

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VI

1980

Núm. 12

INDICE

	Pág.
Ramón Arnau: El planteamiento del sacerdocio ministerial desde S. Pío X al Concilio Vaticano II	253
Carlos Elorriaga: El contexto cristocéntrico de la teología del pecado. (Cuestiones básicas acerca del tema "pecado original") (y II)	281
Gonzalo Gironés: "En el nombre del Padre"	317
Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch. Doctrina de las categorías (I)	325
Vicente Cárcel Ortí: El clero valenciano en el ocaso del siglo XIX	357
Antonio Molina Meliá: La Iglesia y la Constitución española de 1978	385
Recensiones	439

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

“EN EL NOMBRE DEL PADRE”

Por Gonzalo Gironés

Este brevísimo estudio va a tratar sobre las nociones positivas del Padre Eterno.

Se llama “noción” a la nota o propiedad que distingue a una Persona divina de las demás.¹ Tradicionalmente se ha atribuido al Padre eterno la noción de *Ingénito*, es decir “no engendrado”; ahora bien, esta noción, que efectivamente distingue al Padre Eterno del Hijo, no le distingue en cambio del Espíritu Santo, porque éste tampoco es engendrado; por otra parte, es una noción puramente negativa, que no describe lo que hay de propio en el Padre, sino más bien lo que no está en él. Creo por tanto que el Padre ha de ser descrito por sus rasgos activos, por lo que es o hace en contraposición con las otras dos Personas y con el ser creado (tanto más cuanto que el Padre, siendo origen o “arqueología” de todo lo creado y lo increado, muéstrase más activo que las otras dos Personas). Si decimos que es *Engendrador*, entonces ciertamente predicamos algo activo y peculiar de su persona, pero no es éste su rasgo más definitivo, puesto que en él solo se expresa su relación con el Hijo, mas no su relación con el Espíritu Santo ni con el ser creado, es decir, la noción de *Engendrador* no expresa la originalidad absoluta del Padre con respecto a la comunicación de toda vida increada o creada, sino su estricta, bien que primordial, relación con el Hijo engendrado; relación, por otra parte, tan cerrada, tan concentrada en el Unigénito, que al contemplarla apenas podemos evitar una dependencia lógica del Padre con respecto al Hijo (¿se puede

¹ Puede leerse la cuestión 32 de la I parte de la Suma Teológica de Santo Tomás acerca de esta doctrina de las nociones, que a fuerza de ser tradicional la damos por supuesta. Entre los manuales modernos, puede verse B. Lonergan, *Divinarum Personarum conceptio analogica*, Roma (Pontificia Universidad Gregoriana), 1959, cap. IV. En toda la tradición tomista se observa ese excesivo formalismo trinitario, agudamente criticado por K. Rahner, que vierte el misterio en una especie de juguete dialéctico, cuyas explicaciones no son más que meros análisis lógicos de los mismos conceptos dogmáticos de persona, relación, procesión, etcétera. Obsérvese por tanto cómo en este breve estudio tratamos de añadir *contenidos revelados*, aún no tenidos en cuenta claramente por el dogma; por eso hablamos de *nociones positivas*.

ser *Engendrador* sin el Hijo engendrado?). Es cierto que la palabra Engendrador expresa un rasgo más libre que la palabra Padre, concepto éste ya necesitado por la reciprocidad con el Hijo, pero apenas se distingue el uno del otro concepto: ser padre y ser engendrador serían lo mismo, a no ser que por “engendrador” se entienda la capacidad anterior para ser padre, diferencia sutil apenas imaginable con respecto a un Hijo Eterno.

Es, mejor dicho, de la libertad (o *liberalidad*) de donde ciertamente habremos de deducir la noción primordial del Padre, ese concepto germinal que habrá de mostrarse como punto de partida de toda la Historia de la Salvación, y por tanto como punto de partida de la más perfecta síntesis teológica. Ser libre es estar abierto a una comunicación activa que funde cualesquiera personas o realidades intradivinas o extradivinas. Pero la libertad de este modo aún aparece en abstracto, como una mera disposición imaginable. Si nos atenemos, pues, al ejercicio real con que se ha expresado tal libertad, nos daremos cuenta de que su rasgo activo primordial es el *llamar*: llamar al ser, llamar al diálogo. Tanto al engendrar al Hijo, como al espirar el Espíritu, como al crear el mundo, el Padre llama a participar de su ser y su diálogo (en diversos niveles) a esas otras personas, que son constituidas por su misma llamada, por su misma *vocación*. Dice el Génesis que Dios creaba las cosas con sola su palabra, es decir como *llamándolas* al ser, de tal manera que todo lo que de Dios ha procedido podemos decir que ha quedado constituido por el mismo hecho de esta vocación divina. La misma generación eterna del Verbo constituye a éste en vocación de diálogo, de respuesta, de regreso con respecto al Padre. En otros estudios sucesivos nos detendremos en considerar más minuciosamente el misterioso despliegue de tal vocación; ahora basta que retengamos que la primera noción del Padre consiste en que es principio u origen de toda vocación: el Padre es *llamador, apellador, vocador* universal.

Esta noción, que distingue al Padre de toda otra persona, es la más absoluta u original que se pueda imaginar, más no la única. Si ahora consideramos la Trinidad en nuestra Historia salvífica, podremos observar que en ella se ha distinguido el Padre por ser el que *envía* al Hijo, y el que también *envía* (con el Hijo) al Espíritu Santo. Una segunda noción de Emisor corresponde por lo tanto al Padre, visto desde la comunicación que ha sido recibida en nuestro mundo creado. Pero nótese la consecuencia de la primera nota a la segunda: el Padre *envía* su Palabra al mundo para *llamarnos* mejor.² El Padre, por su Palabra, envía el Espíritu al mundo para atraernos mejor en el regreso o respuesta que ha de cumplir nuestra propia vocación. Si consideramos a la Humanidad entera, la Crea-

² Is. 55, 10-11; Jn. 1, 18; Heb. 1, 1.

ción entera, como término de esa llamada o vocación del Padre que constituye nuestra Historia de la Salvación, entonces hemos de pensar que la misma generación eterna del Verbo, la misma procesión eterna del Espíritu Santo, se muestran para nosotros como un elemento más, como un momento (ciertamente primordial) de nuestra propia vocación; se muestran como *camino* de nuestra vocación al Padre, puesto que para atraernos a su gloria nos han sido enviados el Hijo y el Espíritu, los cuales al venir nos han mostrado que nosotros mismos procedemos en el tiempo de Aquél de quienes ellos proceden en la eternidad, y nos muestran cómo con ellos y en ellos podemos regresar al infinito amor de Aquél con quien ellos, en su regreso eterno, están ya conciliados eternamente en gloria.

Sabemos que la vocación nos llega desde el Padre en dos niveles. El primero es el hecho de la *Creación*, en el cual el Padre mismo, en comunión con el Hijo y el Espíritu, nos otorga un ser que es, en el individuo y en el universo, imagen y semejanza de la misma esencia increada en que viven los Tres inseparablemente. Esta vocación de creatura tiene por meta el crecer indefinidamente, viviendo en dependencia del mismo Creador. Pero también sabemos que Dios nos ha creado para otorgarnos una libertad generosa, con que podamos corresponder a su proyecto liberal de regalarnos su misma vida divina, viviendo un intercambio personal de libertades: éste es el segundo nivel de vocación, el sobrenatural, que propiamente está constituido por el regalo que el Padre nos otorga de su mismo Hijo y de su mismo Espíritu. Regalo de Personas que ellas libremente consienten, y que ha de ser recibido en la donación libre de sí mismas, con que las personas creadas han de corresponder a tal regalo. Así pues, en cuanto que esta segunda vocación es una llamada a nuestra libertad, puede denominarse *Invitación*, Oferta. De este modo Dios Padre, principio de la Alianza, se muestra igualmente como *Invitador*, y ésta es la tercera de sus nociones que debemos destacar. La invitación la hace principalmente el Padre, y no el Hijo ni el Espíritu Santo, que solo la secundan y consienten, puesto que es invitación para que el Hijo y el Espíritu sean recibidos por nosotros. En la parábola de Mateo 22 se habla del Rey que quiere invitar para el banquete de bodas de su Hijo, es decir que ya en esta parábola se atribuye la invitación directamente al Padre, pero tal atribución resulta más clara si consideramos que el Hijo es el objeto del regalo a que se nos quiere invitar: el Hijo ha de ser nuestro, porque el Padre mismo nos lo regala (Jn. 3, 15) para ser recibido por nosotros (Jn. 1, 12), para ser hijo nuestro (Is. 9, 6), para que en él tengamos Vida eterna (I Jn. 4, 9). La invitación del Padre resulta ser, por tanto, una *elección* de la Humanidad, a la cual se subordinan misteriosamente, graciosamente, nada menos que las Personas divinas del Hijo

y del Espíritu.³ Es cierto que la Vida que el Padre quiere darnos está en el Hijo (Jn. 1, 4) y nos es comunicada por el Espíritu (Jn. 7, 37-39); Gál. 4, 6), pero también es cierto que el Padre establece en la misma Humanidad creada una *relación directa* consigo mismo, con su misma persona paternal, de modo que el Hijo enviado no muestra iniciativa o libertad alguna en este mundo, sino perfecta sumisión al Padre que le envía por nosotros (ver Mt. 15, 24; Jn. 5, 36; J. 17, 12). En estudios sucesivos habremos de ver cómo la elección del Padre constituye a la Humanidad salvada (Iglesia-Elegida) como una cuarta persona que adoptivamente ingresa en la Trinidad, para disfrutar de una relación de posesión recíproca de las personas del Hijo y del Espíritu, graciosamente decretada por la soberana libertad del Padre. Cristo y el Espíritu aparecen en función de aquel pleroma de la Humanidad salvada, de la que ellos mismos han de ser cabeza y alma.

Esto no significa que el Verbo y el Espíritu, por mostrarse en función de la Humanidad elegida por el Padre, tengan que ser subestimados como inferiores a nosotros mismos, ya que afirmar tal cosa resultaría blasfemia o herejía (y algo semejante tenemos que decir de la funcionalidad humana de los ángeles). Simplemente se trata de que, a partir de la libertad augusta del Padre, todo aparece como *gracia* que agracia o gratifica como en cadena: gracia es la misma generación eterna del Verbo y la procesión eterna del Espíritu Santo; gracia es después la concesión de un ser creado que el Padre nos hace en comunión con el Hijo y el Espíritu; gracia es, por fin, la elección o invitación del ser creado a participar de la vida divina de las Personas en Dios. Pero este nivel tercero de la gracia, que es el que propiamente constituye la Historia de la Salvación, arranca igualmente del Padre y tiene por contenido propio la concesión al mundo de las Personas del Hijo y del Espíritu. En este orden tercero de la gracia son ambas personas funcionales, se subordinan por nosotros a la libre voluntad graciosa del Padre (con quien comulgan esencialmente), pero lo hacen mientras vienen a comunicarnos por gracia exterior lo que ambas ya poseen en la unidad consustancial del Padre: sus relaciones. Gracias a éstas nos da el Padre por el Espíritu la Vida que eternamente ha encerrado en su Hijo.

Se trata, pues, de contemplar cómo el Padre nos ha amado eternamente y nos ha elegido en Cristo, desde antes de la creación del mundo, destinándonos en él a ser sus hijos, concediéndonos toda bendición por el

³ Elección no significa en este caso preferencia de unas personas sobre otras (Esaú-Jacob), sino preferencia de situación superior, nueva y gratuita, sobre la situación natural primitiva, es decir *regalo* que afecta a toda la Humanidad, paso de naturaleza a gracia, de Edén a Paraíso, o sea: decisión libre de Dios que ha querido elevar nuestro destino.

Espíritu (Ef. 1, 3 ss.). La predestinación de Cristo es, por lo tanto, una función interna de la Iglesia, Esposa elegida por el Padre para ser incluida con el Hijo en el seno infinito de su amor.

Antes de explicar, pues, cómo el Hijo y el Espíritu nos han sido ofrecidos por el Padre (contando con su propio y activo consentimiento), convendrá examinar de algún modo cómo ellos mismos reciben eternamente esa vida que nos han comunicado, o cómo sus mismas relaciones trinitarias resultan comunicables también para nosotros. (Pero todo esto dejamos para otra ocasión).

ESCOLIO SOBRE EL PRIMADO DE LA RAZÓN O DE LA VOLUNTAD

Como fruto de esta indagación particular sobre el primer principio de toda la teología, podemos ya de algún modo concluir que tal principio está constituido por el Padre Eterno en un doble sentido: absoluto y relativo. El principio absoluto es la original identificación del Padre con su divina esencia. El principio relativo en su graciosa y generosa liberalidad, según la cual llama al ser a las distintas personas poniéndolas en contraposición de diálogo consigo mismo. Claro aparece, por tanto, que el principio absoluto refleja la racionalidad de Dios, o sea lo que es necesario, inmutable y eterno, mientras que el principio relativo refleja su voluntariedad, pero no en cuanto que necesariamente se ama a sí mismo, amando su propia verdad y bondad, sino en cuanto que libremente ha querido comunicar esa misma verdad y bondad. Si no tuviéramos en cuenta el principio absoluto, entonces el contenido de cuanto el Padre comunica sería para nosotros arbitrario e irracional: estamos convencidos de que Dios no puede comunicar algo distinto de su propia bondad o una imagen de ella, porque de otra suerte entraría en contradicción consigo mismo. Pero si no existiera el principio relativo, entonces Dios nada habría comunicado, y por tanto nada podríamos decir acerca de él cuantos vivimos fuera o enfrente del mismo. Con respecto a nosotros el principio absoluto es por sí mismo estático, inmóvil, cerrado; solo a partir del principio relativo aparece aquél como realidad a la que necesariamente se hace referencia, en cuanto que es contenido de toda comunicación.

Todo esto nos hace venir al recuerdo de la clásica disputa entre tomistas y escotistas, en la cual no quisiera de momento interceder (ni tampoco me siento con fuerzas para hacerlo), pero sí querría por lo menos dejar caer algunas observaciones que deseo que puedan ser útiles. En primer lugar digamos que el principio de toda filosofía y teología no puede ser simplemente la racionalidad de Dios y ello por las razones siguientes: la primera consiste en que así no se explica, sino que simplemente se supone, aquel paso primordial de la comunicación de Dios hasta

nosotros (¿por qué razón existimos?); la segunda consiste en que, aún supuesta la Creación y toda otra especie de comunicación, los seres aparecerían siempre encorsetados, paralizados, inmóviles, en una esencial racionalidad que, como una especie de dictadura divina, les impedía moverse. Es decir, es como si Dios no hubiera transmitido su propia libertad, para que todo exceda de sí mismo, y así cualquier esencia resultaba ser eterna, inmutable, fija, siendo así que se tomaba por esencia o naturaleza lo que muchas veces no era sino la etapa variable y transitoria (bien que irreversible) de un período de la evolución (o vocación) universal.⁴

En cambio, tampoco se puede decir, como se suele atribuir a los escolistas, que el principio de toda filosofía y teología tenga que ser esa libre voluntad de Dios desligada de su racionalidad, como una especie de antojo divino incontrolable.⁵ De una tal voluntariedad, no referida a lo verdadero, no podría derivar más que una funesta arbitrariedad: nada sería bueno por sí mismo, sino en virtud de la voluntad divina, tal como de hecho se ha dado en la Historia (“*potentia Dei ordinata*”); de por sí no se excluiría que en virtud de la potencia de Dios absoluta pudiera ser bueno y verdadero lo contrario de lo que ha resultado serlo en este mundo. Esta irracional suposición ¿no implica el riesgo de poner a los filósofos al borde del ateísmo?

No entro en averiguar hasta qué punto de responsabilidad hayan sido defendidas cada una de estas dos tendencias, pero es cierto que en honor

⁴ A juzgar por el interesante y ya clásico estudio de G. M. Manser, O.P., *La esencia del tomismo* (Madrid, CSIC, 1947), cap. 4, 3, págs. 199-229, parece que Sto. Tomás establece un primado del entendimiento sobre la voluntad (sin dejar de armonizarlos), pero ha de notarse que la voluntad de que allí se habla es la voluntad creada (!) que apetece el bien como aún no alcanzado, y así se explica que el poseer la verdad por el entendimiento se repunte superior a apetecer el bien. Pero digamos que esta voluntad en Dios coincide simplemente con el entendimiento, ya que por el mismo acto se ama y se comprende necesariamente. No es ésta la voluntariedad o libertad de que aquí estamos hablando, sino de esa *liberalidad gratuita*, que ya supone la identidad perfecta con el Bien, ese Bien que sin necesidad alguna por su parte quiere libremente compartir.

⁵ El estudio de Robert Prentice, OFM, “Scotus’ voluntarism as seen in his concept of the essence of beatitude”, aparecido en *Studia Medievalia et Mariologica* (homenaje al P. Carlos Balic), Roma (Antonianum), 1971, págs. 161-186, me ha sugerido algunas ideas muy clarificantes a este respecto. Parece, pues, que Escoto habla de una especie de voluntarismo que no está en función del entendimiento o como necesitado por él, tal como se muestra el voluntarismo tomista que es apetencia del bien racional ausente o satisfacción por haberlo ya obtenido (este voluntarismo no es liberal, no es soberano, no es todavía fuente de gracia alguna, o sea no es más que pura *necesidad* en las creaturas y pura *identidad* en Dios). Parece, pues, más cerca Escoto de esa liberalidad soberana de Dios de que aquí tratamos. Solo faltaría saber hasta qué punto Escoto haya tenido en cuenta la referencia de esta liberalidad a una bondad racional y absoluta.

a la verdad se imponía presentar esta fundamental distinción, que habrá de presidir todo el resto de nuestras elucubraciones: Ni los valores absolutos pueden estar por debajo de la libertad comunicante, siendo así que constituyen la esencia inmutable y necesaria de Dios, ni los mismos resultan para nosotros comprensibles sin habérsenos dado desde otro principio dinámico de comunicación.⁶

⁶ Este estudio forma parte de una serie que sucesivamente se va publicando y que puede recibir el título general que encabeza el primero de los presentados a publicación: “La Divina Arqueología” (*Estudios del Vedat*, Valencia, 1981).