

El misterio del Dios de Jesucristo

Breve ensayo trinitario *

JOSÉ M. MORAGA ESQUIVEL**

Resumen

El autor intenta formular una visión sobre el misterio de Dios, cuya clave de ingreso es Jesucristo. El recurso a la experiencia de Dios y la búsqueda de su comprensión son las líneas maestras de este breve ensayo. Las experiencias de Gregorio de Nacianzo, Agustín, Anselmo de Canterbury y Karl Rahner ejemplifican la búsqueda de quien cree y quiere entender aquello que cree. Finalmente, el autor se pregunta por la existencia de Dios, el ateísmo y la forma de hablar sobre el misterio de Dios.

Palabras clave: Jesucristo, Trinidad, misterio, experiencia, imagen de Dios.

Abstract

The author tries to formulate a vision on the God whose key entrance is Jesus Christ. The resource to the experience of God and the search of his comprehension are the main lines of this brief essay. The experiences of Gregory Nazianzen, Agustin, Anselm of Canterbury and Karl Rahner exemplify the search of he who believes and wants to understand what he believes. Finally, the author wonders about God's existence, atheism and the way of speaking about God's mystery.

Key words: Jesus Christ, Trinity, mystery, experience, God's image.

* Recibido: 14/Enero/2006 ~ Aceptado: 15/Febrero/2006.

** Sacerdote diocesano de Valparaíso. Bachiller en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Formador y Profesor de Teología Sacramental en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Recientemente ha publicado en esta misma revista «La gracia en el "Itinerarium Mentis in Deum" de San Buenaventura» (2005). E-mail: jumoraga@uc.cl.

Introducción

Según Jean Daniélou, «Orígenes decía que siempre es peligroso hablar de Dios. Es cierto que todo lo que decimos de Él nos parece en seguida insignificante, en comparación con lo que Él es. Y entonces tememos que lo que digamos de Él, más que manifestarlo, lo oculte, y constituya más un obstáculo que una ayuda»¹. Sin embargo, hablar de Dios se nos presenta como una tarea a la cual no podemos renunciar. Si la teología es, en efecto, la búsqueda de la inteligencia de la fe —*fides quaerens intellectum*— necesariamente tendremos que hablar de Dios. El problema parece estar centrado no en el hecho mismo de hablar de (sobre) Dios, sino más bien en cómo lo hacemos² y cuáles son las pre-concepciones³ que sobre él tenemos o imágenes que nosotros mismos nos hemos construido y que nos impulsan a hablar de Dios de un modo determinado.

Nos preguntamos, entonces, por la imagen de Dios que nos hemos ido forjando a lo largo de nuestra vida. Esta es la motivación fundamental de este escrito: redescubrir o descubrir, si fuere necesario, corrigiendo nuestras pre-concepciones, el verdadero rostro de Dios, el Dios de Jesucristo.

Nos hacemos la siguiente pregunta: ¿acaso conocemos a Dios? La respuesta es afirmativa: sí, le conocemos. Y, sin embargo, tenemos que asumir que por culpa del pecado original —junto con nuestro pecado personal, además de nuestra limitación creatural— dicho conocimiento es imperfecto, deficiente e inacabado. Imperfección o deficiencia que se manifiesta, entre otras cosas, en las falsas concepciones de Dios, y que en la práctica se traducen, por ejemplo, en la dificultad para establecer un diálogo amoroso con él por medio de la oración, o bien, en la dificultad para pedir y recibir el perdón de Dios, con el siempre latente y desordenado deseo de querer merecer personalmente antes que aceptar la gratuidad de la misericordia de Dios.

¹ J. Daniélou: *Dios y nosotros*. Cristiandad, Madrid 2003, 39.

² Con palabras de W. Kasper: «la pregunta es ahora cómo podemos hablar sobre Dios de modo inteligible en esta situación», en *El Dios de Jesucristo*. Sígueme, Salamanca 2001, 23. Esto es, la situación del mundo actual donde Dios ya no es tan evidente.

³ Sobre el problema hermenéutico y la valoración de las pre-concepciones respecto de un texto o un pensamiento determinado, y que en este caso habría que aplicar al «misterio de Dios», véase H.-G. Gadamer: *Verdad y Método* I. Sígueme, Salamanca 1977, 333; M. de la Maza: «Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer». *Teología y Vida* XLVI (2005), 133.

¿Dónde, pues, encontrar el auténtico rostro de Dios? Leyendo los evangelios sabemos que el único que nos puede mostrar el verdadero rostro de Dios es su Hijo Jesucristo, pues, «sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» conoce bien al Padre (Mt 11,27; Lc 10,22). El diálogo entre Jesús y Tomás, que el cuarto evangelio ha registrado, es la respuesta: «Tomás le dijo: —Pero, Señor, no sabemos adónde vas, ¿cómo vamos a saber el camino? Jesús le respondió: —Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí. Si me conocieran, conocerían también a mi Padre» (Jn 14,5-7). Siguiendo esto último, bien podemos afirmar que la cristología es la llave o clave que nos permite acceder al misterio de Dios, y en este caso, el Dios de Jesucristo. Usando un lenguaje matemático, nos atrevemos a decir que el conocimiento del misterio de Dios es directamente proporcional al conocimiento del misterio de Jesucristo. ¿Qué camino tomar, entonces, para acceder al misterio de Dios? Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Sólo él puede decirnos quién es nuestro Dios.

1. La imagen de Dios en el Antiguo Testamento

Este camino que nos ofrece la misma revelación de Dios en la Escritura, tiene su raíz —su fundamento— en el Antiguo Testamento.

Allí encontramos, en primer lugar, que Dios se revela en la historia y a través de acontecimientos históricos. Y en una historia muy concreta, la de Israel, el pueblo escogido, el pueblo de la Alianza, el pueblo de las promesas de Yahveh⁴. De ahí que la revelación de Dios no sea estática, sino intensamente dinámica. Y no podría ser de otro modo, pues, se trata del Dios trascendente que se hace presente —se hace inmanente sin dejar de ser trascendente, si no ya no sería Dios— en la historia humana. Nos encontramos así ante una fe histórica. Es en esta

⁴ Esta historicidad de la fe de Israel la podemos verificar en los llamados *credos históricos* que aparecen en diversos textos veterotestamentarios: confesiones de fe (Dt 26,5-10), resúmenes o sumarios (Jos 24,2-13), catequesis (Dt 6,20-23), salmos (Sal 78; 105; 136), oraciones (Neh 9,5-37) y discursos (Jdt 5,6-19), entre otros. Y estos textos presentan una estructura común, secuencias y formulaciones, que podemos sintetizar del siguiente modo: la primera secuencia contempla la tradición del norte Moisés-Sinaí: elección patriarcal/liberación de Egipto/alianza sináutica/entrada en la tierra. Una segunda secuencia es la de la tradición del sur David-Sión: elección de David/Jerusalén/templo. Después del exilio el tema de la creación se incorpora a las secuencias anteriores, como su primer acto. Por último, la concatenación de intervenciones divinas se transforma en el eje articulador de las grandes síntesis históricas (deuteronomista, sacerdotal y cronística). Como se ve, todos estos son elementos históricos que van conformando la fe (histórica) de Israel.

inmanencia —Dios siempre vuelto y atento hacia el mundo y el hombre⁵, ambas creaturas suyas— que le descubrimos como un Dios personal y cercano⁶, cuyos principales atributos o características, a la luz de los escritos veterotestamentarios, son su misericordia y gracia para con el hombre pecador (cfr. Sal 103). Esto es posible porque se trata, precisamente, de Dios y no de un hombre (cfr. Os 11,9).

La gracia y misericordia de Dios quedó sellada con la elección por amor de un pueblo y con la instauración de una alianza, de un pacto, entre Dios y dicho pueblo (cfr. Ex 19). Esta alianza se convierte así en la autolimitación de Dios (el Dios trascendente que se somete libérrimamente a un pacto —y sus consecuencias— con sus creaturas), que sólo es posible, nuevamente, porque se trata de Dios y no de un hombre. Es tanta la trascendencia de Dios, que puede hacerse insospechablemente inmanente. La alianza establecida entre Dios y su pueblo va acompañada de liberación (salvación). Aquí aparece el carácter personal y moral de Dios en el Antiguo Testamento. Por otra parte, Dios da a conocer su nombre: Yahveh (cfr. Ex 3,14). Su significado, en la dinámica de la alianza, puede ser leído como *Dios estará ahí para vosotros*⁷. La relación (alianza) entre Yahveh y su pueblo la podemos reconocer como un lazo de amor, como una relación de pura gracia y benevolencia (cfr. Os 11,4.8).

Así, en Yahveh podemos reconocer tres características⁸. Es un Dios (Creador) misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad, que no está recordando siempre nuestros pecados, sino por el contrario, como dista el oriente del occidente, así aleja de nosotros nuestros pecados; como un padre siente ternura por sus hijos, Yahveh siente ternura por sus fieles (cfr. Sal 103,8-14). Es un Dios justo, esto es, actúa según su naturaleza (santidad y misericordia); por esta razón es que nos regala su salvación, perdonándonos nuestros pecados (cfr. Dt 30,1-11). Sólo un Dios santo (cfr. Lev 19,2), justo y misericordioso podría hacer algo así. Tanto le importamos, tanto nos ama, que no le resultamos indiferentes.

⁵ Bien podríamos hablar de una «inmanencia providente». Si Dios se hace inmanente es precisamente porque no se desentiende de nosotros. Siempre nos acompaña, jamás nos ha dejado abandonados a nuestra suerte, como lo hace la divinidad propuesta por el «deísmo» ilustrado.

⁶ En efecto, ya desde el relato de la creación podemos comprobar lo cerca que está Dios de su obra. Es como el alfarero que forma al hombre con sus propias manos, le infunde aliento de vida y le preocupa su soledad (cfr. Gn 2,7s.).

⁷ Vuelve a reaparecer la tensión inmanencia-trascendencia, «inmanencia providente».

⁸ Desde ya no son las únicas, pero sí son las que más y mejor representan, según nuestro modo de entender, la imagen de Dios en el AT.

Así, se presenta como un Dios celoso, que no deja lugar a otros amores que no sea el suyo (cfr. Os 2,4-25)⁹.

2. El rostro de Dios en el Nuevo Testamento

La revelación de Dios en el Antiguo Testamento llegará a un punto culmen, Jesucristo: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1). El Dios inaccesible (trascendente) se hace accesible en el Hijo. Tenemos noticia de esta revelación no sólo por lo que Cristo dice, sino sobre todo por lo que es y hace. En los evangelios podemos descubrir que la forma en que Jesús se relaciona con Dios es única: paternidad-filiación. Jesús llama con toda propiedad a Dios *Abbá* (cfr. Mt 23,9; Mc 14,36). Junto a la filiación divina de Jesús, encontramos el anuncio del reinado de Dios, su Padre (cfr. Mc 1,15). Toda esta revelación —que Jesús es el Hijo de Dios, y que ha venido a anunciar el reinado de Dios y la salvación para los pecadores y los pobres (cfr. Lc 4,17s.)— alcanzará su plenitud en la muerte y resurrección de Jesús. De aquí que la resurrección de Jesús sea la médula del kerigma de la primitiva Iglesia, pues, ésta es la confirmación de la pretensión de Jesús: ser Hijo de Dios que vino a salvar lo que estaba perdido.

Jesús, el Hijo, declara que él y su Padre son uno (cfr. Jn 10,30), que el Padre está en él y él en el Padre (cfr. Jn 10,38). Todo lo que tiene el Padre es del Hijo (cfr. Jn 16,15). El Padre celestial (su Padre) es bueno con todos (cfr. Mt 5,45). El Hijo nos invita a ser perfectos como el Padre celestial (cfr. Mt 5,48). Es un Padre providente («inmanencia providente») que sabe lo que necesitamos aún antes de que se lo pidamos (cfr. Mt 6,8). Para orar basta llamarle «Padre» (cfr. Mt 6,9; Lc 11,2). Si queremos obtener su perdón (por nuestros pecados) hemos de perdonar (cfr. Mc 11,25); porque el Padre es compasivo, nosotros debemos ser compasivos con los demás (cfr. Lc 6,36). Cuida de todas sus creaturas, particularmente de nosotros: a los ojos del Padre valemos más que las aves del cielo (cfr. Mt 6,26). Su bondad para con nosotros sobrepasa todas nuestras expectativas. ¡Cuánto más nos dará nuestro Padre del cielo! (cfr. Lc 11,13). Cumplir su voluntad es requisito para entrar en el Reino de los cielos (cfr. Mt 7,21). Nada hemos de temer, pues, nada

⁹ Véase también la exigencia de Dt 6,5: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas». ¿Qué es esto si no un reclamo de exclusividad en el amor?

ocurre sin el consentimiento de nuestro Padre¹⁰ (cfr. Mt 10,29). Sólo tenemos un Padre: el del cielo (cfr. Mt 23,9). El Hijo ha sido enviado por el Padre al mundo no para juzgarlo, sino para que por él se salve (cfr. Mt 9,13; Jn 3,17). Si honramos al Hijo, estamos honrando al Padre (cfr. Jn 5,23). La voluntad del Padre es que todo el que vea al Hijo crea en él y tenga así la vida eterna (cfr. Jn 6,40)¹¹. Si amamos al Hijo, el Padre también nos amará (cfr. Jn 14,21). En el Hijo nos hacemos hijos de Dios, nuestro Padre. El Hijo nos ama como su Padre lo ama (cfr. Jn 15,9).

El Hijo y el Padre no están solos. Jesús anuncia que cuando llegue el momento de dar testimonio de él ante los hombres, el Espíritu de nuestro Padre hablará por nosotros (cfr. Mt 10,29). En ese momento no hablaremos nosotros, sino el Espíritu hablará por nosotros (cfr. Mc 13,11). Este Espíritu es la promesa del Padre (cfr. Lc 24,49). Si antes para entrar en el Reino de Dios había que cumplir la voluntad del Padre, ahora es preciso nacer del Espíritu (cfr. Jn 3,5). Este Espíritu es llamado por el Hijo «Paráclito»; es enviado por el Hijo de junto al Padre, y procede del Padre (cfr. Jn 15,26). Así como el Padre envió al Hijo, éste envía a sus discípulos, y soplando sobre ellos, les da el Espíritu (cfr. Jn 20,21s.).

El Espíritu da fuerza para ser testigo (cfr. Hech 1,8). Es el que consuela y mueve a profetizar (cfr. Hech 9,31; 10,19; 11,28). Por medio del Espíritu que se nos ha dado el amor de Dios (el Padre) ha sido derramado en nuestros corazones (cfr. Rom 5,5). Quienes son guiados por el Espíritu son hijos de Dios (cfr. Rom 8,14). Somos hijos porque Dios, el Padre, ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo (cfr. Ga 4,6)¹².

Así, la revelación trinitaria va cobrando cuerpo. El Nuevo Testamento ofrece una nutrida gama de textos trinitarios, sacando a la luz aquellas características —o diferencias, si se quiere— que se le atribuyen a cada una de las personas divinas¹³. Lo sustancial de estos textos dice relación con que todo viene del Padre, que nuestra filiación y salvación nos viene por medio del Hijo, y que la apropiación o interiorización que nosotros hacemos de dicha salvación y filiación es por medio del Espíritu.

¹⁰ Porque es trascendente podemos fiarnos de él absolutamente.

¹¹ Si en el Hijo nos hacemos hijos, la vida eterna, entonces, consistirá en ser hijos de Dios —y vivir como tales— para siempre.

¹² ¿Cómo nos hacemos hijos de Dios? Nos hacemos hijos de Dios, el Padre, por medio del Espíritu del Hijo.

¹³ Ha de considerarse que el concepto *persona*, aplicado a Dios, es de origen extrabíblico, cuyo uso nace con la necesidad de entender o comprender (con su respectiva explicación) el misterio del Dios de Jesucristo.

Nos proponíamos, iniciando este breve ensayo, buscar el verdadero rostro de Dios. Jesucristo nos ha dicho quién y cómo es: es un Padre (providente y amoroso) que tiene un Hijo (Jesucristo, Verbo de Dios encarnado), a quien ha enviado para salvarnos, y un Espíritu que proviene del Padre por medio del Hijo, en quien nos hacemos hijos. Esta afirmación, que bien podemos considerar una confesión de fe en la Trinidad, y que hoy podemos declarar sin temor a equivocarnos, lleva tras de sí un largo período de reflexión y maduración.

3. El misterio del Dios Uno y Trino en la fe de la Iglesia

La revelación del misterio de Dios, uno y trino, a partir del Nuevo Testamento, debió recorrer un largo camino hacia su definitiva formulación eclesial que quedó plasmada en el símbolo de la fe.

La fe trinitaria encuentra en la liturgia de la primitiva comunidad un vasto campo de expresión, sobre todo en la iniciación cristiana por medio del bautismo (cfr. Mt 28,19s.) y en la celebración de la eucaristía. Dicho de otro modo, sencillamente se celebraba aquello que se creía¹⁴.

En el período pre-niceno se produce un gran esfuerzo por comprender la revelación neotestamentaria¹⁵, sobre todo en lo que respecta a la divinidad del Hijo. La inculturación de la fe bíblica en el mundo griego representa un importante hito. Asumir categorías extrabíblicas para explicar el misterio de Dios fue una gran empresa. Así es como el Concilio de Nicea (325) llega a afirmar —contra el racionalismo arriano que decía que el Hijo era creatura— que el Hijo es *εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ Πατρὸς, ὅμοιον τῷ Πατρὶ, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*¹⁶.

Una vez proclamada la consubstanciabilidad (*omoousion*) del Hijo con el Padre, el Concilio de Constantinopla I (381) proclamará en su Credo la divinidad del Espíritu contra los llamados *pneumatómacos* que afirmaban que el Espíritu sí era creatura, siendo el Padre el ingendrado y el Hijo el engendrado.

¹⁴ «Ut legem credendi lex statuat supplicandi», *Indiculus de Gratia Dei*, en H. Denzinger-P. Hünermann: *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder. Barcelona 2000, 246 (en adelante DH).

¹⁵ Nos atrevemos a afirmar que, detrás de cada herejía —cristológica o trinitaria—, siempre estuvo el deseo de entender el misterio que les proporcionaba la revelación, fundamentalmente la neotestamentaria.

¹⁶ DH 125.

En este concilio, siguiendo una orientación más bíblica que el anterior¹⁷, al Espíritu que es Santo, se le llama **to; kurion kai; zwopoion, to; ek tou patro;- eḱporeuomenon, to; sun patri; kai; uiu/ sumproskunoumenon kai; sundoxazomenon**¹⁸. En este contexto más bíblico de la afirmación de la divinidad del Espíritu, se dirá que éste procede del Padre (**to; eḱ tou patro;- eḱporeuomenon**), lo que es equivalente a lo del Hijo, quien es engendrado del Padre (**ton eḱ tou patro;- gennhḡenta**), y no es creado¹⁹.

A propósito del modo de procedencia del Espíritu, se llamó *Filioque* a la polémica suscitada por los latinos al hacer dicho añadido al Credo de Constantinopla I. Jn 15,26 dice lo siguiente: «el Paráclito que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad que procede (**eḱporeuetai**) de junto (**para**) al Padre». Esta relación entre el Espíritu y el Hijo, los Padres griegos la expresaron diciendo que el Espíritu procedía del Padre por el Hijo. Los Padres latinos, por su parte, dijeron que procedía del Padre y del Hijo, como de un solo principio. El esquema griego destaca mejor que la única fuente es el Padre y que la unidad viene del Padre. El esquema latino es menos dinámico, más circunscrito en la Trinidad inmanente.

Los cristianos profesaban firmemente un único Dios contra el politeísmo reinante. ¿Cómo explicar que se trata de un único Dios, pero es trino? Tertuliano († c.220) dio con la fórmula latina: «el Hijo del Padre manda que sean bautizados en el Padre y el Hijo y el Espíritu, y no en uno. Pues, no una vez sino tres somos inmersos en las personas singulares según cada nombre»²⁰. Y en otro lugar dice: «personas, en el nombre, y no substancias, para distinción y no para división»²¹. ¿Qué impulsó a Tertuliano a usar el término «persona», que originariamente significaba la máscara que usaban los actores en el teatro, y que probablemente provenía del **proswpon** griego? En el mundo latino, persona significaba el personaje, el rol social de un individuo, y en el lenguaje del derecho se usaba para clasificar diferentes tipos de hombre. Como el vocablo griego **proswpon** aplicado a la Trinidad parecía

¹⁷ Constantinopla I se caracteriza por seguir la línea de Basilio, es decir, más la línea de la historia de la salvación y de la piedad del pueblo cristiano, que de la elucubración y formulación filosófica.

¹⁸ DH 150.

¹⁹ Cabe señalar que Constantinopla I, más que centrar su atención en el cómo de la procesión el Espíritu, tiene su mirada puesta en la divinidad —por lo tanto, no es creatura— del Espíritu Santo.

²⁰ *Adv. Prax.*, 26,9.

²¹ *Ibid.*, 12,6.

modalista²², los griegos llegarán a usar el término **u**postasi****", que se traducía antiguamente como substancia, para expresar la persona. Los Padres capadocios (s. IV) llamaron a las personas en la Trinidad **u**postasi****", en cuanto que el Padre y el Hijo y el Espíritu, poseyendo la misma **ousia** o **fusi**" común, se manifestaban por las propiedades: paternidad, filiación y espiración. Al definir tres **u**postasi****" la hicieron equivaler a tres **proswpon**, dándoles a éstos la consistencia de la **u**postasi****" que el **proswpon** no tenía. Así, el misterio permanece intacto porque dicha **ousia** común es a la vez única, como que es un solo Dios.

4. La experiencia de Dios y la búsqueda de su comprensión

Toda esta reflexión sobre el misterio de Dios —cuyo desarrollo puede parecer en extremo impersonal— fue hecha por creyentes. Y que haya sido hecha por creyentes supone una experiencia de Dios y de su misterio. Supone una búsqueda, un encuentro, dudas, preguntas, silencio, admiración, alabanza. Supone la vida de un hombre concreto que busca concreta y ávidamente a Dios.

No existe una experiencia unívoca de Dios. Hay tantas experiencias de Dios cuantos creyentes —u hombres que lo buscan sinceramente— existen. Sin embargo, todas estas experiencias poseen algo en común: se trata de la búsqueda de alguien que es reconocido como un Otro (Dios-trascendente) en quien nos afirmamos, pues, experimentamos que somos limitados (inmanencia nuestra) y que el fundamento de nuestra existencia no está en nosotros mismos²³.

Centraremos ahora nuestra atención, a modo de ejemplo, en algunas experiencias de Dios: Gregorio de Nacianzo, Agustín, Anselmo y Karl Rahner. Podremos apreciar en ellas cómo se van conjugando, armónicamente, la vida de fe (vida espiritual si se quiere) con el trabajo de la razón. La experiencia de Dios, y el deseo de querer entenderla, es experiencia, en definitiva, de la fe que busca entender aquello que cree. Si bien es cierto que esta búsqueda es emprendida por un hombre (creatura), sabemos que la iniciativa primera (llamada) y la gracia son de

²² El modalismo afirmaba que había una sola persona en Dios y que Padre, Hijo y Espíritu eran tres «modos» o formas de manifestarse de esa única persona.

²³ Esta experiencia de la limitación aflora con toda su fuerza sobre todo en las situaciones «límite» de la propia existencia humana: vida, convivencia y muerte. Cfr. A. Bentué: *La opción creyente. Introducción a la teología fundamental*. San Pablo, Santiago 1998, 33-38.

Dios. Es él quien sale a buscar al hombre, y es él quien hace posible que el encuentro (amoroso) se produzca

4.1. Gregorio de Nacianzo

La fe de Gregorio de Nacianzo —al igual que la de Agustín— está anclada en la fe de Nicea. Gregorio, que se muestra un tanto medido en relación a las imágenes de la Trinidad, pues, las considera engañosas, quiere arrimarse más bien a lo piadoso, tomando al Espíritu como guía, para hablar (con pocas palabras) del misterio de Dios. Antes de tratar de hablar sobre la divinidad es preciso purificarse, para que la luz sea captada por la luz, es decir, para avanzar en la contemplación.

A Dios no se le puede mirar directamente, sino por medio de sus creaturas. A lo sumo, y con cierto apuro, su espalda (**ta opisqia**, según la figura bíblica), esto es, su grandeza en las creaturas producidas y gobernadas. En este sentido, Gregorio declara que, si conocer es difícil, y expresarlo, imposible, expresarlo y conocerlo todavía más imposible. Captar a Dios significa limitarlo. Gregorio muestra que en el Antiguo y en el Nuevo Testamento nadie, propiamente, ha visto la naturaleza de Dios. Sabemos que existe. Sin embargo, «Dios, lo que es su *physis* y su *ousía*, ningún hombre lo ha descubierto jamás ni lo descubrirá»²⁴. Si es imposible para nosotros conocer la **fusi-** de Dios, según Gregorio —en la disputa con Eunomio— es falsa la definición que él da, afirmando que es el **ajennhton**. Lo divino es sin límite, infinito (**apriston**), sin forma (**ajschmatiston**), impalpable, invisible. No hay división (**diastasi**) ni composición ni cuerpo en Dios.

Gregorio tiene cinco discursos en los que defiende a la Trinidad contra los ataques provenientes del arrianismo, fundamentalmente de los eunomianos. En estos discursos empleará 13 veces el término **tria-**. En 8 de los textos en que utiliza este término, la Trinidad va armonizada con la identificación de la única divinidad o naturaleza o substancia divina. A los tres (Padre, Hijo y Espíritu) una sola vez les llama **upostasi**, y nunca directamente **proswpon**. Todo esto lleva a pensar que, según Gregorio de Nacianzo, la distinción no es tanto puesta en un problema de vocabulario como tres *hypóstasis* o *prósopon*, sino sobre todo en las propiedades (**ijdiouth-**). Estas propiedades que diferencian las hipóstasis Gregorio las explica no como substancias sino como relaciones. Frente a los tres, está la consideración de la unidad. Hay una sola divinidad en los tres, una sola divinidad y tres propiedades, una sola divinidad y poder, una sola luz y un solo Dios, una sola *physis*.

²⁴ Orat., 28, 17.

En esta línea de la unidad es que Gregorio plantea la monarquía. Esta es la unidad de los tres, que termina expresándose en la no división de la substancia. Así pues, la unidad tiene su consistencia de origen en cierto movimiento de la mónada a la tríada. Dicha mónada no es la divinidad común sino el Padre. Monarquía es, por tanto, para Gregorio, una palabra que indica tanto la unidad como la distinción.

En cuanto a la divinidad del Hijo, Gregorio sostiene que su engendramiento es un misterio insondable que sólo Dios conoce. La generación no es la forma carnal de la cual nosotros tenemos noticia. No es corporal. En ella, insiste Gregorio, no hay corte de substancia. Según Eunomio, la esencia de Dios es **agennhto**", luego el **gennhto**" (el Hijo) es creatura. Responde Gregorio diciendo que no podemos ni conocer ni decir lo que Dios es, y **agennhto**" es la propiedad del Padre. Otra objeción es la referente al tiempo, porque Padre parece señalar una anterioridad (temporal) respecto al Hijo. La respuesta de Gregorio será que el Hijo y el Espíritu existen desde que existe el Padre, y no hubo un tiempo (**ofte**) en que el Padre no existiera. No hubo un tiempo en que el Padre estuviera sin Logos (**alogo**~) o que no fuera Padre. Y a Dios no le puede faltar lo santo, porque sería incompleto, imperfecto. Luego tiene que tener el Espíritu Santo desde el comienzo. El Hijo no puede hacer nada si no ve al Padre haciéndolo. Todo es común a ambos, también el existir (**to; eihai**) y la igual dignidad, aunque el Hijo, en su existir, lo tenga del Padre. Los mismos actos del Padre señalan los modelos y el Logos los realiza con ciencia y como amo, o más precisamente, a la manera del Padre, con la misma dignidad de poder (**exousia**~). Con esta defensa de la divinidad del Hijo, Gregorio ha ido afirmando su plena humanidad, cuanto somos, excepto en el pecado. De este modo es cuerpo, alma y espíritu, cuyo conjunto es un hombre. Así une lo condenado a él, para liberar (**lush**) todo de la condenación. El Hijo de Dios (hecho hombre) nos hace Dios en virtud de haberse hecho hombre (**dunamei th" ehanqrwphsew**").

La divinidad del Espíritu era atacada, con cierta consecuencia, por los que negaban la divinidad del Hijo y, además, por los que sólo negaban la divinidad del Espíritu. Sin el Espíritu Santo la divinidad sería incompleta, porque le faltaría la santidad. Y esto desde el comienzo. Gregorio está tan confiado en la divinidad del Espíritu, que se atreve a aplicar las mismas expresiones a la Trinidad. Una de las grandes razones de la divinidad del Espíritu es que, precisamente, nos diviniza. Sin embargo, una gran objeción es que el Espíritu, explícitamente, no es llamado Dios en la Sagrada Escritura. La respuesta es muy precisa: en la Biblia hay cosas que no existen y que se dicen, como que Dios se despierta. Hay otras que existen y que no se nombran, como

inengendrado, sin principio. Y esto porque están implicadas (*sunagontwn*) en otros dichos. Hay otras que ni se nombran ni existen, como que Dios es malo. Por último, hay otras que existen y se nombran, como Dios, el hombre. Por tanto, no hay que aferrarse a la letra. Hay que prestar más atención a lo pensado que a lo dicho. Pero la respuesta básica es que el actuar de Dios es progresivo (pedagogía divina). No obstante, la divinidad del Espíritu está registrada en la Escritura y su divinidad se prueba para los que son extraños al Espíritu.

4.2. Agustín de Hipona

Cuando hablamos de la experiencia de Dios en Agustín, estamos hablando de una apasionada búsqueda de Dios. Para Agustín, Dios llegará a ser todo: su salvador, su felicidad. El caso de Agustín es particular, pues, su primer gran acercamiento a Dios se produce en medio del neoplatonismo, con una fuerte vuelta sobre sí mismo, es decir, con una profunda introspección. Así es como llegará a descubrir, y posteriormente a afirmar, que en todo juicio de la inteligencia existe una iluminación por la verdad divina que es el *Logos*. No obstante, su experiencia de Dios no está únicamente atada a la búsqueda de la verdad, sino también (y fundamentalmente) al amor, a la búsqueda de la felicidad, que sólo es posible lograr en y con Dios. Todo hombre, aunque no siempre sea consciente de ello, busca ser feliz, es una aspiración común, es la avidez del corazón humano. A Dios lo conocemos en la medida en que lo amamos (el amor es una forma de conocer, es una forma de estar presente en el otro) y su amor nos va transfigurando. ¿Cuál es el auténtico amor? El auténtico amor es el amor de Dios que es capaz de llegar al desprecio de sí mismo. Todo este encuentro es una gran gracia (puesto que Dios no está obligado a hacerlo), es acción de Dios. Agustín descubre que es un Dios providente, que siempre estuvo presente en la historia de su vida. Y ese Dios, es el Dios de la Biblia, que en su juventud había desatendido.

En la reflexión-búsqueda de Agustín, la inmutabilidad y eternidad de Dios constituyen un centro de atracción. Dios es el verdadero ser. Es el encuentro entre la creatura (que es pecadora) y su Dios y salvador. Según Agustín, los platónicos de alguna forma pueden avistar la Trinidad. Sin embargo, no tenían el camino (Cristo) para llegar a ella. Por soberbia no aceptan al único mediador, Dios hecho hombre: Cristo Jesús. Agustín declarará un tierno amor personal por Jesús, el Salvador, quien nos revela el rendido amor de Dios. Su teología presenta un fuerte acento cristológico. Habla del *Christus totus*: cabeza y miembros. Su cristología es posible compendiarla en que por medio de Cristo-hombre

vamos (somos conducidos) a Cristo-Dios. Ir a Cristo, según Agustín, es ir al Padre, porque son consubstanciales: «Pues en cuanto es hombre, es mediador; pero en cuanto es Verbo, no está al medio, porque es igual al Padre y Dios junto a Dios, y a la vez un Dios»²⁵. Cristo media por nosotros en cuanto hombre y nos escucha en cuanto Dios. Para Agustín no hay un absoluto, sino Dios. Toda creatura, siendo relativa (en relación a un otro), es también referencial. Ella debe ser una provocación al movimiento de trascendencia, a la subida hacia Dios por medio de la cual el espíritu consuma su vocación ontológica.

La misión del Espíritu (don y amor) también es destacada por Agustín. El Espíritu, que es proporcionado por el crucificado y resucitado, es la presencia de la Trinidad en el creyente. El Espíritu (contra los pelagianos) es el principio de toda la vida de la gracia. De acuerdo con la línea del *homoousios*, traspasa a Occidente la doctrina de que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*filioque*): «Si todo lo que tiene el Hijo lo tiene el Padre, ciertamente del Padre también tiene que de él procede el Espíritu Santo. El Hijo es nacido del Padre, y el Espíritu Santo del Padre a título de principio (*principaliter*), y sin ningún intervalo de tiempo, dándolo el Padre, en comunión (*communiter*) procede de ambos»²⁶. «Hay que confesar que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo; no son dos principios, sino que como el Padre y el Hijo son un solo Dios, y en relación a la creatura un Creador y un Señor, así en relación al Espíritu Santo son un principio»²⁷. Agustín se esfuerza por comprender y explicar la Trinidad: ¿cómo el Dios uno es trino? Su respuesta está fuertemente asentada en el *homoousios* de Nicea: «Dar razón de que la Trinidad sea un solo y verdadero Dios y de cuán rectamente se dice, cree y entiende que Padre e Hijo y Espíritu Santo son de una misma substancia o esencia»²⁸.

Dios es el incomprensible, es el inefable, de modo que nos resulta más fácil decir aquello que no es que lo que es. «Si lo comprendes, no es Dios»²⁹. Incomprensible resulta también el Dios uno y trino. Misterio del Dios trino y uno es que las personas son su substancia. Afirmará Agustín: «No hay nada que pertenezca a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad»³⁰. Y esto es un requerimiento de la simplicidad divina. Agustín explicará las distintas personas por medio de las relaciones: «Pero, por lo tanto —el Dios

²⁵ *Conf.*, X, 43 [68], 10-12.

²⁶ *De Trin.*, XV, 26 [47], 98-100.113-115.

²⁷ *Ibid.*, V [15], 14, 32-35.

²⁸ *Ibid.*, I, 2[4], 3-6.

²⁹ *Serm.* 117, 3, 5.

³⁰ *De Trin.*, XV, 7[11], 18-21.

Trino— se dice simple, porque lo que tiene eso es, excepto que cada una de las personas es dicha en relación a la otra»³¹. La experiencia de Agustín no es otra cosa que la fe buscando inteligencia, buscando entender aquello que cree. Así, fundado en el dogma, Agustín ha construido un sistema. Y este sistema está sólidamente asentado en la consubstanciabilidad de Nicea.

4.3. Anselmo de Canterbury

Con Anselmo, llamado el Padre de la Escolástica, daremos un salto en el tiempo y en la forma de pensar el misterio de Dios. Dió un gran impulso al pensar racional en teología. En efecto, él mismo dice en el *Proslogion*: «Escribí este opúsculo en el nombre del que se esfuerza en elevar su mente a la contemplación de Dios y que quiere entender lo que cree»³². Cabe señalar que en esta obra (y en el pensamiento de Anselmo) no hay yuxtaposición de un discurso racional y de una reflexión orante, sino un único movimiento del deseo que inventa las mediaciones racionales y afectivas de su realización.

Por medio del *Proslogion*, Anselmo busca febrilmente a Dios con su razón y con su corazón. Al Dios que es mayor a todo lo que pueda pensarse y amarse, y al que espera encontrar en plenitud en la vida eterna: «Que te busque deseando, que te desee buscando. Que te encuentre amando y que te ame encontrando»³³. Todo avance en el entendimiento de la fe, es preparación directa de la bienaventuranza. En Anselmo, la racionalidad de la fe (*rationabilitas*), es la iluminación del contenido de la fe, de la verdad de la fe por medio de la *ratio fidei*. En el trasfondo del pensamiento de Anselmo está la concepción neoplatónica-agustiniana de que la fe y la razón no son dos dimensiones separadas y autónomas. Por esta razón es que puede llegar a decir: «no busco entender para creer, sino que creo para entender. Porque esto creo: que si no hubiera creído, no entendiera»³⁴. Es más: «El que no haya creído, no tendrá la experiencia; y el que no tenga la experiencia, no conocerá»³⁵. El pensar requiere de la fe para purificarse y hallar el plenificante conocimiento de Dios. Sus argumentaciones no hacen superflua a la fe, sino que muestra que el progreso del pensamiento conduce hacia la incomprendibilidad del Dios trino y uno.

³¹ *De civ.*, XI, 10, 17-19.

³² *Prooem.*, I, 93, 21-94, 2.

³³ *Proslogion*, 1 I, 100, 8-11.

³⁴ *Ibid.*, 1 I, 100, 12-19.

³⁵ *De Incarnatione Verbi*, 1 II, 9, 5s.

Anselmo plantea en el *Proslogion* un argumento para mostrar la existencia de Dios. Desde Kant se le conocerá como *argumento ontológico*. Hay que decir que el desarrollo del mismo está enmarcado en un profundo espíritu de oración. Así es que afirmará: «Por tanto, fuera de toda duda, algo respecto al cual no se puede pensar algo más grande, existe en la inteligencia y en la realidad»³⁶. Se trata —aunque se piense lo contrario— de un argumento religioso-existencial fundamental, que no se basa en ningún otro para afirmar que Dios existe y es el sumo bien. ¿Por qué esta forma de argumentar? Para Anselmo, neoplatónico-agustiniano, el orden del pensamiento presenta el actual orden del ser en la conciencia, porque pensar es captar la realidad presente en la conciencia. El concepto de Dios, por tanto, debe incluir la realidad de Dios para ser lógico. Por Tomás de Aquino y Kant esta argumentación ha sido vista como un paso (un salto) fraudulento del pensar al ser. Sin embargo, ha sido defendido por quienes colocan una estrecha unidad entre pensar y ser (Alejandro de Hales, Buenaventura, en alguna medida Duns Scoto, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff y Hegel). Actualmente, sobre todo la teología que trabaja en el marco de la filosofía trascendental, valora positivamente este argumento.

Anselmo se caracteriza por retomar la doctrina agustiniana sobre la Trinidad. Presenta una singularidad innovadora, yendo un poco más allá de Agustín. Ofrece una fundamentación metafísica a la Trinidad psicológica y construye la doctrina de las relaciones. Siguiendo a Agustín, su punto de partida es la unidad: «Es evidente que a todo hombre conviene creer en una inefable Unidad trina y en una Trinidad una»³⁷. La honestidad de Anselmo es grande cuando muestra la conciencia del límite de su pensamiento: «Aunque pueda decir Trinidad por razón del Padre y del Hijo y del Espíritu de ambos, que son tres, sin embargo, no puedo proferir con un solo nombre el por qué sean tres»³⁸.

Recapitulando, podemos señalar que la razón tiene mucho que decir y aclarar respecto a la Trinidad. Pero Anselmo parte desde la fe que busca inteligencia, desde la fe recibida en la Iglesia, que es fundamento cierto. Valora la razón, pero sabe que tiene un límite. Así, la experiencia de Anselmo es la de pensar la fe.

³⁶ *Proslogion*, I, 102, 2s.

³⁷ *Monologion*, 79 I, 85, 12s.

³⁸ *Ibid.*, 85, 14-16.

4.4. Karl Rahner

Una última experiencia de Dios a la cual apelamos es la del teólogo alemán Karl Rahner. Esta experiencia tiene el sello de la «trascendentalidad». Sigue siendo —al igual que Gregorio, Agustín y Anselmo— la experiencia de un creyente que reconoce y quiere razonar la fe y existencia cristiana que ya se tiene.

Para Rahner el hombre, en su experiencia trascendental, implicada en toda experiencia categorial humana (espacio temporal), se encuentra con su fundamento ilimitado, que está más allá y al que está dirigida, que es el misterio de Dios. El hombre se sabe limitado (aunque no siempre lo quiera reconocer), se sabe libre y responsable, como apoyándose en el amor indulgente de su fundamento (el misterio de Dios). O sea, su situación real, existencial, es de suyo sobrenatural. Su dinamismo, de hecho, es trascendental hacia la visión beatífica (plena comunión con el fundamento)³⁹. Y esa inmediatez absoluta de Dios es propia de la gracia.

En la experiencia trascendental, la autocomunicación de Dios se revela como salvadora. La experiencia trascendental de salvación y revelación no existe sola o apartada, sino que siempre va siendo plasmada (realizada) en el espacio y en el tiempo: en la historia. Así, la interpretación de la revelación categorial, en lenguaje de Rahner, es la interpretación de la historia de la trascendentalidad. De este modo la historia puede pretender ser historia de salvación —tanto individual como colectiva— en la que interviene la libertad de Dios y la respuesta libre del hombre en la gracia. La revelación de Dios, entonces, tiene dos partes: la trascendental y la histórica (categorial). Ambas se pertenecen mutuamente con cierta variabilidad en su relación recíproca. La revelación categorial es revelación en cuanto apunta a la trascendental y la interpreta.

Según Rahner, Jesucristo —Dios hecho hombre— es el acontecimiento pleno e insuperable de la propia objetivación histórica de la comunicación de Dios mismo al mundo.

³⁹ «Así admitimos en el hombre un *existencial sobrenatural* que consiste en la permanente orientación (*Ausgerichtetheit*) hacia la visión beatífica»; K. Rahner: «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de Teología* I. Taurus, Madrid 1961, 330 (nota 4 del autor para la edición española).

5. La pregunta por la existencia de Dios

Cada una de estas experiencias parece decirnos, en cuanto a la existencia de Dios, que ésta es evidente. Gregorio, Agustín, Anselmo y Rahner son ante todo, ya lo hemos dicho, creyentes que buscan entender aquello que creen, y que no dudan de la existencia de Dios, sino que la suponen. Sin embargo, dicha experiencia de Dios que aquí aparece como tan evidente y familiar, no siempre se da. De hecho hay muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo que no son creyentes. Por una u otra razón no han conocido al Dios de Jesucristo o no creen en él. El ateísmo, sobre todo en nuestro tiempo, no es una cuestión menor. Estamos obligados, si realmente queremos hablar de Dios a nuestro mundo, plantearnos el problema del ateísmo y la fe.

5.1. El ateísmo y la experiencia de Dios

¿Qué sentido tiene hoy en día que el hombre se pregunte por la existencia de Dios? ¿Cómo puede ser Dios objeto de nuestro pobre conocimiento? Vale el esfuerzo hacerse esta pregunta, sobre todo si es un creyente quien la manifiesta. Según Agustín, Dios no es un objeto de conocimiento comprensible y manipulable, sino el trascendente y, al mismo tiempo, lo más profundo e íntimo de uno. En lenguaje de Rahner tendríamos que decir que se trata de una cuestión (pregunta) más bien trascendental y no meramente categorial. Siguiendo a W. Kasper, podemos decir que Dios es más bien la respuesta a la pregunta latente en todas las preguntas, y es la respuesta a la problemática del hombre y del universo entero. Dios es la respuesta que abarca y trasciende toda otra respuesta⁴⁰.

Si la experiencia de Dios es una experiencia universal (común a todo hombre), ¿por qué no la reconoce el ateo y el agnóstico? ¿Por qué no todos los hombres son creyentes? Por una parte, la experiencia de Dios es una experiencia indirecta, mediada, que se da en todo lo ordinario de la vida humana y que por lo mismo puede —de hecho sucede— ser mal interpretada. Que dicha experiencia sea a veces oscura, indirecta, no significa que sea incierta. Es oscura porque se trata del encuentro de la libertad del hombre con la libertad infinita de Dios.

⁴⁰ Véase W. Kasper: *El Dios de Jesucristo*. Sígueme, Salamanca 2004.

Esto nos lleva a plantearnos que, creer en Dios, implica fiarse de él. Dios quiere una respuesta libre a su amor y no una de esclavos⁴¹. Por eso que puede darse que alguien niegue a Dios, niegue su existencia. También puede suceder que alguien declare creer en Dios, pero en la práctica, en lo ordinario de la vida, viva como si éste no existiera.

¿Qué responsabilidad le compete, entonces, al creyente ante la incredulidad de otros? Los creyentes, muchas veces, «pueden ocultar, en lugar de revelar, el verdadero rostro de Dios y de la religión»⁴² con una interpretación equivocada de la doctrina cristiana (el misterio de Dios) y con sus fallos en la vida privada y social. Así, pues, un remedio contra el ateísmo no sólo es su repudio, sino una mejor comprensión de la propia doctrina y una vida digna de ella, junto a la apropiación seria de las legítimas dudas de quien no cree.

El ateísmo se presenta de formas diferentes. En primer lugar, nos encontramos con el ateísmo que proviene del mundo de las ciencias exactas y sus métodos empírico-positivistas. La existencia de Dios y la fe que amorosamente lo acoge son realidades pertenecientes a otra esfera del saber y de la experiencia humana. En este sentido, cierta mentalidad científicista, como no lo encuentra a primera vista en el horizonte del positivismo, o bien no se atreve a afirmar su existencia o bien quiere negarla. ¿Qué decir frente a esta forma de ateísmo? Pareciera que el diálogo básico con este tipo de ateísmo consiste en hacerle ver sus extrapolaciones y hacerle sentir su propia sed por verdades más vitales que definitivamente afectan el sentido más profundo de la vida.

Por otra parte, las ciencias humanas —sobre todo la historia de los positivistas— personificaron durante mucho tiempo una gran objeción a la fe. Lo mismo sucedió con el evolucionismo del siglo XIX (Lamarck y Darwin), superado, en alguna medida, por el pensamiento de Teilhard de Chardin. La psicología profunda también presenta sus sospechas: detrás de la fe en Dios, ¿qué compulsiones neuróticas, traumas, proyecciones, etc., habrá? Suponiendo que esto fuese así, dichas compulsiones y traumas, ¿invalidan la fe en Dios? Por supuesto que no. La fe se mueve en otra dimensión completamente distinta: se mueve en el plano de la libertad y la gracia.

La filosofía, y su pregunta por el subjetivismo del conocimiento, también presenta sus dificultades: estaríamos encerrados en nosotros

⁴¹ Si no hubiera libertad de por medio, ¿qué sentido tendría creer? Estaríamos obligados, condicionados, a ello. Y, sin embargo, estamos hechos (creados) para precisamente creer.

⁴² Conc. Vat. II: Const. pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, n° 19.

mismos. De este modo nuestro conocimiento sólo sería, por ejemplo, una autoproyección nuestra para atenuar nuestras insatisfacciones más elementales⁴³. ¿Cómo responder a esta objeción? En todo acto de conocimiento y libertad en el amor, el hombre se autotrasciende hacia fuera de sí, y se encuentra no sólo con los demás hombres en el mundo que lo rodea, sino también —en otro plano— con su fundamento: Dios. Además, la dinámica de la vida humana implica la tendencia a buscar el amor y la verdad absolutos.

Un tercer tipo de ateísmo es el que puede venir del escándalo por la injusticia, sobre todo en el sufrimiento del inocente⁴⁴. La objeción es sencilla: si Dios existiera, debería ser un justo y sabio gobernador y no soportar dichas injusticias. Tendríamos que argumentar frente a este cuestionamiento, que el que realmente desordena el mundo es el pecado del hombre, y no Dios. El mal moral, el pecado, procede de la libertad humana y sólo es tolerado por Dios —no querido— por respeto a la libertad del hombre y en vistas a un bien mayor. Según la Providencia de Dios, siempre habrá alguien que responda positivamente. ¿Se puede reclamar de injusticia ante Dios, si él mismo entregó a su único Hijo a manos de nosotros los pecadores, haciéndose víctima de nuestra injusticia —nuestro pecado— y respondiendo con el perdón (gratuito) y la nueva vida de la resurrección? ¿De qué injusticia estamos hablando?

Por último, nos encontramos con el ateísmo centrado en la proclamación de la autonomía del hombre, en cierta defensa de su libertad y autorrealización. Se trata de un hombre que, tras la búsqueda de su plenitud, borra a Dios de su vida. Algunas veces será porque el hombre quiere llegar a ser como Dios, o estar por encima del bien y del mal; otras será porque el hombre no quiere depender de nada ni de nadie, sintiendo la dependencia como esclavitud. En este sentido, la libertad de Dios contraría su tan ponderada libertad. En suma, ve a Dios como su oponente. El resultado de quitar (matar) a Dios es que el hombre, sin saberlo, pierde su sentido. Abre así la puerta al absurdo, al sin-sentido. El hombre que así procede está construyendo su casa en la desdicha, pues, sólo el sumo bien —que él niega— lo puede hacer cumplidamente feliz. Renunciar a Dios es renunciar al propio deseo de felicidad. Ante esta sobrevalorada autonomía del hombre, viene bien como respuesta el abajamiento de Dios en la encarnación y despojo voluntario de su Hijo en la cruz: impotencia y debilidad como contrarias al poder amenazante.

⁴³ Cfr. L. Feuerbach: *La esencia del cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1975.

⁴⁴ Cfr. J. Garrido: *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales*. Sal Terrae, Santander 2000, 218-252.

5.2. ¿Es posible demostrar que Dios existe?

Ante tantas objeciones que cuestionan la existencia de Dios, ¿existen pruebas concluyentes que la justifiquen o demuestren? Por otra parte, si el fundamento —razonable por lo demás— de nuestra fe en la existencia de Dios es aquella oscura y muchas veces inefable experiencia trascendental, ¿para qué sirven las llamadas pruebas de la existencia de Dios? ¿Cuál es su cometido? Podemos decir que ellas, las pruebas de la existencia de Dios, refuerzan e instruyen esta experiencia inefable desde variados puntos de vista.

Entre las demostraciones o pruebas de la existencia de Dios⁴⁵ podemos mencionar las llamadas pruebas cosmológicas, presentes en las cinco vías de Tomás de Aquino: la de la causalidad o razón suficiente que busca fundamentar el portento de la existencia de lo contingente, la del orden del mundo que supone un ordenador, la de los grados de perfección que implica, necesariamente, la perfección absoluta según la cual se puede decir que algo es más o menos perfecto. La existencia de Dios se la ve también envuelta en la conciencia moral. Agustín veía la presencia de Dios como la luz del entendimiento que iluminaba todo juicio de verdad. Y considerando la voluntad humana, todo su dinamismo está orientado hacia el bien, y Dios es el sumo bien. Conclusión: o Dios existe o nuestra vida es un completo absurdo.

Estas pruebas aquí descritas parten desde el cosmos o desde el interior del hombre, es decir, desde abajo. Sin embargo, hay una prueba que parte desde arriba, por así decirlo: el ya visto argumento ontológico de Anselmo. Según W. Kasper, las demostraciones de Dios no fabrican la idea de Dios, sino que la explicitan, concretizan y acreditan por vía de la consideración intelectual del mundo. Cuando Dios se nos revela, podemos comprobar esa revelación por la luz que arroja sobre el misterio del hombre y del mundo. No obstante, la revelación no suprime —no anula— el misterio de Dios (sigue siendo misterio), sino que lo manifiesta, precisamente, como misterio de salvación⁴⁶.

5.3. ¿Cómo podemos hablar sobre el misterio de Dios?

¿Podemos conocer, entonces, el misterio de Dios? Sí. Ahora bien, ¿cómo lo conocemos? ¿Cómo adquirir un conocimiento de Dios

⁴⁵ Sobre este tema puede verse A. Covarrubias: *La existencia de Dios desde la filosofía. Según Aristóteles, san Agustín, san Anselmo y santo Tomás de Aquino*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago 1993, incluye una bibliografía selecta.

⁴⁶ Cfr. W. Kasper: op. cit.

que pueda ser expresado en un lenguaje conceptual y cómo debería ser dicho lenguaje? Para hablar de Dios no tenemos otro lenguaje que el humano. Por lo tanto hemos de hablar sobre el misterio de Dios al modo humano. Es decir, el único camino —fuera del silencio ante el misterio— es la analogía. La analogía respecto de Dios no puede sólo consistir en la mera afirmación de la similitud, puesto que eso no expresaría ni insinuaría la trascendencia de Dios. La analogía respecto de Dios tiene que contener la esencial negación que exprese la trascendencia del todo Otro en relación a la creatura. Es el momento de la llamada teología negativa. Existe una abismante diferencia entre la pobreza de nuestro hablar sobre el misterio de Dios a partir de la creación —donde la teología negativa tiene un importantísimo rol— y la riqueza refulgente de la autorrevelación de Dios, donde él ha extendido libérrimamente su misterio de amor y salvación en medio de nuestra historia. Por último, nunca hemos de olvidar que el lenguaje del creyente sobre Dios es ante todo —o debería ser— lenguaje de la Iglesia, cuyo origen está en la tradición apostólica y que ha sido laboriosamente enriquecido a través del tiempo por la incansable búsqueda de la inteligencia de la fe, con la permanente guía del Espíritu.

6. Conclusión

¿Quién es nuestro Dios? ¿Cuál es su auténtico rostro? Esta es la pregunta que nos hacíamos al introducir este escrito. ¿Qué podemos decir al concluirlo? En primer lugar, diremos algo sobre la experiencia de Dios como fundamento de nuestro conocimiento sobre Él.

La auténtica experiencia de Dios es, necesariamente, la experiencia del trascendente, del totalmente Otro, del incomprensible, del inefable. Sólo de este modo puede tratarse verdaderamente de Dios y no de una creatura. Ahora bien, para que el trascendente tenga algo que ver con nuestra vida —para que nos conmueva y remezca, para que nos toque— tiene que ser nuestra salvación⁴⁷, lo que significa que Dios está cercano, que es, en cierto sentido, inmanente al mundo, nuestro mundo. Si por esta inmanencia dejara de ser trascendente, no nos salva. En otras palabras, la experiencia de Dios ha de ser de relación o unión transformante con el trascendente⁴⁸. Esa es la salvación que todos los

⁴⁷ Y una salvación que se refiera a una situación de vida —«categorial» en el lenguaje de Rahner— muy concreta. Si esto no es así, la salvación (don indebido) no tocará nunca nuestra inmanencia con toda su problemática.

⁴⁸ Divinización-beatificación como expresión de la acción de la gracia de Dios.

hombres, conscientes o no, ansiamos. Así, entonces, la experiencia de Dios se convierte en una suerte de tensión entre trascendencia e inmanencia: la experiencia de Dios —experiencia religiosa— supone la suma inmanencia del sumo trascendente.

La experiencia de Dios es experiencia de encuentro con el misterio enorme y fascinante (tensión entre inmanencia y trascendencia). La experiencia de Dios exitosa es experiencia de salvación transformante, del amor gratuito de Dios que nos espera y nos abraza. Esta experiencia puede estar más inclinada al santo temor de Dios o a la totalidad del amor gratuito que diluye toda presunción de temor. La experiencia de ser acogido y perdonado por Dios es una experiencia vitalmente pacificadora y sanadora. Es, en definitiva, la experiencia del encuentro de dos libertades en un constante ir y venir: la de Dios y la nuestra.

La cercanía de Dios, por otra parte, si no es bien comprendida, puede desviarse en la experiencia humana hacia una trivialización, es decir, hacia una pérdida de genuina trascendencia. Así tendríamos a un Dios domesticado, preso del hombre. De este modo, cuando se pierde el sentido de la gratuidad del amor misericordioso de Dios, el hombre tiende a buscar la autojustificación por las propias obras (afán de merecer antes que recibir gratuitamente).

¿Cómo salvaguardar la trascendencia, la experiencia de la gratuidad divina, sin las cuales no es posible la experiencia religiosa? Para salvaguardar y recuperar la plenitud de la experiencia de Dios se debe volver a insistir en el polo del Nuevo Testamento: Dios es nuestro Padre. La pedagogía de la experiencia del Dios del Antiguo Testamento nos lleva a considerar, por el evangelio, el amor gratuito de Dios, el Padre de Jesucristo. Así, la experiencia neotestamentaria —la paternidad de Dios— ha de ser la experiencia rectora de nuestra vida cristiana.

Hemos dicho en la introducción de este ensayo que sólo el Hijo puede mostrarnos al Padre y llevarnos hacia él. Esto significa que en el Hijo nos hacemos hijos⁴⁹. Hemos sido creados según la imagen de Dios, que es el Hijo, nuestro modelo. Y el plan del Padre es recapitular todo en Cristo redentor. Hacia Cristo hemos sido creados. En la procesión del Hijo el Padre se abre a la multiplicidad que somos en su libérrimo acto de creación y redención. De esta manera la procesión del Hijo es condición de posibilidad nuestra. Entonces, ¿podríamos pensar a un Dios —nuestro Dios— monopersonal (*monos*=solo) que repentinamente

⁴⁹ Téngase en cuenta la inserción y la filiación por adopción en Cristo por medio del bautismo.

se decide a salir de sí mismo en la creación-redención?⁵⁰. En virtud de la procesión (salida eterna) del Hijo desde el Padre hay salida temporal para nosotros (categorial según Rahner). Así, Dios es el que en su absoluta bondad y libertad quiso autocomunicarse. El Hijo se manifiesta, entonces, como condición de posibilidad de nuestra existencia cristiana. Y nuestra existencia cristiana es, a la vez, condición de posibilidad de la creación en cuanto fuimos creados para esa autocomunicación de Dios. Pero el Espíritu también es nuestra condición de posibilidad. El Espíritu viene a coronar, si se quiere, la Trinidad. Es el amor persona que lleva a su plenitud la generación-filiación en Dios (sin el Espíritu no podríamos ser constituidos hijos). El Espíritu va a ser también el que corona la condición de posibilidad del hombre, tanto como Espíritu creador cuanto como Espíritu santificador. Dios sale de sí hacia nosotros en su Espíritu, en su don por excelencia, en su amor. Dios infunde en nuestros corazones (cfr. Rom 5,5; Ga 4,6) el Espíritu que nos permite ser hijos y llamarlo *Abbá*. El Espíritu es la presencia en el mundo del Dios creador, santificador, resucitador, animador, salvador, etc.

Finalmente, diremos —sobre todo a partir de nuestra propia experiencia— que necesitamos, para ser reconciliados dignamente con Dios, un mediador (salvador) que sea verdadero Dios y verdadero hombre, necesitamos que sea el Hijo para ser nosotros auténticos hijos de Dios. Necesitamos que sea la misma Palabra de Dios la que se nos entregue para que sea autorrevelación del mismo Dios. Necesitamos también que la salvación llegue a nosotros y que nosotros nos abramos a ella. Para eso necesitamos la fuerza transformante de Dios en nuestro interior, es decir, el Espíritu. Necesitamos al Espíritu —gran don de la salvación— proveniente de la Pascua del Hijo, y que nos introduzca en lo escatológico. De aquí se desprende que podamos vivir nuestra historia de salvación gracias a la misión del Hijo y del Espíritu. Así, entonces, podemos pensar en nuestra salvación desde un Dios trinitario que

⁵⁰ Sobre la relación entre la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la encarnación, Von Balthasar señala lo siguiente: «si Dios, en su revelación, debe convertirse en un tú auténtico y personal del hombre (como persona, pueblo, Iglesia y humanidad), no debe aceptar esta referencia como algo accidental, sobreañadido en virtud de su encarnación, sino que debe tenerla ya en su divinidad y, por tanto, con independencia total de la creación. No se trata de que Dios, como esencia irradiante e impersonal del Bien (Platón, Plotino), se haga amor personal al hacerse hombre. Debe ser ya en sí mismo amor y relación personal como fundamento paternal y donante, como Hijo engendrado-llamado que responde a la llamada y como mutuo Espíritu de amor que representa, como fruto y como testigo del amor, el carácter admirable y supremo del amor eterno»; H. U. von Balthasar: «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis* II. Cristiandad, Madrid 1977, 46.

interviene en la historia y en nuestras vidas por pura gracia, por puro amor.

Sumario: Introducción. 1. La imagen de Dios en el Antiguo Testamento. 2. El rostro de Dios en el Nuevo Testamento. 3. El misterio del Dios Uno y Trino en la fe de la Iglesia. 4. La experiencia de Dios y la búsqueda de su comprensión. 4.1. Gregorio de Nacianzo. 4.2. Agustín de Hipona. 4.3. Anselmo de Canterbury. 4.4. Karl Rahner. 5. La pregunta por la existencia de Dios. 5.1. El ateísmo y la experiencia de Dios. 5.2. ¿Es posible demostrar que Dios existe? 5.3. ¿Cómo podemos hablar sobre el misterio de Dios? 6. Conclusión.