

Conocimiento mediato y analógico de Dios

1. Ya se dijo en otro lugar que no podemos ver directamente a Dios. De ello se tratará más detenidamente en el Tratado sobre el cielo. Tampoco en el estado de visión mística de Dios será contemplada directamente la esencia de Dios, como se expondrá en el mismo Tratado. En ese estado se percibirá más bien la actividad de Dios, que está presente en el yo del místico de una manera especial (véase Stanislaus Grunewald, *Die franziskanische Mystik*, 1932). Pero al ser esa actividad percibida directamente, sin la ayuda de conclusiones lógicas, y reconocida como obra de Dios, el místico tiene la impresión de que contempla directamente a Dios igual que en las percepciones de los sentidos tenemos la impresión de que vemos directamente los objetos, mientras que en realidad los percibimos por medio de una imagen. Ahora bien: a pesar de que el hombre no pueda ver directamente la esencia de Dios mientras dure el tiempo de la peregrinación, es cierto que podemos tener una vivencia directa de esa esencia. Esto es por lo menos lo que enseña San Buenaventura. Según él, en la vivencia mística experimentamos directamente a Dios, bien que no le veamos directamente.

El siguiente párrafo de Santa Teresa de Ávila expone que la conciencia de unión con Dios puede alcanzar un elevadísimo grado de intensidad, sin convertirse por eso en visión de Dios:

«Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma siente. Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender: ¡cuánto más decir! Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), que hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo». Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, así se pierde la memoria, como si nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que leía no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Así que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto.

Acaeciome a mí una ignorancia al principio que no sabía que estaba Dios en todas las cosas; y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí, no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia.»

2. Si no podemos ver a Dios directamente, entonces el conocimiento que de Él tenemos tiene que verificarse mediante realidades que no son Él mismo; es decir, por medio de cosas no divinas. Efectivamente, nosotros obtenemos todo nuestro conocimiento de Dios haciendo rodeos a través de las criaturas, ya sea que lleguemos hasta Él a través de las cosas, o bien a través de los hombres (como seres particulares o como colectividades: razas, pueblos, estados) o bien sea a través de la Historia, en la cual el hombre da forma a la Naturaleza en una actitud responsable y libre.

3. *Es doctrina teológica común la afirmación de que nuestro conocimiento de Dios, tanto el natural como el sobrenatural, es analógico y mediato.*

La Sagrada Escritura habla del conocimiento de Dios verificado mediante comparaciones (*Sap.* 13, 5; *Rom.* 1, 20). San Pablo escribe en la primera epístola a los de Corinto: «La caridad jamás decae. Que si profecías, se desvanecerán; que si lenguas, cesarán; que si ciencia, se desvanecerá. Porque parcialmente conocemos y

parcialmente profetizamos, mas cuando viniera lo integral, lo parcial se desvanecerá. Cuando era yo niño, hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como niño; cuando me he hecho hombre me he despojado de las niñerías. Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entoces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente al modo que yo mismo fui conocido» (*I Cor.* 13, 8-12).

Según este pasaje, el hombre ve a Dios durante el tiempo de la peregrinación a través de las cosas terrenas que le sirven como de transparente. La vida terrena es una peregrinación en la fe, distinguiéndose esencialmente de la vida futura, la cual es un estado de visión. En la segunda Epístola a los de Corinto escribe San Pablo:

«Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien, sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida. Y quien nos dispuso para esto mismo es Dios, el cual nos dió las arras del Espíritu. Confiados, pues, osadamente en todo tiempo y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo andamos ausentes lejos del Señor—como quiera que por fe caminamos, no por vista—confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados con el Señor» (*II Cor.* 5, 4-8).

Según estos textos de la Escritura, la nota de analogía corresponde tanto al conocimiento natural como al sobrenatural; es decir, tanto al conocimiento fundado en la Revelación operante como al fundado en la Revelación verbal. Tienen carácter analógico tanto los esfuerzos filosóficos mediante los cuales tratamos de conocer a Dios, como el conocimiento mediante el cual el creyente percibe al Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural.

4. Cuando afirmamos que nuestro conocimiento de Dios es analógico, queremos decir con ello que no se verifica mediante una imagen cognoscitiva de Dios mismo, sino por medio de la imagen de cosas que son semejantes a Dios y al mismo tiempo se distinguen de Él. Las criaturas proceden de Dios, el cual es su causa eficiente y ejemplar, y por eso podemos obtener un conocimiento de Dios por medio de ellas. Cada una de las criaturas es expresión de un pensamiento divino, del mismo modo que la obra de arte es expresión de la vida interna del artista. (Véase el Tratado sobre la Creación.) Sobre todo, con respecto al hombre, afirma la Sagrada Escritura que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Pero al valorar esta comparación no se debe olvidar que la vida interna

divina no se refleja en el mundo de modo similar a como la vida interna del artista se refleja en sus obras de arte. El artista se realiza a sí mismo en su obra. Dios, por el contrario, queda con su vida interna fuera del ámbito de su obra. Más aún, es preciso observar que la obra divina es con respecto a su Autor más bien desemejante que semejante, debiéndose esto al hecho de que Dios es esencialmente diferente de su obra (San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno). Entre Dios y las criaturas media una semejanza desemejante y una desemejante semejanza. Precisamente cuando Dios crea una criatura que se le parece, queda grabada en ella al mismo tiempo una desemejanza esencial. La semejanza y la desemejanza no van paralelas la una a la otra. Antes al contrario, se compenetran mutuamente, predominando siempre el aspecto de desemejanza. Por eso todos nuestros conceptos y enunciados relativos a Dios tienen un sentido parecido al que presentan cuando los predicamos de las criaturas, pero no se pueden afirmar de Dios en sentido unívoco.

Según el parecer de Santo Tomás de Aquino, no podemos obtener (abstraer) conceptos unívocos de la realidad divina y de la no divina: «Lo que se afirma en común de Dios y de los demás seres, no se afirma en sentido equívoco ni en sentido unívoco, sino en sentido análogo» (*Contra gentiles*, IV, 14, según J. Pieper, *Das Auge des Adlers*, 1947, 22). «Dios comunica a las cosas todas las perfecciones que éstas poseen; por eso se parece a todo y al mismo tiempo es distinto de todo» (*Contra gentiles*, I, 29).

Juan Duns Escoto (muerto en 1308)—el gran crítico medieval de Santo Tomás de Aquino, teólogo franciscano inglés—mantiene una opinión diferente. Según él podemos hablar del Ser divino y humano por medio de conceptos unívocos. Es preciso observar, no obstante, que Duns Escoto afirma con insistencia que el ser representado por un concepto unívoco no se halla realizado en Dios de la misma manera que en el hombre. Debido a esto, la teoría escotista se diferencia con claridad y distinción de cualquier forma de panteísmo. Escoto creyó deber enseñar la existencia de la univocidad para que nuestro conocimiento de Dios no llegase a convertirse en agnosticismo.

Según la opinión correcta de Santo Tomás, fundada en el pensamiento de los Santos Padres, en nuestros conceptos no podemos prescindir (abstraer) tan radicalmente de la realidad que ésta—ya

se trate de la divina o de la humana—no sea pensada de alguna manera en los conceptos respectivos. Como quiera que sea, se trata aquí de un problema filosófico y no de un problema teológico. La diferencia entre Santo Tomás y Duns Escoto se refiere al orden epistemológico y no al metafísico-teológico. En todo caso, no se refiere a la fe misma, sino a su exposición.

5. Como quiera que entre Dios y la criatura median relaciones de semejanza-desemejanza, en el ser de las criaturas podemos conocer de un modo análogo el ser de Dios. La Teología (el Pseudo-Dionisio vivió a fines del siglo IV y comienzos del siglo V) ha descubierto para ello un camino triple: el camino de la negación (*via negationis*), el camino de la afirmación (*via affirmationis*) y el camino de la eminencia (*via eminentiae*).

a) En el procedimiento afirmativo atribuimos a Dios de manera análoga todas las perfecciones de la criatura. Al proceder de esta manera podemos afirmar formalmente de Dios todas las perfecciones que en su contenido esencial no implican necesariamente una imperfección de criatura según el ser formal divino. Por ejemplo, afirmamos de Dios la sabiduría y la justicia según su contenido esencial (es decir, según su ser formal, no perdiendo nunca de vista que la sabiduría y la justicia se encuentran realizados en Dios y en el hombre de un modo semejante-desemejante. Por el contrario, las perfecciones de las criaturas que implican esencialmente la nota característica constituída por la vecindad de todo lo creado con la nada, por ejemplo, la corporeidad, no se las podemos atribuir a Dios según su propio contenido esencial (formal), sino que las afirmamos de Dios refiriéndonos sólo a su ser radical. Se hallan en Dios solamente por la fuerza causante (virtualmente), en tanto que Dios es su creador.

b) En el procedimiento negativo negamos de Dios todas las deficiencias, como limitación, finitud y contradicción que presentan las perfecciones creadas, por hallarse juntos en las criaturas el ser y la nada.

c) Estas perfecciones propias de las criaturas tienen que ser pensadas con una nota de absolutismo y de diversidad ontológica si se le atribuyen a Dios. Se hallan realizadas en Dios de un modo tan superior, infinitamente elevado como cualitativamente distinto que en las criaturas.

Sobre este procedimiento peculiar de nuestro conocimiento de Dios escribe el Pseudo-Dionisio lo siguiente: «Porque dada la sobreesencia de la Divinidad, la cual sobrepasa las posibilidades de la palabra y las categorías de la inteligencia y de la esencia, debemos dejar que opere a solas el conocimiento sobreesencial, elevando nuestra mirada hacia arriba sólo en tanto y según el rayo de la revelación original se comunica a sí mismo... No puede ser pensado por ninguna actividad pensante el Uno superior a todo pensar, no se puede expresar con palabra alguna la Bondad que trasciende toda manera de hablar, es decir, aquella Unidad que comunica homogeneidad a toda unidad. Aquella Esencia sobreesencial, aquella Inteligencia inaccesible a toda inteligencia y aquella Palabra que ninguna palabra puede expresar, una no-Palabra, un no-Saber, un Ser sin nombre, y todo esto no según el modo de lo que es; es el fundamento del ser de todas las cosas, y no obstante, se puede decir que no es, por ser superior a toda esencia y por ser tal como quisiera manifestarse a sí mismo; propia y sabiamente (*Sobre los nombres divinos*, cap. 1, 1; BKV II, 19 y sigs.). San Juan Damasceno el consumidor de la Teología griega, ha interpretado y expuesto el verdadero sentido de las expresiones «sobreeistente» y «no-existente»: «Siendo la causa de todas las cosas y por contener los conceptos y causas de todo lo que es, recibe denominaciones derivadas de todo lo que existe, aun de cosas contrapuestas, como por ejemplo la luz y las tinieblas, el agua y el fuego. De esta manera nos enseña que no es estas cosas según la esencia de ellas. Porque Dios es sobreesencial e inefable. Por ser causa de todo lo que es recibe nombres derivados de lo causado. Por eso, de entre los nombres de Dios algunos se aplican en sentido negativo, en tanto que designan lo Sobreesencial, por ejemplo, inesencial, atemporal, sin comienzo, invisible; no porque sea inferior a lo que es, o porque le falte algo—pues a Él le pertenece todo lo que es, es la causa de todo lo que existe y constituye el fundamento de todo—, sino porque es infinitamente superior a todos los seres. Otros nombres se predicán de Él en sentido afirmativo, afirmándose de Él en tanto que es la causa de todo lo que existe. Como causa de todo lo que es y de cualquier esencia decimos que es un ser existente y esencia... Más adecuado sería aplicarle denominaciones derivadas de lo sublime y de lo que es más afín a Él. Ahora bien: más elevado y más afín es lo inmaterial que lo material, lo puro más que lo maculado, más lo santo que lo profano, porque lo que hemos nombrado en primer lugar participa en Él de un modo especial. Por eso, con mayor propiedad se dirá que es sol y no tinieblas; día y no noche, vida y no muerte, fuego, aire y calor, cosas que pertenecen a la vida, y no tierra, y sobre todo y de modo especial habrá que decir de Él que es bondad y no maldad, o, lo que es lo mismo, existente más bien que no-existente. Porque la bondad es ser y causa del ser, mientras que la maldad es privación de la bondad o del ser. Tales son las afirmaciones y negaciones Sutilísimas son también las uniones de ambas, por ejemplo, la divinidad sobreesencial, el Dios sobredivino, el principio sin principio. Hay también afirmaciones relativas a Dios las cuales contienen una hiperbólica negación, por ejemplo, la denominación tinieblas. Con ello no se quiere afirmar que Dios sea un ser tenebroso, antes al contrario, se afirma que es superior a la luz por no ser luz» (*Exposición de la fe ortodoxa*, I, 12; BKV, 33-35). Por consiguiente, al afirmar que Dios es la Nada se quiere afirmar con ello que está más allá de nuestro orden del ser y del pensar.

Sobre este procedimiento peculiar de nuestro conocimiento de Dios escribe el Pseudo-Dionisio lo siguiente: «Porque dada la sobreesencia de la Divinidad, la cual sobrepasa las posibilidades de la palabra y las categorías de la inteligencia y de la esencia, debemos dejar que opere a solas el conocimiento sobreesencial, elevando nuestra mirada hacia arriba sólo en tanto y según el rayo de la revelación original se comunica a sí mismo... No puede ser pensado por ninguna actividad pensante el Uno superior a todo pensar, no se puede expresar con palabra alguna la Bondad que trasciende toda manera de hablar, es decir, aquella Unidad que comunica homogeneidad a toda unidad. Aquella Esencia sobreesencial, aquella Inteligencia inaccesible a toda inteligencia y aquella Palabra que ninguna palabra puede expresar, una no-Palabra, un no-Saber, un Ser sin nombre, y todo esto no según el modo de lo que es; es el fundamento del ser de todas las cosas, y no obstante, se puede decir que no es, por ser superior a toda esencia y por ser tal como quisiera manifestarse a sí mismo; propia y sabiamente (*Sobre los nombres divinos*, cap. 1, 1; BKV II, 19 y sigs.). San Juan Damasceno el consumidor de la Teología griega, ha interpretado y expuesto el verdadero sentido de las expresiones «sobreeistente» y «no-existente»: «Siendo la causa de todas las cosas y por contener los conceptos y causas de todo lo que es, recibe denominaciones derivadas de todo lo que existe, aun de cosas contrapuestas, como por ejemplo la luz y las tinieblas, el agua y el fuego. De esta manera nos enseña que no es estas cosas según la esencia de ellas. Porque Dios es sobreesencial e inefable. Por ser causa de todo lo que es recibe nombres derivados de lo causado. Por eso, de entre los nombres de Dios algunos se aplican en sentido negativo, en tanto que designan lo Sobreesencial, por ejemplo, inesencial, atemporal, sin comienzo, invisible; no porque sea inferior a lo que es, o porque le falte algo—pues a Él le pertenece todo lo que es, es la causa de todo lo que existe y constituye el fundamento de todo—, sino porque es infinitamente superior a todos los seres. Otros nombres se predicán de Él en sentido afirmativo, afirmándose de Él en tanto que es la causa de todo lo que existe. Como causa de todo lo que es y de cualquier esencia decimos que es un ser existente y esencia... Más adecuado sería aplicarle denominaciones derivadas de lo sublime y de lo que es más afín a Él. Ahora bien: más elevado y más afín es lo inmaterial que lo material, lo puro más que lo maculado, más lo santo que lo profano, porque lo que hemos nombrado en primer lugar participa en Él de un modo especial. Por eso, con mayor propiedad se dirá que es sol y no tinieblas; día y no noche, vida y no muerte, fuego, aire y calor, cosas que pertenecen a la vida, y no tierra, y sobre todo y de modo especial habrá que decir de Él que es bondad y no maldad, o, lo que es lo mismo, existente más bien que no-existente. Porque la bondad es ser y causa del ser, mientras que la maldad es privación de la bondad o del ser. Tales son las afirmaciones y negaciones Sutilísimas son también las uniones de ambas, por ejemplo, la divinidad sobreesencial, el Dios sobredivino, el principio sin principio. Hay también afirmaciones relativas a Dios las cuales contienen una hiperbólica negación, por ejemplo, la denominación tinieblas. Con ello no se quiere afirmar que Dios sea un ser tenebroso, antes al contrario, se afirma que es superior a la luz por no ser luz» (*Exposición de la fe ortodoxa*, I, 12; BKV, 33-35). Por consiguiente, al afirmar que Dios es la Nada se quiere afirmar con ello que está más allá de nuestro orden del ser y del pensar.

6. La Revelación sobrenatural garantiza y explica más detalladamente la analogía que media entre Dios y el mundo en el orden natural. En la fe obtenemos la certidumbre de que el mundo es semejante a Dios de un modo desemejante, y al mismo tiempo nos informa la fe de qué modo el mundo es semejante a Dios. Por consiguiente, la doctrina de la analogía entre Dios y el mundo no es sólo una afirmación metafísica, sino que pertenece también al orden estrictamente teológico.

7. Por tener que servirse de ideas humanas y del lenguaje del hombre, la Revelación sobrenatural ha de ser esencialmente analógica en todos sus enunciados; es decir, ha de ser comprendida teniendo siempre en cuenta la relación de semejanza-desemejanza que media entre la criatura y el Creador. Así, por ejemplo, cuando Cristo nos enseña que Dios es nuestro Padre sabemos que entre Dios y nosotros media una relación parecida a la que hay dentro de una familia entre el padre y sus hijos.

En el testimonio de la automanifestación de Dios, la Sagrada Escritura, se emplea frecuentemente un lenguaje analógico. Más aún: en los enunciados relativos a la actividad reveladora de Dios se sirve con preferencia de imágenes y parábolas; de ahí resultan múltiples antropomorfismos, frecuentes sobre todo en el Antiguo Testamento. Los antropomorfismos no pretenden humanizar a Dios, sino que están destinados a presentarle vivamente.

1. L. Köhler (*Theologie des alten Testaments*, págs. 4-6) explica del siguiente modo los antropomorfismos del AT: 1. En todas las páginas del Antiguo Testamento se habla de Dios como si fuera un ser humano, no sólo por alusión y ocasionalmente; detalladamente, sin reservas y con toda claridad encontramos en esas páginas una concepción antropomórfica de Dios. Dios habla (*Gén.* 1, 3), dirige la palabra (*Lev.* 4, 1) y llama (*Lev.* 1, 1). Dios oye (*Éx.* 16, 12), ve (*Gén.* 6, 12), huele (*I Reg.* 26, 19), se ríe (*Ps.* 2, 4) y silba (*Is.* 7, 18). Tiene ojos (*Am.* 9, 4) con los cuales mira a los pecadores; manos por medio de las cuales les agarra (*Am.* 9, 2); una mano que pone encima de los falsos profetas (*Ez.* 13, 9), dedos por medio de los cuales escribe las tablas de la Ley (*Deut.*, 9, 10), un brazo que extiende poderosamente (*Ier.* 27, 5) y que pone al descubierto ante los pueblos para ejecutar sus obras (*Is.* 52, 10); oídos (*Is.* 22, 14), pies bajo cuya pisada las nubes se convierten en polvareda (*Nah.* 1, 3), y a los cuales no les falta escabel (*Is.* 66, 1), una boca por medio de la cual instruye a los pueblos (*Ier.* 9, 11), labios airados, y una lengua que es como fuego devorador (*Ier.* 30, 27), una cabeza a la cual no le falta la defensa (*Ps.* 60, 9), un semblante que se muestra resplandeciente a los piadosos (*Núm.* 6, 25) y que oculta para que se estremezcan las criaturas (*Ps.* 104, 29), espaldas que Moisés

puede ver (Éx. 33, 23). Su corazón se conmueve y sus entrañas arden (Os. 11, 8). Sus sentimientos y pasiones, lo mismo que los miembros, se parecen a los de los hombres. Junto a los antropomorfismos propiamente tales aparecen los antropopatismos. Dios siente placer (*Ier.* 9, 23), alegría (*Is.* 9, 23), placer y alegría que llegan hasta el júbilo (*Is.* 60, 10). Pero también Dios reprende (*Is.* 17, 13), odia (*Deut.* 12, 31), rechaza (*Ier.* 14, 19) y detesta (*Ps.* 106, 40) y siente asco (*Lev.* 20, 23). Se enfada (*Ier.* 7, 18) y puede estar celoso, siendo esto uno de los rasgos característicos de su esencia. El exclusivismo es la esencia de los sentimientos del Dios del Antiguo Testamento, mientras que los dioses de un panteón tienen que tolerar que sus adoradores invoquen también a otro Dios. «Yo soy un Dios celoso» (Éx. 20, 5; *Deut.* 5, 9). Esta palabra no se halla en un lugar cualquiera, sino en el decálogo, en un lugar importante, presente en todas las partes de la Antigua Alianza. Mientras que los celos son el sentimiento persistente que se manifiesta hacia afuera, en su interior se agita un oleaje de sentimientos distintos. Puede arrepentirse de lo que se ha propuesto (*Gén.* 6, 6; *Ion.* 3, 10). En Dios hay explosiones de ira; se encoleriza contra los rebeldes (*II Sam.* 24, 1) y humeantes se levantan su ira y su voluntad celosa contra los impenitentes (*Deut.* 29, 19). Las cosas pueden convertirse para él en un peso, hasta el punto de estar cansado de tolerarlas (*Is.* 1, 14). También la actividad y el comportamiento de Dios se describen por medio de atrevidos antropomorfismos. Pisa como un lagarero a los pueblos, de modo que su vestido queda salpicado de arriba a abajo (*Is.* 63, 1-6). Va a caballo sobre el cielo (*Deut.* 33, 26). Irrumpe en Seir y camina con paso potente a través de los campos de Edom (*Iud.* 5, 4). Sale de su templo y camina por las alturas de la tierra (*Mich.* 1, 3). Desciende del cielo para contemplar la torre de Babel (*Gén.* 11, 5). En las horas de la brisa vespertina se pasea por su jardín (*Gén.* 3, 8). Lo mismo que un héroe de Homero se burla de sus enemigos (*Ps.* 2, 4; 59, 9). Judá es un arco que arma y pone a Efraín en él para que sirva de flecha (*Zac.* 9, 13). Porque Dios es un guerrero (Éx. 15, 3), un héroe batallador (*Ps.* 24, 8). Se tratará de imágenes momentáneas cuando el profeta Oseas le compara con una polilla y con un carcoma (5, 12), con un león y con un cachorro de león (5, 14), con un león que brama (11, 10), con una pantera que está al acecho junto al camino (13, 7), con el rocío que fructifica los campos (14, 6); pero no puede decirse lo mismo de la mayor parte de los antropomorfismos a que aquí hemos hecho alusión, sin agotarlos. No son ocurrencias momentáneas, sino doctrina vetusta, continuamente empleada y, por consiguiente, muy significativa.

2. Todavía no se ha escrito una historia de los antropomorfismos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista teológico carecería de importancia, ya que presenta pocas oscilaciones la extensión de los antropomorfismos en partes y tiempos particulares del AT. Sin duda alguna, la principal consiste en que el elohista sustituye por una aparición en la noche y en los sueños la aparición visible de Dios que encontramos también en el jehovista (*Gén.* 2, 7; 8, 21, 22; 3, 8; 11, 5, 7; -8, 1 y sigs.). Esto depende de la actitud depurada y teológicamente más ponderada del elohista y no tiene validez, por ejemplo, en lo que concierne a los antropomorfismos relativos a la ira y la pasión de Dios. Por lo demás, los antropomorfismos se encuentran en los Salmos, los cuales, considerados en conjunto y en su forma definitiva, son bastante tardíos, así como también en los últimos pro-

fetas; tanto allí como aquí, en número más bien creciente. La razón de ello puede ser, en parte, el hecho de que los escritores posteriores utilizan modos de expresión tomados de sus antecesores; pero esto prueba también que tales formas no encontraron oposición alguna. En el Antiguo Testamento los antropomorfismos conservan su objetividad plena y no experimentan ninguna clase de espiritualización».

Pero esos antropomorfismos no muestran agrupaciones que pudiesen aludir a tipos en la manera de concebir a Dios. El Antiguo Testamento no muestra aquí el tipo de un Dios sabio, y en otro lugar el tipo de un Dios guerrillero, o ingenioso, o caprichoso, o amigo de los hombres, o terrible. Antes bien, los tipos se mezclan unos con otros indistintamente según la casualidad, la conveniencia del momento. En lugar de una clasificación rígida y sistemática predomina una actitud de vitalidad dinámica y cambiante. Todo se afirma de Dios solo y único. Como consecuencia de ello, resulta una extraordinaria vitalidad de la concepción.

3. Este punto pone de manifiesto la función de los antropomorfismos. De ninguna manera pretenden rebajar a Dios a un plano parecido al que ocupa el hombre. Las expresiones antropomórficas no humanizan a Dios. Nunca han sido entendidos en este sentido, a no ser en polémicas faltas de objetividad. Al contrario, deben ser considerados como un camino que conduce al hombre hasta Dios. Constituyen una posibilidad de encuentro y diferencias entre el hombre y Dios en el terreno de la voluntad. Ponen de manifiesto la personalidad divina. Se oponen al error que tendiese a considerar a Dios como una idea quieta, indiferente y abstracta, como un principio opuesto al hombre, a manera de muro a la vez mudo y reprimente. Dios es un ser personal, dotado de voluntad intensa, incesantemente activo, siempre dispuesto a comunicarse, el cual reacciona ante el pecado humano, tiene en cuenta la impenitencia, escucha el gemido de la culpa humana; para decirlo brevemente: Dios es un Dios vivo. El Dios del Antiguo Testamento, al ser presentado bajo la forma de antropomorfismos, está ante el hombre como Dios vivo y personal, se manifiesta al hombre obrando y mediante actos de voluntad, se acerca al hombre y ejerce una gran influencia sobre él. Dios es el Dios vivo.» Véase también W. Eichrodt, *Theologie des AT*, 1933, I, 104-110. Este autor afirma que a la Revelación en la Antigua Alianza le pareció menos peligroso el no exponer con claridad la naturaleza espiritual de Dios que el no manifestar con toda claridad su modo personal de obrar y comportarse, y continúa afirmando lo siguiente: «Al estudiar la historia de las religiones llegamos a presentir por qué no se ha podido hablar de la espiritualidad de Dios en el plano constituido por el Antiguo Testamento. Siempre que encontramos ese concepto doctrinalmente elaborado, descubrimos también que se hallan en peligro la espontaneidad religiosa y la vida de comunidad con Dios. La religión se convierte en un deísmo abstracto, o en filosofía moral, o incurre en especulaciones panteístas, o trata de satisfacer las aspiraciones religiosas por medio de una mística sentimental. Sólo la fe cristiana puede mantener vivo el conocimiento de la espiritualidad de Dios sin causar detrimento a la espontaneidad religiosa, debiéndose esto al hecho de que en esa fe el centro lo constituye la persona de Jesús, disponiendo con ello de un testimonio del Dios personal que excluye toda clase de falsas interpretaciones.» El autor alude luego a los importantes aspectos que excluyen una verdadera hominización de Dios.

II. En la Nueva Alianza no solamente se habla de Dios con expresiones antropomórficas. En ella el Hijo de Dios aparece bajo forma corporal. En el hombre que es Jesucristo, el Yo divino se realiza dentro de la Historia humana: Cristo es el Dios que ha aparecido en este mundo. Sus obras son, por lo tanto, obras de Dios. Su palabra es la palabra del Yo divino. Su mano es la mano de Dios. Al verle, vemos en Él a Dios bajo la forma de hombre. De la revelación de Dios en Cristo es preciso, sobre todo, decir que se verifica por medio de una imagen. Las enseñanzas de Cristo toman parte en este modo de ser de la Revelación de Dios: se sirven de imágenes y parábolas. Su palabra, pues, manifiesta que Él mismo es una imagen de Dios.

8. Por consiguiente, el modo de expresarse de la Sagrada Escritura cuando ésta habla de Dios ha de servir de modelo no sólo para el lenguaje de la piedad religiosa, sino también para la ciencia teológica. Ésta deberá esforzarse por exponer mediante conceptos claros el contenido de las imágenes y metáforas, de modo que no debe prescindir nunca de los conceptos; pero si no quiere negarse a sí misma, no puede desligarse completamente del modo de expresarse de la Revelación al emplear el lenguaje conceptual y su conceptualidad no debe apartarse demasiado del lenguaje de la Revelación y de la realidad por ella manifestada, si no quiere exponerse al peligro de incurrir en un nominalismo vacío, ahogando la fuerza viva de la Revelación con un tejido de puras abstracciones. Los conceptos son necesarios y se hallan plenamente justificados si es que en realidad sólo sirven para explicar las imágenes y metáforas. No son las metáforas las que están al servicio de los conceptos, sino al contrario: los conceptos están, sobre todo, al servicio de la imagen viva de Dios, es decir, del Cristo histórico. Un orden diferente convertiría la Revelación histórica en una Metafísica intemporal. Al invertir el orden de que acabamos de hablar, surgiría el peligro de convertir la Teología en una Ontología sobrenatural. (Véase el § 2.)

9. Al seguir nuestro conocimiento sobre Dios, el rodeo a través de lo terreno dispondrá de tantas más posibilidades cuanto mejor conozcamos la Naturaleza, el Hombre y la Historia. Todos los objetos y acontecimientos naturales, todos los sucesos históricos, todas las peculiaridades humanas (edad, sexo, disposiciones), todas

las formas de colectividad humana con sus diferentes grados, todas formas de cultura (Ciencia, Pedagogía, Arte, Derecho, Economía, Técnica) son continuas y siempre nuevas manifestaciones de Dios, para quien, según el testimonio de la Revelación, lo contempla todo con ojos espirituales, purificados e iluminados por la Fe. Sólo cuando haya terminado el tiempo de la Historia, llegaremos a poseer la manifestación total de Dios implicada en la Creación, así como la total comprensión de la Revelación misericordiosa que permanece invariable en lo que concierne a su contenido esencial objetivo. Según Hegel, Dios—el Espíritu absoluto—llega a alcanzar su autoconsciencia total, es decir, su plenitud divina, sólo en el ocaso de la Historia, ya que según el filósofo el desarrollo histórico es una autoelevación de Dios, que llega hasta el supremo grado de su vida sólo en la suprema evolución del Estado. Según la Revelación cristiana, es la Humanidad la que llega—al fin de la Historia—hasta la máxima conciencia de Dios posible en el más acá, hasta el total conocimiento de Dios de que es capaz el hombre situado en la Historia, puesto que la evolución de la Naturaleza y de la Historia comporta una creciente manifestación de Dios que se va superando cada vez más, o bien un continuo avance de la Iglesia—Pueblo de Dios al que le ha sido encomendada la Revelación divina—en la comprensión de la automanifestación divina. (Cfr. el § 8 y Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk J. Newtons*, 1945.)

10. Como todos nuestros conceptos e ideas acerca de Dios, debido a su contenido estrictamente circunscrito y, por consiguiente, limitado, sólo representan *una* perfección divina y la representan de manera análoga: nos muestran sólo y siempre a Dios bajo un solo aspecto; podemos esforzarnos por representar la esencia, incomprensible, de Dios bajo *numerosas y siempre nuevas ideas y conceptos análogos*. Todos ellos no nos ofrecen más que vistas parciales y análogas de Dios. Por numerosos que sean los conceptos y representaciones de Dios que logremos formar, nunca llegaremos a obtener una visión total de Dios. La función de la Teología consiste en reunir y sintetizar las numerosas vistas parciales de Dios.

11. El carácter relativo de nuestro conocimiento de Dios, fundado en la relación de semejanza-desemejanza que media entre Dios y el mundo, preserva a ese nuestro conocimiento—tanto natu-

TEOLOGIA DOGMÁTICA

ral como sobrenatural—de los peligros de la *humanización* (antropomorfismo) y del *escepticismo*. Del mismo modo, nuestra creencia en Dios se halla en el terreno situado entre el *simbolismo* puro, según el cual nosotros no sabremos nada de Dios y sólo podremos aludir a él por medio de un modo de signo (representado por Sabatier, un teólogo modernista, y de otra manera por el filósofo existencialista Karl Jaspers, según el cual el mundo es un signo cifrado de la Trascendencia), y el panteísmo, según el cual nuestros enunciados relativos a Dios tienen el mismo valor que los que se refieren al Mundo, ya que el Mundo es una aparición o la autorrealización de Dios.