al amigo, su Excia. Revma. Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgare-

jo, por ponernos en contacto con *Ediciones Sígueme*, así como a la editorial, por animarse a publicar este libro. Finalmente, pero no en último lugar, vaya toda nuestra gratitud a la entrañable persona de don Olegario González de Cardedal, quien, entre otras cosas, ha accedido gentilmente a presentarlo.

## INTRODUCCIÓN

En el primer párrafo exponemos el contenido y asunto del libro, glosando sus palabras mayores: «Dios», «misterio», «correspondencias», «paradojas». En el segundo párrafo describimos su estructura y estilo peculiar como «propuesta sistemática».

### 1. *Dios como misterio y como lenguaje*

#### a) *«Dios» se dice de muchas maneras*

La palabra «Dios», tanto en la forma de su raíz indoeuropea como en sus equivalentes en otras familias lingüísticas, es polivalente en sus significados aunque mantiene una unidad analógica en torno de un referente uno y diverso que podemos describir de variadas maneras: como ese «poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana» que, desde las culturas más arcaicas, fue reconocido como «Ser supremo» e incluso como «Padre» (NA 2), o como el «Señor del cielo y de la tierra... en quien vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 24-28), o como el innominado «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», fiel a sus promesas, o como el nominado «Yahvé», «El que es» (Ex 3, 14s), el «Dios misericordioso y clemente, lento para el enojo y rico en amor y fidelidad» (Ex 34, 6-7), o como aquel a quien Jesús nos enseñó a llamar «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6, 9s). Así, desde diversas percepciones de la humanidad, desde los caminos de las religiones, desde la fe de los patriarcas y de los profetas o desde la oración de Jesucristo, lo significado por la palabra «Dios» logra hacer aflorar, en sus mejores exponentes, el paradójico rostro del amor fiel y del perdón misericordioso (DM 4, nota 52). Luego, así como «el ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, *Metafísica* IV, 1 [1003a 32]) aunque en referencia a un analogado principal (esencia, subsistente o acto de ser), también este «Dios» polisémico puede remitir al «Dios cristiano» como a su analogado principal.

Sin embargo, en el inicio de nuestro itinerario dejaremos en suspenso esta última referencia y partiremos de un significado *analógico* de la palabra «Dios» que evite bloquear en compartimentos estancos al «Dios de las religiones», al «Dios de los filósofos», al «Dios de la Biblia» o al «Dios de los cristianos», sin por esto dejar de reconocer las diferencias esenciales que median entre ellos. Porque tanto un monoteísta como un politeísta, tanto un creyente como un ateo deben percibir en la palabra «Dios» algún significado común, sea para afirmarlo sea para negarlo. De lo contrario, si sus diferencias y su oposición residieran en un mero equívoco verbal, éstas se reducirían a una vana cuestión de palabras que dejaría inexplicada la seriedad de los enfrentamientos religiosos que han llevado hasta la persecución y el martirio, tanto en la antigüedad como en la modernidad. Por cierto, el equívoco verbal, ilustrado acabadamente por el «tomar el nombre de Dios en vano», está a la orden del día en nuestra cultura actual, especialmente en las banalidades de los *fans* que profanan este nombre adjudicándolo a una estrella del cine o del deporte. Así, este lenguaje equívoco se ha transformado en víctima e indicio de la distorsión y confusión que ha invadido todos los ámbitos de la vida y cultura modernas.

En este punto puede servirnos de ayuda santo Tomás cuando dice que «la naturaleza de Dios, tal como es en sí, no es conocida por el católico ni por el pagano; pero uno y otro la conocen según *alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción* [negación]» (ST I q13 a10, 5m). Y mejor aún, cuando traduce esta tríada del platonismo medio en la *paradoja de inmanencia y trascendencia* de la díada dionisiana: «En esta vida Dios no puede ser conocido inmediatamente por sí mismo; pero lo conocemos por las creaturas según la *relación* de principio y el *modo* de excelencia y de negación» (ST I q13 a1). Así reducía la célebre tríada de Albinus (*Didaskalikos* 10) a la díada del Pseudo-Dionisio: «en la *abstracción* [negación] y *superación* de todo y en la *causa* de todo» (*De los nombres divinos* 7, 3). En nuestra consideración sistemática veremos que Dios es «inmanente» y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser, en cuanto Principio de todo lo que es (ST I q8 a1), y que a la vez y paradójicamente, «trasciende» todo lo que es, en cuanto Plenitud diversamente otra que, en su bondad excesiva, contiene eminentemente en su ser simple y unitario, infinito y perfecto, esa totalidad compleja y múltiple, deficiente y finita (ST I q3-5). Pero este «modo de excelencia y negación» sólo cobra fuerza y sentido sobre la base de la «relación de principio» o de causalidad metafísica. Serán las categorías dinámicas de la causalidad metafísica las que en su momento (cf. *infra*, 172, 181, 189, 197, 199...) nos permitirán purificar los esquemas de trascendencia y de inmanencia de la literalidad espa-



cial («fuera–dentro»), y de los antropomorfismos y panteísmos que los amenazan respectivamente. Sin la base de la *vía causalitatis*, carecen de sentido y fundamento toda negación y todo trascender tomados en forma independiente: carecen de sentido porque Dios es *diversamente* Otro pero no *totalmente* Otro; carecen de fundamento porque, aun cuando en esta vida mortal no podamos «ver el rostro» de Dios, él ya nos deja ver sus «espaldas» (Ex 33, 23), a saber, el misterio de su bondad y de su misericordia (Ex 33, 19).

b) *El Misterio «tremendo y fascinante»*

Con esta paradoja *ontológica* de atributos de un Dios conocido «dorsalmente», en sus «efectos de naturaleza y de gracia» (ST I q12 a12 c), se corresponde la paradoja afectiva de temor y de atracción con los que el sujeto religioso reacciona ante su misterio sagrado. «Este contraste armónico... se atestigua a lo largo de toda la evolución religiosa»<sup>1</sup>. El *mysterium tremendum et fascinans*, vivido por el hombre religioso, configura el templo o recinto sagrado cuyo centro o tabernáculo es Dios, quien puede ser definido fenomenológicamente como lo último en el ámbito de lo sagrado<sup>2</sup>. En ese recinto expresamos la infinita distancia que separa a Dios de toda creatura, postrándonos en tierra y cubriendo nuestro rostro, como los serafines, en reverente adoración del tres veces Santo (Is 6, 3), pero a la vez anhelamos ser acogidos en su seno mediante la confiada oración que reclama y agradece su gesto salvífico y misericordioso. De este modo aquella paradoja de inmanencia y trascendencia configurada por Dios en cuanto *objeto* religioso repercute aquí, en las entrañas del *acto* religioso, como bipolaridad de adoración y oración o, si se nos permite, como inclusión de la oración en la adoración (*ad-oratio*; cf. *infra*, 26s).

c) *Misterio, comprensión y sentido*

La paradoja fundamental del misterio de Dios reside en el hecho de que, por un lado, no es un sinsentido carente de inteligibilidad, pero por otro lado es el misterio inabarcable que todo lo contiene y que no puede ser contenido ni *comprendido* por nada. Esto era lo que sostenía el Pseudo-Dionisio: «si alguno, viendo a Dios, compre[he]nde (*synékei*)

1. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid <sup>2</sup>1965, 53; cf. 24-52.

2. Cf. V. Maconi, *Tipologia dell'idea di Dio nella storia delle religioni*: SCatt (1962) 407-440.

lo que ha visto, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno» (*Carta I*, PG IV 1065A). Sin cuestionar la pretendida «visión» del monje Gayo, Dionisio le cuestionaba que hubiera visto a Dios abarcándolo con su mirada, justamente porque él es lo inabarcable. Pero

una cosa es ver y otra abarcarlo todo (*comprehendere*) con la vista. Se ve lo que de cualquier modo se siente presente, pero compre[he]nder o abarcarlo todo con la vista significa que nada de lo visto se oculta al que ve... como ocurre, en cambio, con los bordes de tu anillo (Agustín, *Carta 147 a Paulina IX*, 21).

La palabra «comprender» no se reduce a ese sentido abarcador, sino que en el uso castellano designa la captación del *sentido*, propio de las ciencias del espíritu<sup>3</sup>. No faltan quienes, interpretando en este segundo sentido el dionisiano «Si comprehendis, non est Deus», glosan: «Si comprendes, es decir, si *entiendes algo*, ya no se trata de Dios». Con este abuso del lenguaje se pretende legitimar con autoridades una tesis contradictoria, es decir, que el misterio de Dios no podría ser conocido de ningún modo y que *carecería de todo sentido*. En adelante llamaremos «comprender» al entender y «comprehender» al abarcar.

#### d) Misterio, lenguaje y teología

«Del inefable hay que hablar», tal es la paradoja lingüística fundamental, valedera no sólo en el ámbito de la lógica<sup>4</sup>, sino sobre todo en la dimensión más profunda del misterio trinitario, porque del silencio de la mente paterna emana un Verbo cordial e interior, con su resonancia vocal y exterior, y porque de la adoración de ese misterio fluye el lenguaje religioso de la oración (*ad-oratio*) en la doxología del *Gloria* (Lc 2, 14) y del triple *Sanctus* (Is 6, 3). A su vez, la oración da lugar a toda clase de funciones expresivas, descriptivas y comunicativas<sup>5</sup> que remiten a la razón como lenguaje (*o-ratio, quasi oris ratio*; ST II-II q83 a1) o al lenguaje de la razón teológica. Porque «la oración no puede consistir solamente en abandonar todas las imágenes y pensamientos... quienes oran de una manera tan exigente, pueden dete-

3. Cf. *comprehender-comprender*, en el *Diccionario de la Real Academia Española*: «1. Abrazar... rodear por todas partes una cosa. | 2. Contener, incluir en sí alguna cosa. | 3. Entender, alcanzar, penetrar».

4. St. Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris 1971, 165s.

5. B. Mondin, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid 1979, 125-135.

nerse también a reflexionar sobre su oración. Entonces objetivan en imágenes, conceptos y palabras, tanto lo que han venido haciendo como el Dios que ha sido el objeto de su interés»<sup>6</sup>.

Así, el discurso del teólogo configura un tipo de razón (*ratio*) entrañada en la oración (*o-ratio*) y en la adoración (*ad-oratio*) devota. Nada menos que Hegel incluía el *Denken* del pensar religioso en el *Andenken* de la devoción (*Andacht*): «Este pensar (*Denken*) es lo que se llama devoción [*Andacht*] –no un pensar formal» (Rel I, 110). Luego en la teología caben tres géneros de discurso cuyo referente último es el singular «Dios», declinado y conjugado en primera, segunda y tercera persona. En efecto, con la reverente adoración de la confesión de fe el teólogo responde inicialmente a la interpelación del mensaje propuesto *en nombre de Dios*, en primera persona. Con diversas formas de oración dirigidas a *Dios*, en segunda persona, él implora su inspiración, su gracia y su perdón. Finalmente *acerca de Dios*, en tercera persona, él desarrolla un discurso «narrativo y, sobre todo, argumentativo (*ratiocinationis*)» (cf. FR 66) que interpreta y relaciona los libros de la Escritura, de la naturaleza y del alma.

En este punto suscribimos la tesis de G. Lafont: «La inteligencia de la fe se desarrolló en dos direcciones que... se expresan mediante dos lenguajes: la *profecía*, que jalona un recorrido espiritual... y la *sabiduría*, que ordena la real del mundo, del hombre y de Dios según las coherencias y correspondencias que lo estructuran»<sup>7</sup>. Incorporando esta doble perspectiva podremos decir ahora que, desde múltiples correspondencias con lo narrado en la Biblia (el triple «sentido espiritual»), aquel lenguaje acerca de Dios busca comprender el misterio de Cristo, el Verbo de Dios encarnado, muerto y resucitado, donador del Espíritu, Señor y consumidor de la historia; por otra parte, este mismo lenguaje sabe elevarse, por vía de *analogía*, a la contemplación de Dios en su misterio trinitario, desde sus huellas en el mundo y desde su imagen en el alma humana.

En suma, «Dios» se declina y conjuga en múltiples lenguajes: en el oráculo del profeta, en la doxología y plegaria del salmista y en la sentencia del sabio, la cual se expande en el lenguaje articulado del teólogo, en su discurso «narrativo y argumentativo» que, en orden a esa articulación, apela tanto a las *analogías*, con sus afinidades y correspondencias, como a las *paradojas* y los contrastes, como veremos a continuación.

6. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca 1994, 328s (= MT).

7. G. Lafont, *Sagesse et prophétie. Modèles théologiques*, Paris 1999, 15 (= Lafont, SP).

e) *Teología, analogía y paradoja*

1. La lógica de la analogía y de las correspondencias posee en teología una carta de ciudadanía que arranca de la Biblia (Sab 13, 5; Rom 1, 19-21) y culmina en el reconocimiento del concilio Vaticano I. Éste, oponiendo una «razón ilustrada por la fe» a la moderna «ilustración» contraria a la fe, enseñaba que «cuando la razón, ilustrada por la fe, inquiere con diligencia, con piedad y moderación, llega por el auxilio de Dios a una cierta inteligencia fructuosísima de los misterios, ya sea gracias a la analogía con las cosas que conoce naturalmente, o gracias a la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre» (Constitución *Dei Filius*, sesión 3, capítulo 4; cf. DS 3016).

Esta analogía o correspondencia se expresó de varias maneras en la historia de la teología. En una articulación «narrativa», la patristica y la escolástica medieval cultivaron una teología histórica, mística y moral fundamentadas respectivamente en la *triple correspondencia* de los sentidos alegórico, anagógico y tropológico de la Biblia<sup>8</sup>. En una articulación «especulativa» ella incorporó las dos formas fundamentales de la analogía: a) por la vía de *causalidad metafísica*, implicada en la analogía de atribución propia, ella se elevó a Dios desde las perfecciones del mundo: «pues de la grandeza y belleza de las creaturas se llega, por analogía (ἀναλόγως), a contemplar a su Autor» (Sab 13, 5); b) mediante la analogía de *proporcionalidad*, compatible con la diversidad esencial entre Dios y la creatura («cada uno a su modo»), el concilio IV de Letrán se animó a comparar nuestra perfección con la perfección del Padre celestial (Mt 5, 48), y el misterio de nuestra unión de caridad en la gracia con el misterio de la identidad de las tres personas divinas en una sola naturaleza (Jn 17, 22).

«Que sean una sola cosa en nosotros *como* nosotros lo somos»; esta palabra «una sola cosa» referida a los fieles significa *unión de caridad en la gracia*, y referida a las personas divinas, significa *identidad de unidad en la naturaleza*; en otra parte dice la Verdad: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», como si dijera más claramente «Sed perfectos por perfección de gracia como vuestro Padre celestial es perfecto por perfección de naturaleza», es decir, *cada uno a su modo*; porque no se puede notar tanta semejanza entre el Creador y la creatura sin que se advierta una desemejanza mayor (DH 806).

2. La frase final nos facilita el paso de la analogía a la *paradoja*. Ésta, en su uso cristiano, presenta un prototipo en el discurso paulino

8. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols., Paris 1959-1964.

para quien el creyente es capaz de reconocer, en la necedad y debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Cor 1, 18-25). Sin atender aquí a la historia de los múltiples significados y avatares de la paradoja<sup>9</sup>, nos limitamos a uno que fue peculiar de Henri de Lubac, a quien rendimos homenaje por su tesis acerca del cuño católico de la paradoja y por su aguda caracterización de ésta como mediación entre los extremos de la dialéctica y de la dilemática<sup>10</sup>. En efecto,

la paradoja se burla de la exclusión común y razonable del *pro* y del *contra*. Sin embargo no es, en cuanto *dialéctica*, sabia inversión del pro en el contra... Ella es simultaneidad de ambos. Más aún... es el pro alimentado por el contra, el contra que llega a identificarse con el pro, pasando el uno al otro sin dejarse eliminar, manteniendo su oposición al otro pero para darle vigor (P, 142). [Ella] se halla en todos los ámbitos de lo real, antes de estar en el pensamiento... ella domina y triunfa en la vida del espíritu (P, 71). [Así, la encarnación redentora es la] paradoja suprema... la paradoja de las paradojas (*paradoxos paradoxón*) (P, 8), donde Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios (MS, 172).

En cuanto al cuño de la paradoja nacida de «la plenitud católica», ésta «tiene siempre un carácter de síntesis, pero no inmediata... ni efectuada humanamente. No es poseída en la luz de la razón sino que es creída, ante todo, en la noche de la fe» (MS, 211). «La paradoja es el revés de una trama cuya cara es una síntesis que siempre se nos escapa» (P, 71).

Lo que de Lubac decía del catolicismo en general, el episcopado latinoamericano en la Conferencia de Puebla (DP 448) lo afirmaba de la «sapiencia popular católica» que tiene

una capacidad de síntesis vital; así, conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María; espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria; inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, en-

9. Cf. P. Probst-H. Schroer-F. von Kutschera, *Paradox*, en HWPh 7 (1980) 81-97; K. Wuchterl-H. Schroer *Paradox*, en TRE 25 (1995) 726-727; J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris 1949, 320-362.

10. H. de Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes* (= P), Paris 1959 (versión cast: *Paradojas seguido de nuevas paradojas*, Madrid 1997); Id., *Autres Paradoxes*, Paris 1994 (póstumo) [ambos en *Œuvres complètes XXXI*, Paris 1999, con *Présentation IX-XXIV*]; Id., *Paradoxes et mystère de l'Église* (= PME), Paris 1967 (versión cast.: *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002); Id., *Le mystère du surnaturel* (= MS), Paris 1965 (versión cast.: *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991). Cf. N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980; G. Chantraine, *Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac*: NRT 115 (1993) 543-559.

seña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo, y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura (DH 4623).

Vista gnoseológicamente, la paradoja es una aplicación del principio según el cual «la verdad no se expresa en una sola proposición» (Hegel, Rel III, 6), sin por ello requerir la forma del silogismo, ni tanto menos referirse a la totalidad de un sistema como el hegeliano<sup>11</sup>.

En el presente libro nos proponemos considerar como meta especial, aunque no única ni principal, *las correspondencias y las paradojas implicadas en el misterio de Dios uno en esencia y trino en personas*. A diferencia de la correspondencia analógica, la coexistencia paradójica no goza de una amplia recepción en la teología. Sin embargo, y para limitarnos al tema presente, baste recordar que de Dios afirmamos que es cognoscible e incomprensible, conocido dorsalmente en la vida presente y visto facialmente en la escatología, en una visión naturalmente «apetecible» por la inteligencia pero naturalmente inasequible por ésta; inabarcable e inefable pero nominable y expresable, aunque deficientemente; simple en su naturaleza pero «compuesto» en la persona divina del Verbo, separado y despojado de todo en su simplicidad pero dotado de todo en su eminente y omnimoda perfección, bondad y belleza; inmenso y omnipresente pero morando especialmente en el cuerpo de Cristo y en el alma del justo; inmutable en su ser y en sus promesas pero pasible en la encarnación y cruz del Hijo, así como en el amor misericordioso del Padre; «eterno en sí mismo» aun cuando «en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios» (TMA, 10); uno y único en su esencia, pero trino en personas; sin límite alguno en su saber omnisciente pero relativamente limitado en su querer y poder por la obstinación del pecador. Las paradojas prosiguen cuando pasamos a considerar las personas divinas, tanto en común (incomunicables y comunicables, relaciones «subsistentes» o relativos absolutos), como, en particular, en el Padre, persona «fontal» aunque no «absoluta», en el Unigénito hecho Primogénito de muchos hermanos, en el Espíritu santo como «amor-entre» el Padre y el Hijo, «aspirado» por ellos, y como «amor-ante» ellos, procedente de ambos y condilecto, asociado en el común amor esencial y nocional. Las paradojas abren un nuevo capítulo en las misiones del Hijo y

11. Comparada con «lo verdadero es el todo» de Hegel (Fen 16), la paradoja es una «categoría esencialmente abierta y dinámica, particularmente idónea para expresar la totalidad del misterio cristiano en su unidad orgánica y compleja»; cf. C. Nigro, *Paradosso e kenosi dello Spirito*, en *Credo in Spiritum sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia II*, Vaticano 1983, 947.

del Espíritu, con su prioridad recíproca, según el estado de kénosis o de exaltación. Una buena parte de lo antedicho tiene su raíz en la «paradoja superlativa» de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre<sup>12</sup>. San León Magno, en la madurez de la antigüedad cristiana, decía al respecto: «uniéndose la naturaleza humana y la divina en una sola persona, el Creador del tiempo nació en el tiempo, y aquel por quien fueron hechas todas las cosas empezó a contarse entre las creaturas» (*Carta* 31, 2s). Y como contrapunto, en el apogeo del Medioevo cristiano, el genial Dante aplicaba a la Madre de Dios estas paradojas en serie:

«Vergine Madre, figlia del tuo figlio, umile e alta piú che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sí, che'l suo fattore non disdegnó di farsi sua fattura» (*Virgen Madre, hija de tu Hijo, humilde y alta más que creatura, de eterno consejo término fijo, tú ennobleciste tanto a la humana natura, que su Hacedor no desdeñó hacerse tu hechura*) (*Divina Commedia*, Paradiso 33, 1-6).

Esto nos lleva a plantearnos una forma de relación «circular» del Misterio de Dios en sí mismo, uno y trino, con el misterio del Verbo encarnado.

## 2. Una propuesta sistemática

El tratado de Dios, uno en esencia y trino en personas, encabeza la teología sistemática y configura la primera aplicación del *método teológico* establecido por la teología fundamental. La complejidad de este método<sup>13</sup> puede ser reducida aquí a la simplicidad de los dos momentos del creer y del entender anselmianos o del asentir y del pensar de la definición agustiniana de la fe<sup>14</sup>. En el momento del escuchar o asentir se subraya la *recepción* de la Palabra de Dios revelada en la Biblia y en la Tradición, mientras que en el momento del pensar o del entender se pone en juego su *apropiación* por el creyente, quien en correspondencia con la trascendencia del Misterio moviliza todas sus

12. En otro sentido, también valedero, llama a Jesucristo, «paradoja superlativa» (*paradoxótaton*); J. L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, 327-335.

13. Sobre sus ocho etapas (investigación, comprensión, juicio histórico, juicio de valor, fundamentar la conversión, juicio dogmático, comprensión sistemática, comunicación), cf. Lonergan, MT, 127s.

14. «Opino que es negligencia no intentar entender lo creído una vez que estamos confirmados en la fe» (Anselmo, *Cur Deus homo* I, 1); «Creer es pensar asintiendo (*cum assensione cogitare*). Porque no todo pensante cree... pero todo creyente piensa» (Agustín, *De praedestinatione sanctorum* I, 2).

dimensiones espirituales –incluida la dimensión de su inteligencia abierta a lo metafísico y a Dios– en orden a «comprender», no a demostrar ni a lograr una certeza superior a la fe:

El precepto... *crede ut intelligas* no significa: cree para que puedas *juzgar*; porque la fe es ya un juicio. Tampoco significa: cree para que puedas *demostrar*; porque las verdades de la fe no admiten demostración humana. El precepto significa... cree para que puedas *comprender*... La finalidad de la sistematización no es aumentar la certeza, sino promover la comprensión (Lonergan, MT, 324).

En el actual contexto «postmoderno», ¿lograremos hacernos entender si aclaramos que «sistemático» no significa «cerrado», ni «excluyente», ni «acabado»? <sup>15</sup>

#### a) Orden narrativo y sistemático

Con los momentos del escuchar y del entender se corresponderán, sólo aproximativamente, las dos secciones, narrativa (A) y sistemática (B), en las que subdividiremos cada parte del tratado de Dios uno y trino, en conformidad con FR 66. Porque el «escuchar» del *auditus fidei* predominará en la sección narrativa, pero se mantendrá en cada tesis de la sección sistemática, en forma de fundamentación dogmática. A su vez, el «pensar interrogativo» del *intellectus fidei* caracterizará la sección sistemática, aunque su cuestionar se anticipe en las problemáticas expuestas en la sección narrativa. Luego ambas secciones se refieren al dato de fe y pertenecen a la «teología dogmática», pero lo que las distinguirá será el diverso *orden*, histórico o sistemático, adoptado en la exposición.

En la sección narrativa el creer y el preguntar se desplegarán en una sucesión de momentos o etapas temporales (antigüedad, medioevo, modernidad) que mostrarán el surgir de los temas y problemas del tratado, siguiendo el orden de su descubrimiento (*ordo inventionis*), orden que coincide en parte con la historia misma de la revelación (Biblia, Tradición) pero también con la historicidad y contingencia de las sucesivas problemáticas y cuestionamientos. En la sección narrativa no se trata sólo de presentar la continuidad de la «evolución homogénea del dogma». Si por «profecía» entendemos la interpretación que discierne una secuencia pasada y una dirección futura, entonces ella

15. Al respecto, cf. Lonergan, MT, 323-340, y lo que luego diremos de las analogías del espíritu (cf. *infra*, 267s, 488s, 492), de la bondad, del amor, de la familia, de la sociedad, etc. (cf. *infra*, 546s, 559s).



«es el lenguaje de la historia, es decir, intenta comprender las rupturas que acompañan la trama del tiempo» (Lafont, SP, 16).

Pero «el orden seguido en el descubrimiento es muy distinto del orden seguido en la enseñanza» (Lonergan, MT, 333). En este orden la sabiduría, «a diferencia de la profecía, se interesa menos por las rupturas que por las *correspondencias*, las articulaciones, las armonías... Más que a la *interpretación*, se consagra a la *afirmación*» (Lafont, SP, 19). Luego en la sección sistemática atenderemos a la comprensión especulativa propia del *orden doctrinal* más allá del *ordo inventionis* configurado por la búsqueda heurística de datos, el comentario hermenéutico de textos (*lectio*) y la discusión dialéctica de problemas (*quaestio*):

Pues consideramos que los que se inician en esta doctrina encuentran dificultades... en parte porque lo que ellos necesitan saber no se les entrega según el orden de la disciplina sino según lo requerido por el comentario de libros o según lo que se disputaba ocasionalmente (Tomás, ST I Prol).

Sin desatender al orden del descubrimiento, propio de la sección narrativa, buscaremos dar un relieve mayor a la comprensión lograda por el orden especulativo de la sección sistemática. Por esto, y conscientes de la dificultad de su comunicación, no podemos evitar justificar desde el inicio la ubicación del tratado de Dios en el conjunto de la teología dogmática, así como su articulación interna en dos *formalidades* del mismo misterio de Dios: Dios en la *identidad* de su ser simple e infinitamente perfecto y Dios en la *distinción* de las tres personas divinas.

#### b) *La «circularidad» del misterio de Dios*

El misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad (*theologia*) es el fundamento sistemático de todas sus obras (*oikonomia*: creación, redención, santificación), aun cuando éstas sean su presupuesto en el orden del descubrimiento. Tal es la «circularidad» de la «*theologia*» y la «*oikonomia*» enseñada por el *Catecismo de la Iglesia católica* (CCE): «Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo e, inversamente, el misterio de su ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas: la persona se muestra en su obrar y, a medida que la conocemos más, mejor comprendemos su obrar» (CCE 236). Así, por una parte, la Trinidad «inmanente» (Dios Padre, Hijo y Espíritu santo en sus eternos orígenes y

relaciones) goza de una *prioridad ontológica*, en cuanto fundamento supratemporal de la Trinidad «económica» (desplegada en la historia salvífica gestada por el Padre en la creación, por el Hijo en la redención y por el Espíritu en la santificación): «El misterio de la Santísima Trinidad es... el misterio de Dios en sí mismo... Es la enseñanza más fundamental y esencial en la jerarquía de las verdades de fe» (CCE 234). Por otra parte, estas obras divinas reveladas en la «economía salvífica» gozan de una *prioridad gnoseológica*: ellas han permitido el primer discernimiento de las tres personas divinas, previo a su posterior distinción por sus propiedades personales en la Trinidad inmanente (ingénito el Padre, génito el Hijo, procedente o espirado el Espíritu santo).

En un documento consagrado a las relaciones entre tratado de Dios, tratado de Cristo y tratado del hombre, la Comisión teológica internacional sostuvo que la antedicha «circularidad» ilumina la relación entre «la economía de Jesucristo y la revelación de Dios» (TCA, 245)<sup>16</sup>. Sólo «la relación complementaria entre los dos caminos, el que desciende *de Dios a Jesucristo* y el que regresa *a Dios desde Jesucristo*» permite una sana distinción que, siguiendo el modelo del concilio de Calcedonia, evite aquellos extremos de la confusión y de la separación (TCA, 245) gestados en un complicado proceso de la teología y la filosofía contemporáneas, sobre el que volveremos en el final de la sección narrativa (*infra*, 128-135).

1. A la *confusión* de la cristología con el tratado de Dios llevaban el fideísmo y el «cristomonismo» barthiano<sup>17</sup>, cuando sostenían «que el nombre de Dios carece de todo sentido fuera de Jesucristo y que no hay otro saber de Dios que el originado en la revelación cristiana» (TCA, 245). Por cierto, sólo por Jesucristo llegamos a un «conocimiento recto y pleno» de Dios, revelado como Padre, Hijo y Espíritu santo<sup>18</sup>; pero en el conocimiento de Dios al que nos encaminan algunas filosofías y algunas religiones hay elementos válidos, aun cuando no siempre rectos ni, por cierto, capaces de configurar un conocimiento pleno de Dios.

Al respecto cabe un triple género de observaciones. En primer lugar, el fideísmo «biblicista» es desmentido por el mismo testimonio de la Biblia (Sab 13, 1-5, Rom 1, 19-21 y Hch 17, 22-31), como veremos

16. Cf. Comisión teológica internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, en *Documentos 1969-1996*, Madrid 1997, 242-264 [= CTI, *Documentos*]. La discusión sobre las relaciones entre Trinidad económica e inmanente será considerada en el inicio de la segunda parte: *Dios en la distinción de las tres personas*. Para este punto de TCA, cf. L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2002, 14-62.

17. Para el cristomonismo barthiano, cf. I. García Tato, *Barth, Karl*, en DTDC, 143s.

18. Cf. Pablo VI, *Profesión de fe* del 30.6.68 (AAS 1968, 434s).

luego en la sección sistemática (*infra*, 158-160). En segundo lugar, la exasperación «gnóstica» de lo «específicamente cristiano», en desmedro de la revelación del Dios único, iniciada en el Antiguo Testamento, se contradice con la misma pedagogía divina: durante siglos Dios propuso al pueblo elegido su alianza y su intimidad, antes de revelar su misterio trinitario y su decisión de hacerse hombre, sin que por ello la fe haya sido falsa en ese tiempo de preparación<sup>19</sup>. Finalmente, el «cristomonismo» se contradice «con el estilo teocéntrico de Jesús, que afirma que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob es su propio Padre», y queda incapacitado para entender la confesión cristológica: «Jesús es el Hijo de Dios» (TCA, 245). En efecto, sin un conocimiento previo de lo que es Dios, ¿cómo podríamos decir que Jesús es Dios? ¿cómo podríamos entender que el Padre, el Hijo y el Espíritu santo «son un solo y mismo Dios»?<sup>20</sup> «Fuera de un conocimiento natural de Dios (por implícito que sea) no tendríamos ningún principio judicatorio que permitiera fundar el reconocimiento de una revelación divina en la historia; nada nos autorizaría a afirmar que el Dios de la Biblia es nuestro Dios»<sup>21</sup>.

2. Al extremo opuesto, es decir, la *separación* entre cristología y tratado de Dios, se llega desde premisas contrarias sólo en apariencia. Desde la errónea presunción de que el concepto del «Dios uno» estaría suficientemente elaborado por la teología filosófica, se postula que a la teología cristiana sólo le tocaría desarrollar un tratado de «Dios trino» (TCA, 246). Ahora bien, esta presunción no tiene en cuenta «la novedad de la revelación hecha al pueblo de Israel y aquella novedad más radical contenida en la fe cristiana, minimizando el valor del acontecimiento de Jesucristo» (TCA, 245). Con el «Dios de los filósofos» y con el Dios de las religiones no monoteístas contrasta la novedad del Dios revelado en el Antiguo Testamento, único y personal, trascendente a la historia y presente en ella mediante su providencia sobrenatural, mientras que la radical novedad de la fe cristiana reside en el conocimiento pleno de Dios revelado en Cristo como Padre, Hijo y Espíritu santo.

La separación se exaspera en la figura inversa, que postula no ya un cristomonismo<sup>22</sup>, sino una «autosuficiencia de la cristología, cerra-

19. TCA, 245: «Jesús afirma que su propio Padre es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob».

20. Cf. F. M. Genuyt, *El misterio de Dios*, Barcelona 1966, 31.

21. H. Bouillard, *Karl Barth. III. Parole de Dieu et existence humaine* II, Paris 1957, 102.

22. Cuando K. Barth dice que toda dogmática debe ser «sólo cristología» (*Kirchliche Dogmatik* 1/1 975) no la entiende como «jesuología»: el Cristo barthiano es la segunda persona de la Trinidad y no un mero hombre.

da sobre sí misma, omitiendo toda referencia a Dios» (TCA, 246). Tal es el caso de las «cristologías de la muerte de Dios» de fines de los años sesenta, referidas a Cristo como «el [mero] hombre para los demás», con total prescindencia del discurso sobre Dios<sup>23</sup>. También cabe enumerar toda «jesuología» limitada a un Jesús que es un mero hombre del pasado, no el Cristo, el Hijo de Dios vivo<sup>24</sup>.

3. Luego, si queremos mantener una *distinción sin confusión ni separación* entre cristología y problema de Dios, entonces debemos admitir que «*hay reciprocidad y circularidad* entre el camino que busca entender a Jesús desde la luz de Dios y el que encuentra a Dios en Jesús» (TCA, 246). Ambos caminos se presuponen y deben complementarse mutuamente.

En las secciones sistemáticas acentuaremos el camino que «desciende» de Dios a Jesucristo y que busca «entender a Jesús desde la luz de Dios». Este itinerario, ya insinuado en Jn 14, 1 («creéis en Dios, creed también en mí»), fue adoptado por Pablo VI en sus catequesis acerca de Dios<sup>25</sup>. Pero en las secciones narrativas atendemos al camino «ascendente», y sin desdeñar los valiosos interrogantes y respuestas legados por religiones y filosofías, nos apoyamos en el testimonio bíblico y, sobre todo, en Jesús como revelador del Padre. Sin pretender desarrollar un tratado de cristología, ya aquí comenzaremos a recorrer el camino que «encuentra a Dios en Jesús y nos hace regresar al Padre desde Jesucristo». Esta resolución cristológica configurará casi todas las paradojas y tesis que integran las secciones sistemáticas, aun aquellas que *convergen* con las conclusiones de la teología filosófica, tales como la inmensidad, inmutabilidad, eternidad y unicidad de Dios (cf. p. 195, 201, 216, 225).

c) *Dios en la identidad de su ser y en la distinción de las tres personas*

Dividimos el tratado de Dios en sí mismo en *dos partes*, las cuales se corresponden con dos acercamientos o con una doble consideración metódica: (I) Dios *absolutamente* considerado en su «ser en» (*esse in*), en la identidad de la única divinidad, poseída enteramente y en mutua

23. Cf. P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968, 153, en alusión a Bonhoeffer.

24. Cf. A. Fierro, *Cristología y «jesuología»*, en A. Vargas Machuca (ed.), *Jesucristo en la Historia y en la fe*, Madrid-Salamanca 1977, 66s.

25. Ver sus *Audiencias Generales* (= AG) de 1968 y 1970, especialmente la AG del 12.6.1968 y el esbozo de AG del 3.9.1968. Para más detalles, cf. en el final de la sección narrativa la p. 126.

comunicación y comunión por cada una de las tres personas divinas; y (II) Dios *relativamente* considerado en su «ser hacia» (*esse ad*), en la distinción y oposición de relaciones fundadas en esa mutua comunicación (*processiones*).

Por estos dos momentos metódicos estamos pasando de un aspecto absoluto a un aspecto relativo *en el mismo misterio* de Dios uno y trino, sin que en esta identidad real de lo absoluto y lo relativo (cf. *infra*, 99s, 515-519) pongamos dos realidades distintas, como si la «deidad» fuera *realmente* distinta de «Dios» o –menos aún– superior a «Dios» o como si la «deidad» o «Dios» fueran realmente distintas o superiores a las personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu santo (cf. *infra*, 102s).

Las dos partes del tratado de Dios se denominan en la jerga corriente «Dios uno y trino». Priorizando lo metafísico (ser–persona) sobre lo matemático (uno–tres) cabría decir: «De la unidad del ser divino – De la trinidad de las personas» (cf. ST I, 27, prol). Esta doble consideración del misterio de Dios se impuso desde la patrística posnicensa. En su *Theologia*, san Gregorio Niseno exponía al politeísta griego la unidad de la esencia divina antes de proponer al monoteísta judío la trinidad de las personas divinas (*Oratio catechetica magna*; cf. PG 45, 9-20), mientras que, para justificar la distinción y unión de los dos momentos, san Basilio daba este ejemplo:

La deidad es *común* pero la paternidad y la filiación son *propiedades*. De la combinación de ambos elementos, lo común y lo propio, se obra en nosotros la comprensión de la verdad. Cuando oímos hablar de una luz ingenerada pensamos en el Padre, mientras que luz generada nos hace pensar en el Hijo. En cuanto luz y luz no tienen ninguna contrariedad, pero en cuanto generado e ingenerado se los opone (*Contra Eunomio* II, 28).

Para santo Tomás la articulación del tratado de Dios en *lo común* y *lo propio*, en *lo esencial* y *lo personal*, exigida por su *personalismo* y por su doctrina de la *relación*, se desplegó hasta en los menores detalles de su tratado trinitario, como veremos en su momento. Este itinerario fue adoptado por Pablo VI tanto en sus catequesis (cf. *supra*) como en su *Solemne profesión de fe*. Ésta partía de lo común a las tres personas divinas (8-9) antes de considerar las misiones propias del Hijo y del Espíritu santo (10s; cf. AAS [1968] 434s)<sup>26</sup>. Otro tanto hizo el *Catecismo de la Iglesia católica* al exponer la doctrina de Dios: partió del Dios único que es ser, verdad y amor (párrafo 1; CCE 199-231)

26. Cf. C. Pozo, *El credo del pueblo de Dios. Comentario teológico*, Madrid 1968.

para luego pasar al misterio trinitario a partir de *Dios Padre* en cuanto persona primera, principio de toda comunicación intradivina (párrafo 2, CCE 232-267).

El plan detallado de cada parte y su justificación serán expuestos en el inicio de las respectivas secciones sistemáticas, como resultado de los datos y desafíos recogidos en el final de las correspondientes secciones narrativas. Pero el desarrollo mismo mostrará cómo hay una «trinidad en la unidad» esencial, a saber, la trinidad del Dios que es *ser, verdad y amor* y cómo hay una «unidad en la trinidad» de las personas, una unidad de *comunión* que es no sólo la unidad de la *esencia* idéntica sino, además y principalmente, unidad perijorética, de inmanencia mutua de las *personas*, de acuerdo al dicho de san Gregorio Nazianceno:

Os doy una sola divinidad y poder, que existe una en los tres, y contiene los tres de una manera distinta... Cada uno, considerado en sí mismo, es Dios todo entero... Dios los tres considerados en conjunto... *No he comenzado a pensar en la unidad cuando ya la trinidad me baña con su esplendor. No he comenzado a pensar en la trinidad cuando ya la unidad me posee de nuevo...* (Oratio 40-41).

Finalmente, mientras este primer vaivén de la unidad a la trinidad –y viceversa– será el que comunicará entre sí ambas partes del tratado, un segundo vaivén, de las obras divinas al ser divino y de éste a su obrar salvífico (o de la economía a la Trinidad inmanente y del obrar inmanente de las personas divinas a su obrar en la *historia salutis* y en la creación), regirá el pasaje de las correspondientes secciones de la primera y la segunda parte.

En cuanto a las transiciones de las dos secciones sistemáticas, sus continuidades quedarán aseguradas por las ley de la *correspondencia*, es decir, por las diversas formas de analogía, propia y metafórica, mientras que sus discontinuidades estarán regidas por la ley de la *paradoja*. En cuanto a las dos secciones narrativas, sus continuidades o su «intriga» quedarán aseguradas por la trama de la *tradición eclesial*, mientras que sus discontinuidades serán evidenciadas por las novedades y rupturas que entraña todo *proceso histórico*.