

Fernández, Víctor Manuel

*Sentido teológico de la paternidad de la primera
Persona*

Angelicum Vol. 77, Fasc. 3, 2000

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNANDEZ, Víctor Manuel. *Sentido teológico de la paternidad de la primera Persona* [en línea]. *Angelicum*, 77.3 (2000) Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/sentido-teologico-paternidad-primera.pdf> [Fecha de consulta:.....]

Sentido teológico de la paternidad de la primera Persona

VICTOR M. FERNÁNDEZ
Buenos Aires - Argentina

SOMMARIO

Come parlare sulla prima Persona in Teologia? Innanzi tutto questo articolo ci offre il linguaggio della «appropriazione esclusiva» per proporre poi il linguaggio teologico sul rapporto con la prima Persona nell'esperienza spirituale. E alla fine ci fa ricordare come uno sviluppo spirituale senza l'aiuto della teologia produce spesso una immagine sbagliata di Dio come Padre.

1. *El simbolismo trinitario y la apropiación exclusiva*

Todo lo referente a la paternidad de Dios con respecto a nosotros se apropia al Padre, y en realidad le compete con todo derecho. Pero hay que advertir que también puede decirse con todo derecho del Hijo del Espíritu Santo. Sin embargo, ordinariamente conviene referir al Padre en primer lugar todo lo que se relaciona con la paternidad, puesto que nos ayuda mejor a pensar en la primera Persona.

La potencia creadora, por ejemplo, nos hace pensar en el «principio» de los seres, y por eso conviene decirlo peculiarmente del Padre, que es el principio último de todo, la última fuente, el origen último, y el único principio sin principio; ya que también el Hijo y el Espíritu, aunque no sean creados, proceden de él (¹); y muchas veces le llamamos Pa-

(¹) «El Padre es el principio de toda la divinidad en cuanto principio de toda procesión eterna, o porque en el conjunto de las Personas divinas él es el Principio, nombre que le corresponde con propiedad»: R. FERRARA, *El amor de Dios Padre...*, en VARIOS, *El Misterio de la Trinidad en la preparación del gran Jubileo*, Buenos Aires 1998, 160.

dre precisamente por el hecho de ser nuestro creador y Principio último. Es cierto que también el Hijo y el Espíritu son nuestro creador, pero no como Principio sin principio; el Hijo lo es en cuanto engendrado y el Espíritu en cuanto espirado y primer Don. No olvidemos que «la procesión de las Personas es la razón de la producción de las criaturas por su primer principio»⁽²⁾, de modo que «lo que incluye referencia a las criaturas es posterior a lo propio que envuelve relaciones personales, porque en Dios la Persona procedente procede como principio de la producción de las criaturas»⁽³⁾.

En el caso de la obra creadora se trata de una participación de Dios en el ser, y puesto que «todo agente obra algo semejante a él», somos imagen de Dios, con la nobleza particular de poder conocer y amar. Pero en el caso de la regeneración sobrenatural esta participación es mayor, ya que participamos de la intimidad de la vida trinitaria siendo reformados a semejanza de la Trinidad por la gracia que nos llega a través de la humanidad de Cristo cabeza. Así nuestra capacidad de conocer y de amar se inserta en el dinamismo de amor y de sabiduría de la intimidad trinitaria. Por eso, cabe recordar que la adopción filial del bautismo no es una cuestión meramente legal, externa, no es una mera imputación (1 Juan 3, 1), ya que en el bautismo «se comunica a los hombres la semejanza de la filiación natural del Hijo» (ST, III, 23, 1, ad 2). Evidentemente, en este segundo caso la referencia al Padre como Persona distinta es mayor que en la creación del ser.

Leyendo el texto de Juan 5 constatamos que se habla particularmente del Padre como fuente primera de vida (sobrenatural), y Cristo mismo recibe de su Padre el poder de comunicar vida. El Padre es el que «engendra» (1 Juan 5, 1). Es innegable que «en toda operación ad extra todo es común», y que el ser de los efectos divinos tiene como principio al Ser divino, absolutamente común a las tres Perso-

⁽²⁾ *I Sent.* 14, 2, 2; cf. 13, 1, 1.

⁽³⁾ *ST*, I, 33, 3, ad 1.

nas. Pero también es cierto que el Ser divino no es una cuarta realidad que se distinga realmente de las Personas, ni es anterior a las Personas, de modo que cada Persona divina obra según su propiedad personal. Así, el Espíritu y el Hijo crean en cuanto procedentes del Padre, y sólo el Padre crea como principio último y sin origen, por lo cual es más conveniente llamarle a él *Padre creador*. Llamándolo así, nuestro pensamiento se orienta más fácilmente al Principio sin principio, a la plenitud fontal innacible, a la primera Persona.

No nos queda más que pensar a Dios y a nuestra relación con él con conceptos diferentes, aunque esas realidades en Dios no se distinguen realmente. Pero recordemos que el hecho de que en Dios la potencia no se distinga realmente de la bondad no implica que yo deba renunciar a pensar a Dios como potente o como bueno y llamarlo unas veces potente y otras veces bueno. Del mismo modo, puesto que Dios es Trinidad, no puedo renunciar a pensar los atributos divinos de un modo trinitario; es decir, apropiando unos a una Persona, otros a otra y otros a la tercera, aunque esos atributos sean comunes. Considerando el modo fragmentario de la intelección humana, las apropiaciones permiten enriquecer nuestro trato con las Personas divinas y evitan que cuando decimos que todo es común se induzca a pensar que las Personas no se distinguen realmente entre sí. Y puesto que las apropiaciones nos orientan a los propios, renunciar a ellas es dejar en pie sólo la vía de la alta abstracción teológica para poder pensar y orar trinitariamente. De hecho, la constatación de la escasa presencia de la Trinidad en la piedad popular occidental, a diferencia de lo que sucede en Oriente, nos lleva a pensar en la necesidad de acudir más al símbolo, a la metáfora, a la apropiación, para facilitar el desarrollo de una piedad trinitaria⁽⁴⁾.

Evidentemente, esto no implica renunciar a la especulación teológica, ya que la apropiación no es meramente convencional, sino que al apropiar la potencia creadora al Padre

⁽⁴⁾ Cf. mi artículo: *El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia*, en VARIOS, *El Misterio Trinitario...* (cit), 193-229.

lo hacemos a partir de un fundamento teológico que muestra que es más conveniente que apropiarla al Espíritu.

Así, en la reflexión sobre la primera Persona y en la espiritualidad en torno al Padre puede asumirse lícitamente toda la problemática en torno a la paternidad, donde casi todas las afirmaciones sólo pueden referirse al Padre por apropiación. Al mismo tiempo, hay que reconocer también la necesidad de otras mediaciones, como la que realizan María y la Iglesia en cuanto a los aspectos «maternos» de Dios.

Y hablando sobre el lenguaje acerca del Padre no podemos evitar una referencia a la misericordia. Aunque así nos autorizaría a hacerlo Lucas 15⁽⁵⁾, es cierto que presenta dificultades hablar de ella haciendo pensar que deba referirse al Padre de un modo peculiar; porque toda la existencia de Cristo es un modelo perfecto de misericordia; y si estamos pensando en la generosidad divina, en su prodigalidad, no podemos olvidar que el Espíritu es «el primer Don, en el cual se donan todos los dones», aunque también el Padre y el Hijo se donen en la gracia. Pero si pensamos en el origen último de todo don, del cual procede también el Amor o Don personal en último término, entonces sí podemos apropiarnos al Padre de un modo propio y exclusivo la «prodigalidad fontal». Podríamos decir que con respecto a las criaturas las tres Personas son la Fuente pródiga, pero no es así si consideramos la relación interna entre las tres Personas, donde una Persona es principio de las otras dos. Acuñamos así la noción de «*apropiación exclusiva*», que implica algo que en un sentido es común a las tres Personas y podría apropiarse a las tres, pero que en otro sentido se dice principal y exclusivamente de una de las Personas por algún motivo peculiar que lo hace conveniente, y que llevaba a Santo Tomás y a San Buenaventura a afirmar que las apropiaciones no se fundan en nuestra mente sino que tienen un fundamento *anterior a nosotros* ⁽⁶⁾. Esta «*apropiación exclusiva*» implica un fundamento en la Persona a la cual se aplica, *que no está presente en las demás Personas*. En este caso,

⁽⁵⁾ Cf. *Tertio Millennio Adveniente*, 49b.

⁽⁶⁾ S. TOMÁS, *I Sent.* 31, 1, 2: *etiam si nos nos essemus*; S. BUENAVENTURA, *I Sent.* 16, 3, ad 3.

por ejemplo, el fundamento es que sólo el Padre es Principio *sin principio*, lo cual de ningún modo puede decirse del Hijo o del Espíritu en sentido personal; sólo el Padre es ingénito o innascible, lo cual de ningún modo puede decirse de las demás Personas en sentido propio; y esto no es indiferente a la relación del hombre en gracia con la primera Persona. En cambio, cuando apropiamos al Padre la unidad o al Espíritu la bondad, no hay sentido alguno en el cual esos atributos puedan decirse exclusivamente de una Persona divina sin caer en una suerte de triteísmo. Pero llamar sólo al Padre «Principio último de toda criatura» o atribuirle la «prodigalidad fontal» de un modo exclusivo, no sólo es lícito sino que es debido.

En este sentido no debe llamar la atención cuando Santo Tomás sostiene que al decir «todo fue creado por él» esto no es apropiado al Hijo, sino *propio* del Hijo, que es causa intermedia⁽⁷⁾. El «por él» en muchos sentidos es sólo apropiado a una u otra de las Personas, pero en un sentido, cuando se pone en juego la relación interna entre las Personas, se dice exclusivamente del Hijo. Esto que santo Tomás llama «propio» es lo que llamaríamos «apropiación exclusiva», para distinguirlo del lenguaje más propio (en cuanto a la relación peculiar que se establece entre la criatura y una Persona divina) que se utiliza en la teología de las misiones al decir que la caridad se refiere sólo al Espíritu o que la sabiduría se refiere sólo al Hijo como término personal de un hábito operativo⁽⁸⁾. Hay en la apropiación exclusiva una íntima conexión entre el orden personal y el nocional, por lo cual podemos decir que, por la gracia, el Padre inhabita en nosotros, pero como Principio fontal del Hijo y del Espíritu, según su propiedad personal.

2. *La Trinidad en la experiencia sobrenatural*

Nos preguntamos ahora si la teología de las misiones trinitarias invisibles nos permite realmente salir del lenguaje de

(7) ST, I, 39, 8: «Per» quandoque *non est appropriatum sed proprium Filii* —omnia per ipsum factae sunt—, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio.

(8) S. TOMÁS, *I Sent.* 30, 1, 2; ST I, 43, 5, ad 2.

la apropiación y nos brinda acceso a un lenguaje propio y exclusivo sobre el Padre tomando en consideración nuestra relación con él por la gracia; es decir, si desde la experiencia espiritual por la gracia se nos abre un acceso peculiar a la propiedad personal de la primera Persona de manera que afirmemos algo de nuestra relación sobrenatural con el Padre que pueda decirse sólo de él.

En la teología de las misiones divinas decimos que la procesión eterna se prolonga en la historia por un término *ad extra* a partir del cual se accede a la experiencia de la Persona divina. Se trata de un cambio en la criatura que se requiere para poder hablar de una particular presencia de la Persona divina, ya que, puesto que en Dios no hay cambio, es esa modificación en la criatura lo que puede referirse a una Persona divina como *término* peculiar, permitiendo acceder a una relación real y distinta con esa persona, gozando de ella y poseyéndola distintamente⁽⁹⁾. No se trata aquí de una similitud estática de ese efecto creado con respecto al Ser divino, sino de una *operación* que alcanza a Dios según su sustancia, lo cual es más que una similitud. Esto se realiza cuando, por la gracia, el hombre se adhiere a la verdad primera por el conocimiento sobrenatural y a la bondad suma amando⁽¹⁰⁾, y así experimenta la sublime intimidad con la Trinidad que llamamos «inhabitación»:

Se dice ciertamente que las divinas Personas inhabitan, en cuanto, estando ellas presentes de manera inescrutable en las almas creadas dotadas de inteligencia, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor⁽¹¹⁾.

No estamos hablando de la gracia sin más, en la cual comunican todos los hábitos sobrenaturales, sino de los há-

⁽⁹⁾ *I Sent.* 30, 1, 2: Si autem consideratur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale vel *ad aliquid personale*... Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum *ut in terminum*, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt *uni tantum* convenire personae.

⁽¹⁰⁾ *I Sent.* 37, 1, 2.

⁽¹¹⁾ Pío XII, *Mystici corporis* (Dz 2290).

bitos operativos sobrenaturales que se derivan más inmediata y directamente de la gracia, los más nobles; y son dones que, siendo fuente de operaciones distintas y residiendo en distintas potencias, nos permiten establecer una distinción:

En cuanto al efecto de la gracia las dos misiones comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos de la gracia, que son la iluminación del entendimiento y la inflamación del afecto ⁽¹²⁾.

No nos referimos entonces a una unión ontológica sino *dinámica*, por lo cual decimos que es del orden de la *experiencia*. Así afirmamos que en la caridad hacemos una particular experiencia de la tercera Persona, que procede como Amor, y que en el don de la sabiduría, que perfecciona la fe redundando en amor, hacemos una particular experiencia de la segunda Persona, que procede como Verbo mental y espira Amor. No significa entonces solamente que la Persona es el modelo conforme al cual se produce el efecto creado del amor o de la sabiduría, sino que «las mismas Personas divinas, por un cierto sello, dejan en nuestras almas los dones por los cuales *gozamos formalmente*, es decir por el amor y la sabiduría» ⁽¹³⁾. Por eso se dice que en ese efecto creado la Persona es enviada, ya que en ese efecto se prolonga la procesión eterna, en cuanto se accede realmente a la posesión de la Persona. Es decir, la Persona no es enviada para *producir* un efecto determinado -que es común a las tres Personas- sino que se dona a sí misma como don a gozar. Las tres Personas crean ese efecto sobrenatural, pero lo unen especialmente a una de ellas como término peculiar ⁽¹⁴⁾. No hablamos entonces del «modo común con que Dios está en todas las criaturas que se asimilan a la divina bondad», ya que una similitud de la divina bondad «no alcanza a Dios mismo según su substancia (non attingit ipsum Deum)» ⁽¹⁵⁾,

⁽¹²⁾ ST, I, 43, 5, ad 3.

⁽¹³⁾ I Sent. 14, 2, 2, ad 2.

⁽¹⁴⁾ En este sentido se dice que toda la Trinidad envía a la Persona enviada, si «por Persona que envía se entiende el principio del efecto, por razón del cual se habla de misión»: ST, I, 43, 8.

⁽¹⁵⁾ Ibid, 37, 1, 2.

no produce una «conjunción inmediata» con Dios (*immediata coniunctio ad Deum*)⁽¹⁶⁾.

Pero no se requiere para esto «un conocimiento actual de la Persona, sino sólo habitual, en cuanto que en el don concedido; que es un habitus por el cual nos unimos a la Persona misma (*coniungitur*), se hace presente lo propio de la Persona como en semejanza, y así se dice que ser enviado es ser conocido por otro por modo de representación»⁽¹⁷⁾. Este conocimiento mínimo requerido, que procede del hábito, no se identifica con el conocimiento expreso de la Persona; porque en realidad es un conocimiento experimental *del don mismo*, en el cual hay un conocimiento «quasi experimentalis» de la Persona divina⁽¹⁸⁾. En el amor que nos inclina hacia otras personas, por ejemplo, puede hacerse una cuasi-experiencia del Amor que une Personas distintas por ser la inclinación amorosa de una hacia la otra, aunque nunca se haya oído hablar del Espíritu Santo ni se pueda expresar quién es. En la sabiduría se hace experiencia de un verbo mental que prorrumpe en amor, y así «nos unimos al Verbo por la conveniencia de ese efecto con él»⁽¹⁹⁾, y poseemos un conocimiento «quasi experimentalis» de la segunda Persona, aun cuando no tengamos un conocimiento expreso de ella; sólo nos «asimilamos» a la segunda Persona por la sabiduría⁽²⁰⁾, con una percepción que «*experimentalem quandam notitiam significat*»⁽²¹⁾. No estamos hablando entonces de un conocimiento de las Personas divinas «in habitu», ya que en este caso hay una operación, y sin operación no habría «experiencia». Aquí hay una operación del amor y de la sabiduría –aunque sea en grados ínfimos– en la que se posee una verdadera percepción intuitiva *de esos hábitos*. Y por esa misma percepción de esos hábitos se cointuyen o «cuasi-experimentan» las mismas Personas divinas. Diríamos que esto está «in habitu» en un bebé o en

⁽¹⁶⁾ Ibid, 14, 2, 2.

⁽¹⁷⁾ Ibid, 15, 4, 1, ad 1.

⁽¹⁸⁾ Ibid., 14, 2, 2, ad 3.

⁽¹⁹⁾ Ibid., 15, 4, 1, ad 3.

⁽²⁰⁾ ST, I, 43, 5, ad 2.

⁽²¹⁾ Ibid.

una persona inconsciente ⁽²²⁾, pero no en alguien que vive en gracia y está amando, aunque no esté pensando con conciencia refleja en las Personas divinas, y aun cuando no las conozca con conciencia ilustrada o no sea capaz de hablar sobre ellas.

Cabe advertir que cuando S. Tomas dice «*quasi experimentalis*» no está afirmando que esto es menos experimental que la experiencia sensible, sino que es un modo nuevo y diferente de experiencia, no sólo porque requiere la gracia santificante y trasciende toda experiencia natural, sino porque estamos hablando de posesión y gozo de una Persona divina, de manera que hay una distancia infinita con respecto a la experiencia que se hace de cualquier realidad creada, *tanto natural como sobrenatural* ⁽²³⁾.

Por eso parece conveniente acudir aquí a la distinción bonaventuriana entre intuición y co-intuición. Para Buenaventura, en los efectos creados -tanto naturales como sobrenaturales-, que son intuitos por contacto o connaturalidad ⁽²⁴⁾, se co-intuye a Dios mismo. Pero para Buenaventura en esta co-intuición hay un crecimiento que alcanza su cumbre en la vida de la gracia, donde son las mismas Personas de la Trinidad las que son co-intuidas ⁽²⁵⁾. Decimos entonces que hay una intuición directa (perceptio) del amor y de la sabiduría, que son verdaderos hábitos del hombre en gracia unidos terminativamente a las Personas divinas; pero por ellos se co-intuyen (quasi experientia) las mismas Personas divinas que trascienden esos hábitos creados.

⁽²²⁾ ST, II-II, 45, 5, ad 3: Amentes baptizati sicut et pueri... non habent actum.

⁽²³⁾ Para relativizar la expresión «*experimentalis*» se utilizaría más bien «*quodammodo*». Cf. A. PATFOORT, *Cognitio ista est quasi experimentalis*, en *Angelicum* 63, 1986, 3-16. También A. GARDEIL, *L'expérience mystique dans le cadre des missions divines*, en *Vie Spirituelle, Supplément*, 01/10/1932, 12.

⁽²⁴⁾ La expresión «*connaturalitas*», utilizada por S. Tomás, tiene una equivalente en las expresiones «*amplexus*» o «*tactus*» que suele utilizar S. Buenaventura.

⁽²⁵⁾ S. BUENAVENTURA, *Itinerarium* 6, 2: Si potes mentis oculo *contueri*... *diffusio plenissima*.

3. *Lo específico de nuestra relación con el Padre*

Nos preguntamos ahora si, así como el amor y el don de sabiduría permiten un acceso experimental al Hijo y al Espíritu, hay algún efecto creado por el cual podamos acceder a una relación peculiar con la primera Persona. Evidentemente, en este caso no podemos hablar de «misión» del Padre, puesto que «la misión implica origen de la Persona enviada»⁽²⁶⁾, y él es Principio sin principio. Pero sí podemos hablar de donación, ya que en la gracia el Padre se dona a sí mismo al hombre:

El Padre se da a sí mismo en cuanto liberalmente se comunica a la criatura para que goce de él⁽²⁷⁾.

Y en esta donación (datio) se realiza un aspecto de lo que llamamos «misión»:

Según la recepción de estos dones (amor y sabiduría) se realiza en nosotros la semejanza a lo propio de las Personas; por eso, según un nuevo modo de ser —en cuanto la cosa está en su semejanza— se dice que las Personas divinas están en nosotros, en cuanto nos asimilamos a ellas de un modo nuevo... Además, así como los predichos dones se originan de las propiedades de las Personas, así también no alcanzan su efecto, de modo que se unan al fin, sino en virtud de las Personas divinas, porque en la forma impresa por un agente está la virtud de quien lo imprime. Por lo cual en ambos casos le llamamos «donación» (datio), en cuanto hay allí un nuevo modo de ser poseídas las Personas⁽²⁸⁾.

De cualquier modo, si bien este texto nos autoriza a referir al Padre esta teología de la «donación» de las Personas, aún nos preguntamos por el don creado en el cual se realiza la peculiar presencia del Padre en el corazón humano. Para J.-H. Nicolás la asimilación al Padre se produce simplemente por el hábito entitativo de la gracia, ya que ella es

⁽²⁶⁾ ST I, 43, 5, ad 3.

⁽²⁷⁾ ST I, 43, 4, ad 1.

⁽²⁸⁾ *I Sent.* 15, 4, 1.

la fuente de todas las operaciones espirituales: «en tanto que ella es ese hábito entitativo en donde enraízan los hábitos de la fe, la esperanza y la caridad por los cuales se operan la iluminación de la inteligencia y el abrasamiento del corazón» (29).

Pero esta opinión no es satisfactoria por cuanto se refiere a un hábito *entitativo*, y por lo tanto no nos permite hablar de una experiencia, para lo cual se requiere una operación:

Non secundum similitudinem tantum, et hoc est per operationem... Et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam (30).

El sustento antropológico que nos permite hablar de una donación de la Persona para ser gozada debe ser un dinamismo espiritual. Esto, como ya dijimos, no implica el conocimiento explícito actual de la Persona, pero sí una experiencia, una actividad sobrenatural en el interior del hombre. Por lo tanto sólo puede tratarse de hábitos operativos; y ya que en el origen del amor y de la sabiduría no hay hábito operativo alguno, no nos es posible buscar nuevos efectos creados que puedan ser el término creado en nuestra asimilación al Padre. Entonces decimos más bien que el término creado son los mismos hábitos operativos de las misiones –la caridad y la sabiduría– en cuanto testimonian un origen que es también término del *reditus*, de manera que en ellos se vive la experiencia de la atracción hacia ese origen último, que es el Principio sin principio. Por eso, en la misma experiencia del amor y del conocimiento sapiencial se vive también la cuasi-experiencia de la primera Persona, se co-intuye al Padre que es plenitud fontal, manantial innascible. En esos mismos dones se manifiesta el Padre:

Así como el Espíritu Santo procede invisiblemente al alma por el don del amor, así el hijo por el don de sabiduría, en el cual se realiza la manifestación del Padre mismo, quien es el último al cual volvemos (recurrimus) (31).

(29) J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, París 1985, 244-245 (216).

(30) *I Sent.* 37, 1,2.

(31) *I Sent.* 15, 4, 1.

En este texto S. Tomás parecería excluir el amor; pero su referencia exclusiva al don de la sabiduría se debe a que la sabiduría es un conocimiento (verbo mental) del cual procede una nueva efusión amorosa⁽³²⁾. Advirtamos así que en la perspectiva del *reditus* se da el orden inverso al del *exitus*. Por el *exitus* el Padre se manifiesta en el Hijo y el Hijo es Verbo que espira Amor. Pero en el *reditus* la caridad (Espíritu) antecede a la sabiduría (Hijo)⁽³³⁾, y en la sabiduría se manifiesta el Padre. Es lo que se expresa al decir «en el Espíritu, por Cristo, al Padre»; o como lo explicaba el maestro Eckhart:

El Espíritu toma al alma y la arrastra a lo más alto, a su origen que es el Hijo, y el Hijo la continúa arrastrando a su origen que es el Padre, el fondo, el primero... (34).

Y al decir que el Padre se hace peculiarmente presente en los mismos dones en los que se donan el Hijo y el Espíritu, estamos vislumbrando el dinamismo trinitario, en el cual el Padre no se constituye como Persona distinta sino cuando engendra al Verbo y espira al Amor.

De este modo hablamos con propiedad de un acceso peculiar al Padre en la experiencia mística en el cual se superan los límites del lenguaje conceptual con el que apropiamos al Padre la potencia creadora. Pero esto nos permite ahora confirmar que esta teología de la experiencia no nos sitúa en la perspectiva del *exitus*, o del Padre como origen, sino en la perspectiva del *reditus*, del *recursus* o de la *revocatio*, en la perspectiva del Padre como Aquel hacia el cual

⁽³²⁾ ST, I, 43, 5, ad 2: *Filius autem est Verbum spirans Amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris.*

⁽³³⁾ ST, II-II, 45, 2 y 5: Aquí se sostiene que la sabiduría presupone la unión con lo divino que realiza la caridad, y se dice que la caridad es «causa» del don de sabiduría. Cf. también I *Sent.* 15, 4, 2, ad 2: *Ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio Spiritus Sancti est prior datione Filii.*

⁽³⁴⁾ M. EKHART, P 18, *Adolescens, tibi dico: surge* (De Brugger 423).

estamos orientados por la gracia, como lo muestra el siguiente texto:

La potencia que se apropia al Padre no tiene razón de pertenecer al retorno (ad reditum) al fin, sino que más bien corresponde a la salida desde el principio. En efecto, la potencia expresa la razón de principio y por eso no corresponde a la misión, que se hace para convocar (ad revocandum) a Dios la criatura racional⁽³⁵⁾.

En este retorno por la gracia vivimos una peculiar relación con cada una de las Personas, que no se experimenta por el solo hecho de ser creados:

In reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur... Sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem est amor, et proprius modus referendi Filius in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum...⁽³⁶⁾.

Por eso, en la vida de la gracia estamos referidos particularmente al Padre como al que, en último término, nos orienta el dinamismo sobrenatural, el Padre al cual nos dirigimos, al cual somos convocados por el Hijo y el Espíritu –ductrices in finem vel coniungentes–⁽³⁷⁾ en la experiencia sobrenatural del amor y de la sabiduría:

*Es la misma procesión la razón del regreso al fin... Por el Hijo y el Espíritu somos unidos al fin último, como resulta de las palabras de Agustín: «Principio al cual volvemos, es decir, el Padre, y la forma que seguimos, es decir el Hijo, y la gracia por la que somos reconciliados». E Hilario dice: «Hacia uno iniciable de todos los inicios referimos todas las cosas por el Hijo»... La procesión de las Personas divinas puede considerarse en cuanto es razón **del tornar** (redeundi) al fin, lo cual sucede sólo según aquellos dones que nos unen próximamente al fin último... No hay una conjunción **inmediata** a Dios por los primeros efectos por los que subsistimos, sino por los últimos por los cuales adherimos al Fin⁽³⁸⁾.*

⁽³⁵⁾ I Sent. 15, 2, 1, ad 3.

⁽³⁶⁾ I Sent. 15, 4, 1.

⁽³⁷⁾ Ibid.

⁽³⁸⁾ I Sent. 14, 2, 2.

Es la experiencia que se patentiza en los místicos, y que se explicitaba en Ignacio de Antioquía cuando, cercano al martirio, percibía la atracción del origen último:

Hay dentro de mí un manantial que clama y grita: «¡Ven al Padre!» (39).

Esta convicción de que hay una relación peculiar con el Padre cuando experimentamos la atracción sobrenatural hacia el origen último, está claramente presente en la reflexión de Buenaventura, cuando se pregunta si es compatible la inmensidad divina con la Trinidad, y responde con una argumentación eminentemente trinitaria que caería por tierra si no se estuviese refiriendo con propiedad a una relación peculiar con el Padre como último origen, experimentada en la inhabitación por gracia:

Si fuesen infinitas las Personas producentes y producidas, tendríamos que admitir en la santificación de un alma infinitas Personas intermediarias entre el alma gratificada y la primera Persona, que envía o gratifica. Si, pues, no es posible sobrepasar lo infinito, tampoco es posible que el alma en la gratificación vuelva a su primer Principio en el supuesto de un número infinito de Personas. Por tanto, siendo compatible la inmensidad de Dios con la inhabitación por la gracia, en la que el Hijo, imagen del Padre, nos une al Padre por el don y nexa del Espíritu Santo, es compatible con el ser divino la inmensidad con la Trinidad de Personas (40).

4. La complejidad del simbolismo paterno

Pero hay que entender bien la expresión «volver al Padre», presente en S. Agustín. En ella puede haber resabios inconscientes de la creencia en la preexistencia de las almas, evidente en los primeros escritos de S. Agustín. Y aquí no se trata de una suerte de nostalgia estéril, sino del dinamismo que provoca la gracia. El *reditus* es el camino de crecimiento que se inicia en la justificación y que busca su plenitud en la gloria, una plenitud que nunca se tuvo y que es

(39) S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Romanos* 6, 1 - 9,3.

(40) S. BUENAVENTURA, *Q. D. de Myst. Trinitatis* 4, 2, fund. 10.

promesa que encamina al futuro. Dios Padre no es en la espiritualidad cristiana el antepasado, ni sólo la figura de los orígenes; «es el Padre de la nueva creación... Y para evitar que se identifique la figura de ese Padre con la de un genitor o un dominador, se completa en Oseas con la figura del esposo» (41). Si en el Nuevo Testamento tiene tanta presencia se debe, como veremos luego, a la mediación de la única filiación de Cristo, con lo cual la paternidad asume otras características.

Por otra parte, en la fe de la Iglesia la figura del Padre de Jesucristo y Padre nuestro se complementa con la figura de las otras dos Personas de la Trinidad, de manera que la imagen de Dios sólo puede ser completa considerando a las tres (el Hijo-hermano, redentor solidario, y el Espíritu-íntimo).

Dios Padre no puede ser presentado unilateralmente desde la perspectiva del origen, como el padre gnóstico. En la armoniosa visión bíblica el Padre llama y convoca como plenitud a alcanzar en un mundo nuevo; es el Padre de la promesa que abre al hombre a un futuro inédito. Por esto mismo Vergote advierte que «no hay que confundir la conquista de lo originario con la reconquista de los orígenes» (42).

Vale la pena advertir cómo está presente esta perspectiva del origen en el equilibrado planteo de Von Balthasar:

El hombre ha salido de las manos divinas, y en cuanto imagen de Dios conserva un sentimiento de su origen en el seno eterno. Pero le resulta imposible objetivar y actualizar esta conciencia de su origen, interrumpir el curso de su salida a la existencia propia y... retroceder hacia el regazo original, reconocerlo y sumergirse en él... El hombre tiene un primer conocimiento del amor a partir del acto con que ha sido despertado y convertido en un espíritu cognoscente y amante, a partir de aquel acto en que el amor aparece como lo absoluto, todavía no diferenciado en amor humano y divino... Así, la luz de la verdad de Dios ilumina la existencia (Agustín) y la luz del amor de Dios irradia y comunica calor a las relaciones interhumanas (Buenaventura). Con todo, aquel conocimiento que el hombre recibe en sí es co-

(41) C. GEFFRÉ, *Padre, nombre propio de Dios*, en *Concilium* 163, Madrid 1981, 371.

(42) A. VERGOTE, *Passion de l'origine*, en *Interpretation du langage religieux*, París 1974, 44.

mo un relámpago. Después vienen tinieblas... La posterior experiencia de las cosas creadas (incluso la propia madre) lleva en sí un desengaño fundamental: todo esto no responde a mi primera intuición... Sin embargo, todas las cosas y todas las relaciones creadas aluden, a través de un factor sustractivo, al origen común. Dios las ha puesto en libertad bajo una forma tal que se dan a conocer, en todos sus aspectos, como no absolutas, como esencialmente movidas por otro, todas ellas causadas y no necesarias ⁽⁴³⁾.

También conviene corregir la perspectiva del origen a partir de la idea bíblica de creación por la palabra, ya que un sutil emanacionismo puede condicionar la imagen de Dios como Padre, llevando a percibir el propio ser como originado en él por una emanación necesaria, y que debe alcanzar la plenitud en un retorno necesario o en una fusión impersonal. Sabemos que Israel concibió al Dios creador a partir de su experiencia de Dios como Padre liberador, que quiso crearse un pueblo por la elección. Más que de un hecho natural necesario se trata de una intervención histórica, desde cuya perspectiva se lo concibe como creador de todo. Ya decía J. Jeremías que «la noción de Padre se modifica al relacionarlo con una acción histórica» ⁽⁴⁴⁾. Y esto facilita la comprensión de la paternidad adoptiva, tanto a nivel humano, cuando se habla del «hijo del corazón», como en nuestra filiación sobrenatural por el bautismo.

Sin embargo, tampoco es unilateralmente la elección lo que permite comprender adecuadamente nuestra relación con el Padre, puesto que la primera Persona no comienza a ser Padre al crear o al regenerar al hombre. La perspectiva trinitaria arroja nueva luz sobre el misterio de la paternidad divina revelado en el Antiguo Testamento:

Jesús ha revelado que Dios es Padre en un sentido nuevo: no lo es sólo en cuanto Creador; es eternamente Padre en relación con su Hijo único (CEC 240).

⁽⁴³⁾ H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis II*, Madrid 1969, 29-40.

⁽⁴⁴⁾ J. JEREMÍAS, *Abbá, Jesús y su Padre*, París 1972, 12.

Así como el verbo concebido en la mente del autor de una obra de arte tiene que proceder del artífice antes que la obra, que se fabrica a semejanza de lo que ha concebido en su mente, así también el Hijo procede del Padre antes que las criaturas, a las cuales se atribuye la filiación en cuanto participan alguna semejanza con el Hijo ⁽⁴⁵⁾.

Entonces decimos que la paternidad no es accidental a la primera Persona, porque «toda su realidad personal consiste en ser Padre, totalmente Padre, sólo Padre» ⁽⁴⁶⁾. Y es en esa necesaria donación a su Hijo donde nosotros somos incorporados, por las misiones invisibles, para que seamos realmente hijos del Padre en el Hijo amado, que es «el Primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8, 29) ⁽⁴⁷⁾. Si el Hijo está eternamente «vuelto hacia el Padre» (Juan 1, 8), la humanidad unida hipostáticamente a él también lo está, en perfecta armonía. Así se evidencia en la oración de Juan 17. De manera que la Persona del Hijo se dirige a la primera Persona, el Padre ⁽⁴⁸⁾, también con las operaciones de su naturaleza humana, con la mente y el corazón humano de Jesús. De esa orientación participamos nosotros cuando, por la gracia, nos unimos a la humanidad de Cristo y a su dinamismo, convirtiéndonos en «adoradores del Padre»:

Al ser regenerados hemos sido configurados al Hijo... y por Cristo somos unidos al Padre. Recibimos en nosotros al Hijo engendrado del Padre y en el Espíritu clamamos Abba, Padre ⁽⁴⁹⁾.

Estas y otras consideraciones que son necesarias a la hora de hablar teológicamente de Dios Padre, nos permiten asumir la taxativa afirmación de Ricoeur:

⁽⁴⁵⁾ ST, I, 33, 3, ad 1.

⁽⁴⁶⁾ Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, en *Santos padres españoles I*, Madrid 1971, 240.

⁽⁴⁷⁾ Cf. N. SILANES, *El Padre*, Salamanca 1980, 71-75.

⁽⁴⁸⁾ Cabe recordar aquí que «Dios» (Theós) en el Nuevo Testamento designa a la primera Persona, el Padre de Jesucristo: RAHNER, K., *Ho Theós en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1963, 93-116. Cf. también J. GALOT, *Le Mystère de la Personne du Père*, en *Gregorianum* 77/1, Roma 1996, 12-21.

⁽⁴⁹⁾ S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial.*, 4, 6; cf. In Is. 3, 1; In Jo. 11, 8. (PG 75, 905. 1013; 70, 580; 74, 509).

Habría que descender al «grado cero» de la figura del padre para atreverse a invocar a Dios como «Padre»⁽⁵⁰⁾.

Pero la lectura de esta expresión en su contexto muestra que Ricoeur no rechaza toda analogía, ni niega que la paternidad divina sea «origen y medida» de toda otra paternidad (CEC 239); sólo nos plantea la necesidad de «pasar del fantasma paterno al símbolo del Padre»⁽⁵¹⁾ por las vías de negación y de eminencia, como lo indica el Catecismo de la Iglesia:

El lenguaje de la fe se sirve de la experiencia humana de los padres, que son en cierta medida los primeros representantes de Dios para el hombre. Pero esta experiencia dice también que los padres humanos pueden fallar y que pueden desfigurar la imagen de la paternidad y de la maternidad. Conviene recordar entonces que Dios... trasciende la paternidad y la maternidad humanas, aunque sea su origen y medida. Nadie es padre como Dios (CEC 239).

Es cierto que muchas veces hay que corregir la imagen del Padre despótico y airado, o concebido como una suerte de representante de las estructuras injustas y represivas, armadas de fuerza coactiva, lo que hace que la crítica al sistema suela convertirse en crítica de la religión o en origen de una religión meramente intimista. Pero también es cierto que la imagen de un Padre permisivo, que se asocia a la fragilidad y a la falta de fuerzas de un abuelo, debilita la orientación de la propia vida hacia el Padre, ya que nadie quiere arrojarse en brazos débiles que no puedan sostenerlo. De hecho, fuera del adecuado contexto bíblico, la imagen del Padre muchas veces se tiñe de angustiosa nostalgia porque se asimila al padre terreno, alguien que envejece o se debilita con el tiempo. De hecho no siempre se presenta la paternidad de Dios con la figura del Padre siempre joven, infinitamente fuerte, pleno de vitalidad y fuente permanente de vida. Sabemos que la experiencia de percibir en algún mo-

⁽⁵⁰⁾ P. RICOEUR, *La paternité. Du fantasme au symbole*, en *Le conflict des interprétations*, París 1969, 476.

⁽⁵¹⁾ *Ibid*; cf. también *La metáfora viva*, París 1975, 288ss. 368ss.

mento la fragilidad del padre terreno puede condicionar fuertemente la figura de la paternidad que aplicamos a Dios porque allí se toca el fondo de la psicología humana donde se percibe la paternidad como una suerte de raíz que sostiene la propia existencia. Vale el testimonio de Kierkegaard:

Se me hundió el mundo bajo los pies cuando vi lo débil que era mi padre ⁽⁵²⁾.

Por eso siempre hay que decir que el Padre es piadoso y firme al mismo tiempo:

*Al designar a Dios con el nombre de Padre el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos, que es el **origen primero de todo y autoridad trascendente**, y que es al mismo tiempo **bondad solicitud amorosa para todos sus hijos** (CEC 239).*

Sabemos que si el símbolo materno hace más referencia a la unión íntima, a la fusión inmediata, el símbolo del padre crea más bien distancia y distinción individual ⁽⁵³⁾. La psicología profunda hace notar que el padre «desde el principio resulta ser fuente de institución», lo que se conjuga con «una simbólica de trascendencia ordenada, sabia y justa» ⁽⁵⁴⁾. Además, la prohibición está particularmente ligada al símbolo paterno porque «la instancia del padre es ante todo referencia a la ley de prohibición del incesto, que por lo tanto prevalece sobre todas las reglas concretas que legalizan las relaciones e intercambios entre los sujetos de una comunidad» ⁽⁵⁵⁾. Para el niño que estuvo nueve meses en cálida intimidad con su madre, el varón que hace de padre es un rival, es el que tiene poder para quedarse con su madre y quitarle algo tan hondo y valioso; así, el padre representa el límite, y se desea eliminarlo para poder fusionarse con la vi-

⁽⁵²⁾ Según el testimonio de H. FABER, *Gott in der vaterlosen Gesellschaft*, en *Concilium* 163, Madrid 1981, 319.

⁽⁵³⁾ Cf. R. FERRARA, *El amor de Dios Padre...*, en VARIOS, *El Misterio de la Trinidad* (cit), 151.

⁽⁵⁴⁾ P. RICOEUR, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Méjico 1978, 474ss.

⁽⁵⁵⁾ J. DOR, *El padre y su función en psicoanálisis*, Buenos Aires 1998, 14.

da, el amor, el calor, el placer sin límites ni controles. Sin embargo, subsiste también un deseo inconsciente de profundizar la intimidad y la intensidad de relaciones con el padre, que también se deseaba alcanzar en la infancia⁽⁵⁶⁾, y por lo cual muchas veces se intentó agradarle con una determinada conducta⁽⁵⁷⁾. La purificación de este simbolismo paterno no implica que se lo pueda o se lo deba liberar de toda idea de poder y exigencia ética, elementos inseparables de una sana figura de padre. De hecho, el texto de Hebreos 12, 5-13 armoniza bellamente la paternidad divina con la corrección que todo hijo recibe de su padre.

Sin embargo, como sugiere el Catecismo (CEC 239), este aspecto no puede ser presentado unilateralmente, ya que la paternidad divina, que se *apropia* a la primera Persona, implica también «bondad y solicitud amorosa». Y esta noción de solicitud suele empañarse en la imagen del Padre que tienen los creyentes por causa de una idea errónea del Ser divino, concebido como una trascendencia que es lejanía. Es cierto que los conflictos con el padre terreno o las desilusiones en la relación con Dios pueden provocar como reacción una indiferencia enfermiza ante todo registro de paternidad, lo que hace que existan creyentes fieles a Dios en su vida moral, pero incapaces de percibirlo como Padre cercano y solícito⁽⁵⁸⁾. Pero también es cierto que algunos, por una catequesis deficiente, no han llegado a pensar a Dios como omnipresente con todo lo que esto implica, de modo que no

⁽⁵⁶⁾ «El dolor surge porque nos hemos liberado del origen, y porque anhelamos con tanta fuerza volver a él que nos duele el alma»: S. SPIELREIN, cita del artículo *Sabina Spielrein*, en *Viva*, Buenos Aires 11/10/1998, 160.

⁽⁵⁷⁾ J. DOR, *El padre* (cit), 32: «Freud señala en distintas ocasiones la naturaleza de los sentimientos contradictorios... que él especificará bajo la acepción de complejo paterno. El amor y el odio movilizados frente al déspota resuenan de nuevo en el momento de la comida carnalística». Por esta «comida» podemos hablar de un padre exigente que permanece internalizado, ocasionando permanentes remordimientos y autoreproches.

⁽⁵⁸⁾ S. FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, París 1973, 12: «Existe una forma de defensa orgánica y eficaz consistente en que el yo rechaza la interpretación insoportable al mismo tiempo que su afecto, y se conduce como si la representación no hubiese llegado nunca al yo».

pueden pensar que Dios esté atento a las súplicas de todos con plena presencia en cada uno. Así se proyecta en él la imagen del padre de muchos hijos que no es capaz de estar atento permanentemente a todos, y hasta confunde los nombres de sus hijos. Conviene recordar entonces que Dios Padre es Acto puro de ser, liberado de los límites del tiempo y del lugar. Es un puro ahora y aquí en todas partes, de modo que puede estar totalmente atento con la mente y el afecto a todos al mismo tiempo, y a cada uno en particular, porque su inteligencia y su afecto son infinitos e inagotables, pero no lejanos, sino plenamente presentes en toda criatura y peculiarmente en el hombre creado a su imagen y llamado a la intimidad con él:

*Si el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de él fuese sólo general y no **particular**, entonces ese conocimiento no sería perfecto y así tampoco sería perfecto su ser divino⁽⁵⁹⁾.*

Es necesario que todo agente esté unido a aquello en lo cual inmediatamente obra, tocándolo con su poder... El ser es lo más íntimo de cada cosa... Por consiguiente es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas... Sea cual fuere el número de los lugares es preciso que esté en todos ellos⁽⁶⁰⁾.

Esto puede valorarse aun cuando él permita las angustias del hombre, ya que el hecho de saber que no puede ignorar esas angustias hace que sepamos con certeza que de ese dolor él podrá sacar algo valioso e importante para la propia vida. Invocando su gracia y meditando el Salmo 139 podemos llegar a vivir con paz y gozo que de este Padre solícito no podemos escapar.

Es cierto que la aceptación acabada y feliz de esta dependencia sólo se alcanzará cuando podamos «contemplar con los ojos adornados de luz sobrenatural al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las divinas Personas y ser bienaventurados por gozo muy semejante al que hace bienaventurada a la

⁽⁵⁹⁾ ST, I, 14, 6.

⁽⁶⁰⁾ ST, I, 8, 1.4.

santísima e individua Trinidad» (61). Sin embargo, «esta maravillosa unión que se llama inhabitación, sólo por su condición y estado difiere de aquella por la que Dios abraza a los bienaventurados beatificándolos» (62).

ABSTRACT

Possiamo dire che procediamo dalla prima Persona come da una fonte feconda. Ecco il linguaggio che potrebbe chiamarsi appropriazione esclusiva, che ha un certo valore anche se non possiede ancora la ricchezza della teologia delle missioni invisibili. Questo linguaggio delle missioni esprime quello che accade nell'esperienza della grazia attraverso l'amore e la sapienza, doni che si riferiscono allo Spirito e al Figlio «ut ad terminum». Ma quando ci avviciniamo a questa teologia, sulla scia di Gardeil, Nicolas e altri tomisti, avvertiamo che i teologi hanno detto poco sul rapporto con la prima Persona. Possiamo dire almeno che negli stessi doni che ci legano al Figlio e allo Spirito si fa l'esperienza del Padre come ultima fonte che attira e grida «Vieni!». E così si conferma la validità della appropriazione esclusiva, che ora diventa l'espressione di un rapporto spirituale proprio e diverso con la prima Persona. Ma quando gli uomini, persino i santi, cercano di esprimere questa esperienza interiore, questo legame mistico con la prima Persona, usano un linguaggio che non sempre ci regala delle immagini adeguate, e alle volte complica il rapporto dei fedeli con Dio. Infatti, anche quando diciamo che il Padre ci attira come fonte ultima di vita, bisogna chiarire che questo non significa un ritorno alle origini. E finalmente ci rende attenti alle pericolose idee sia di un Padre debole come di un Padre lontano.

(61) PIO XII, *Mystici corporis* (Dz 2290).

(62) Ibid. Cita de LEÓN XIII, *Divinum Illud* (AAS 29, 653).