

El término πρόσωπον en el encuentro entre fe y razón

Enrique Martínez

El presente trabajo se ocupa del significado del término πρόσωπον en la Sagrada Escritura. No pretende, sin embargo, realizar aportaciones filológicas, habiéndose ya publicado estudios exhaustivos pertenecientes a la exégesis escriturística.¹ Por el contrario, la intención específica de este escrito consiste en enmarcar el significado de dicho término en el contexto del encuentro entre fe y razón.

Al referirnos al “encuentro entre fe y razón” queremos señalar directamente el acontecido en la historia, con ánimo de facilitar después una mejor comprensión de la relación que en sí misma se da entre ambos modos de conocimiento. Ciertamente es que dicho encuentro —o, en opinión de algunos, desencuentro—, ha suscitado reacciones diversas y enfrentadas: el rechazo fideísta a la razón, sintetizado en el “creo porque es absurdo” atribuido a Tertuliano; la subordinación gnóstica de la fe a la razón; la negación de un estatuto científico para la Teología; la acusación de oscurantismo dirigida a un saber fundado en la fe; la afirmación de la complementariedad entre ambas, pudiendo entonces la razón servir a una fe que busca entender, etc. Pero en cualquier caso, sea cual sea el juicio que se haga de dicho encuentro, su importancia histórica es innegable. Baste como muestra el interés suscitado por el debate en torno a esta cuestión entre Joseph Ratzinger y Jürgen

1. Véanse, entre otras, las relaciones bibliográficas que aparecen en: E. LOHSE, πρόσωπον, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XI, Paideia, Brescia, 1977, cols. 405-406; A. MICHEL, “Hypostase”, en A. VACANT – E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VII-1, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1922, cols. 436-437; M. NEDONCELLE, “Prosopon et persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique” en *Revue des sciences religieuses* (22) 1948, 279-299.

Habermas: “Fe y saber –afirma el segundo desde su perspectiva agnóstica– pertenecen con sus tradiciones basadas en Jerusalén y Atenas a la historia de la génesis de la razón secular, en cuyo medio hoy los hijos e hijas de la modernidad se aclaran sobre sí mismos y su puesto en el mundo”.²

Un capítulo privilegiado de este encuentro es, sin duda alguna, el acontecido entre el pensamiento griego y la Revelación cristiana. Dios se manifestó primero a Israel, el pueblo que Él mismo se escogió, y no a los griegos. Pero la palabra revelada acabó alcanzando también a los gentiles. Y no por azar, como muestra Benedicto XVI en su lección magistral en la Universidad de Ratisbona:

El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de San Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que, en sueños, vio un macedonio y escuchó su súplica: ¡*Ven a Macedonia y ayúdanos!* (Cf. Hch 16, 6-10), puede ser interpretada como una “condensación” de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega.³

En esta audaz intervención el actual Pontífice afirma que el encuentro se debió a una “necesidad intrínseca”. No es el momento ahora de profundizar en esta cuestión, para lo que remito a la encíclica *Fides et Ratio* en donde se trata del *credo ut intelligam* y del *intelligo ut credam*. Pero sí conviene preguntarse qué les sucede a los conceptos filosóficos cuando se encuentran con la palabra revelada. En ocasiones se comparó el saber fundado en la fe con el vino, y el derivado del

2. “Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft, in deren Medium sich heute die Söhne und Töchter der Moderne über sich und ihre Stellung in der Welt verständige” (J. HABERMAS, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, en *Neue Zürcher Zeitung*, 10 de febrero de 2007).

3. “Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (*Apg* 16, 6 – 10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden” (BENEDICTO XVI, “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen”, discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006).

ejercicio de la razón con el agua, advirtiéndose del peligro de que la virtud del vino se corrompa al mezclarse con el agua. A esto respondió Santo Tomás de Aquino usando la misma imagen, pero desde otra perspectiva: “Aquellos que usan fuentes filosóficas en la Sagrada Doctrina como obsequio de la fe, no mezclan agua con vino, sino que convierten el agua en vino.”⁴

Esta respuesta es del todo congruente con aquel principio del mismo Aquinate: “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”.⁵ Partiendo de esta premisa es posible afirmar que muchos conceptos del pensamiento griego asumieron en su encuentro con la fe cristiana un significado nuevo; no perdiendo, ciertamente, su anterior significación, mas ampliando notablemente su horizonte. Así sucedió, por ejemplo, cuando el evangelista San Juan usó el término “*λόγος*” para designar al Hijo de Dios que se hace carne. Algunas otras verdades de razón renovadas a la luz de la Escritura son las que enumera Francisco Canals: “Dios, Ser subsistente; Dios viviente; la perfección y bondad en las criaturas, participación del bien divino; el hombre, imagen de Dios; la revelación del Señor como el Dios Uno; la persona, único ente amado por sí mismo en el universo”.⁶

Este fecundo encuentro en el que los conceptos griegos proporcionaban a los creyentes un eficaz instrumento conceptual, al tiempo que se elevaban al expresar verdades reveladas, comenzó con la traducción al griego del Antiguo Testamento. Nuevamente la lección en Ratisbona nos presenta este acontecimiento:

De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía interiormente al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que

4. “Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum” (TOMAS DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q.2, a. 3, ad 5).

5. “Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8 ad 2).

6. F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual*, Scire, Barcelona, 2004, 103.

después se dio especialmente en la tardía literatura sapiencial. Hoy nosotros sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría –la Biblia de los “Setenta”–, es más que una simple traducción del texto hebreo (que hay que evaluar quizá de manera poco positiva): es de por sí un testimonio textual, y un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón.⁷

¿Fue el concepto “persona” uno de los protagonistas de este encuentro? Lo hemos visto incluido en la relación del Prof. Canals. Debemos, entonces, acudir a la Sagrada Escritura para estudiar si por medio de ella, y con anterioridad a las fecundas controversias teológicas trinitarias y cristológicas, se obró una renovación de dicho concepto.

II. Apepciones de πρόσωπον en la Sagrada Escritura

El término que nos ayudará a tratar de dar respuesta a esta cuestión no es otro que el de πρόσωπον. Veamos por qué. Coinciden todos los que han investigado este término en que su significación originaria es la de *rostro*, la cual ha perdurado en el tiempo llegando incluso a la lengua griega actual.⁸ Se identifica claramente ya en Homero (s. VIII a.C.) y en los primeros trágicos, principalmente para referirse al

7. “So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten, dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat. Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann. geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft” (BENEDICTO XVI, “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen”).

8. Cf. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éds. Klincksiek, Paris, 1984, vol. II, 942.

rostro humano, así como para el de los dioses, mas sólo excepcionalmente para el hocico de los animales. De esta raíz han ido derivándose diversas acepciones, en primer lugar las de *fachada* y *aspecto*, claramente vinculadas a la de *rostro*. También se quiere significar en ocasiones por medio de la locución *κατά πρόσωπον* la idea de *presencia*, lo que resulta del hecho de estar ante el rostro de otro, ante su mirada. Más adelante aparece en Demóstenes (s. IV a.C.) y los cómicos áticos el significado de *máscara*, que puede considerarse un segundo rostro. En Filodemo el Filósofo (s. I a.C.) la máscara pasa a denotar el *personaje* de la obra de teatro y también el *carácter*. Y si bien en Polibio (s. II a.C.) se localiza un texto en el que *πρόσωπον* puede traducirse por *individuo o persona humana*, sólo con posterioridad es asumido dicho significado. Una última acepción es la de *sujeto de derechos*, que se incorpora muy tardíamente por influencia del término latino “persona”.⁹

Consideremos ahora la presencia de este abanico de significados del término *πρόσωπον* propios del griego profano en la Sagrada Escritura.¹⁰ El término aparece en más de 850 ocasiones en la Biblia de los LXX, y es incorporado con uso del todo normalizado en los diversos escritos del Nuevo Testamento. A pesar de esta presencia tan prolífica, algunas de las acepciones mencionadas no son usadas en los textos sagrados. Así, no aparecen en ningún momento ni la de *máscara* ni sus derivadas, *personaje* y *carácter*; y tampoco se encuentra la tardía significación referida al *sujeto de derechos*. Veamos, entonces, de qué modo sí se dan las otras acepciones de *πρόσωπον*.

II.1. *Rostro, fachada y aspecto*

Lo más habitual en la Biblia de los LXX es que *πρόσωπον* traduzca el término hebreo *pānīm*. Esta expresión indica aquello que está frente al que mira, ya sea el *rostro*, ya sea la *fachada* o parte anterior de

9. Un resumen del estado de la cuestión sobre el significado profano del término *πρόσωπον* puede verse en el estudio del profesor Miguel Ángel Belmonte “Los antecedentes remotos: *πρόσωπον* en la literatura griega”, presentado también en la Jornada filosófica “Persona: historia y grandeza de un concepto”.

10. Me baso principalmente en los trabajos de Eduard Lohse (cfr. E. LOHSE, *πρόσωπον*, cols. 405-438).

un objeto inanimado, coincidiendo de este modo con el significado primario del término griego. Uno de los muchos lugares que podríamos citar en donde se reconoce el sentido estricto de *rostro* es el pasaje del Génesis en donde se explica que “Jacob observó el *rostro* de Labán y vio que ya no era para con él como hasta entonces” (Gn 31, 2).¹¹ Este mismo significado también lo encontramos en el Nuevo Testamento; así, narrando la Pasión de Cristo, Marcos dice que “algunos se pusieron a escupirle, le cubrían la *cara* y le daban bofetadas” (Mc 14, 65).¹² Por su parte, el sentido derivado de *fachada* lo identificamos en textos como en el que se describe que “un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la *superficie* de la tierra” (Gn 2, 6).¹³ En este mismo sentido el evangelista Lucas se refiere a “los que habitan toda la *faz* de la tierra” (Lc 21, 35).¹⁴

Vinculado a los anteriores se da la connotación del *aspecto* del rostro; de ahí que pregunte el patriarca José a los eunucos que estaban con él en la cárcel: “¿Por qué tenéis hoy mala *cara*?” (Gn 40, 7).¹⁵ Pero también se usa para referirse al *aspecto* de las cosas como cuando leemos en el Evangelio de San Mateo criticar Jesús a los fariseos y saduceos: “¿Con que sabéis discernir el *aspecto* del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!” (Mt 16, 3).¹⁶

En ocasiones, el término πρόσωπον se usa para mencionar el hocico de los animales, aunque en situaciones antropomórficas, como en la visión del profeta Ezequiel: “En cuanto a la forma de sus *caras*, era una *cara* de hombre, y los cuatro tenían *cara* de león a la derecha, los

11. Καὶ εἶδεν Ἰακωβ τὸ πρόσωπον τοῦ Λαβαν, καὶ ἰδοὺ οὐκ ἦν πρὸς αὐτὸν ὡς ἐχθρὸς καὶ τρίτην ἡμέραν. Para las citas de la Sagrada Escritura en castellano usamos preferentemente la versión de la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975), aunque ajustando la traducción allí donde conviniere al sentido más literal del término πρόσωπον.

12. Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον· καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔβαλον.

13. Πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

14. Ὡς παγὶς γὰρ ἐπεισελεύσεται ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.

15. Τί ὄτι τὰ πρόσωπα ὑμῶν σκυθρωπὰ σήμερον.

16. Ὑποκριταί, τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθ.

cuatro tenían *cara* de toro a la izquierda, y los cuatro tenían *cara* de águila” (Ez 1, 10).¹⁷

Del mismo modo, πρόσωπον se predica muy frecuentemente de Dios, trasladándole en sentido metafórico la forma del rostro humano. En la bendición de Dios a Israel leemos: “Ilumine Yahveh su *rostro* sobre ti y te sea propicio; Yahveh te muestre su *rostro* y te conceda la paz” (Nm 6, 25-26).¹⁸ Es digno de destacar que en el Nuevo Testamento el rostro de Dios se manifiesta en el rostro de Cristo; por eso San Pablo compara el rostro radiante pero velado de Moisés, con el rostro de los cristianos y el rostro de Cristo, también radiantes, pero no necesitados de velo: “Con el *rostro* descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor” (2 Co 3, 18),¹⁹ para “irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la *rostro* de Cristo” (2 Co 4, 6).²⁰

II.2. Presencia y favor de alguien

Pero el significado de πρόσωπον va más allá del de *rostro*. También denota la *presencia de alguien*. Aceptación que, no obstante, deriva de la de *rostro*. Estar presente no significa sólo hallarse en tal o cual lugar, sino ante alguien o algo, y eso conlleva tenerlo ante la mirada: “Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada”, afirma Santo Tomás.²¹ Y está claro que la mirada es algo que corresponde al rostro, lo que viene a coincidir con la misma etimología de πρόσωπον: προσ-ωπον, “aquello que está ante los ojos”.²²

17. Καὶ ὁμοίως τῶν προσώπων αὐτῶν· πρόσωπον ἀνθρώπου καὶ πρόσωπον λέοντος ἐκ δεξιῶν τοῖς τέσσαρσιν καὶ πρόσωπον μόσχου ἐξ ἀριστερῶν τοῖς τέσσαρσιν καὶ πρόσωπον ἄετοῦ τοῖς τέσσαρσιν.

18. Ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ ἐλέησαι σε, ἐπάρααι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δόξῃ σοι εἰρήνην.

19. Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.

20. Ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

21. “Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3 in c).

22. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. vol. II, 942.

Para estar en un lugar basta ser una sustancia extensa, pero estar presente requiere un conocimiento, como el que se obtiene mirando algo. Todo conocimiento es una aprehensión o posesión inmaterial de la realidad conocida, luego el que está presente tiene un cierto dominio de lo que se halla ante su mirada. Si seguimos comparando el “estar presente” con el “estar en un lugar” podremos reconocer en éste el predicamento denominado “ubi” o de localización espacial, y en aquél el predicamento “habitus” o de posesión; mas no se trata de la posesión de lo que está contiguo físicamente, sino de lo conocido. Es este conocimiento lo que convierte el *rostro* en *presencia de alguien*. Por el contrario, uno puede estar físicamente en un lugar, pero su falta de atención le lleva a estar *ausente*.

En la Escritura son numerosas las ocasiones en que se usa el término πρόσωπον para designar esta *presencia de alguien*, vinculándola a la mirada. Particularmente se utiliza para referirse a la presencia del rey, que es quien tiene dominio sobre sus súbditos. Por eso cuando el rey David rechaza a su hijo Absalón de su presencia le niega la posibilidad de ver su rostro: “Pero el rey dijo: ‘Que se retire a su casa, que no ha de ver mi *rostro*’. Y Absalón se retiró a su casa sin ver el *rostro* del rey” (2 S 14, 24).²³ Sin embargo, los padres de David fueron llevados “ante el *rostro* del rey de Moab” (1 S 22, 4),²⁴ esto es, ante su presencia; y los funcionarios reales, que son los que pueden estar en su presencia, son “aquellos que ven el *rostro* del rey” (2 R 25, 19).²⁵ Por eso San Pablo se refiere en varias ocasiones a su presencia en una u otra comunidad por medio de la expresión πρόσωπον: “Mas nosotros, hermanos, privados de vosotros por un poco de tiempo, de *rostro*, no de corazón, tanto más procuramos con mucho deseo ver vuestro *rostro*” (1 Ts 2, 17).²⁶

23. Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς Ἀποστραφήτω εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ τὸ πρόσωπόν μου μὴ βλέπέτω. καὶ ἀπέστρεψεν Ἀβεσσαλωμ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ βασιλέως οὐκ εἶδεν.

24. Καὶ παρεκάλεσεν τὸ πρόσωπον τοῦ βασιλέως Μωαβ, καὶ κατόικουν μετ’ αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας ὄντος τοῦ Δαυιδ ἐν τῇ περιοχῇ.

25. Καὶ πέντε ἄνδρας τῶν ὀρώντων τὸ πρόσωπον τοῦ βασιλέως.

26. Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ’ ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπω οὐ καρδίᾳ, περισοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ.

Este sentido de *presencia* va en cierto modo conexo a su vez con el de *favor*, pues admitir a alguien en su *presencia* y permitirle contemplar su *rostro* es un *favor* particular que se le concede. En el saludo oriental era frecuente, en efecto, reverenciar al otro rostro en tierra; quien era entonces levantado y mirado al rostro pasaba a ser admitido en la propia estima. Las expresiones hebreas que designan esta acción de levantar y mirar el rostro son, respectivamente, *nāsā' pānîm e hikkîr pānîm*, traducidas al griego por λαμβάνειν πρόσωπον ο θαυμάζειν πρόσωπον –recibir o admirar el rostro– y γινώσκειν πρόσωπον –conocer el rostro–.

Comprobamos esta relación entre *rostro*, *presencia* y *favor* en el modo en que otorga el rey David el perdón a su hijo Absalón: primero lo rechaza de su presencia, como hemos visto, negándole la posibilidad de ver su rostro, pero finalmente le acaba concediendo el perdón: “Entonces llamó a Absalón. Entró éste donde el rey e inclinó su *rostro* a tierra en *presencia* del rey; y el rey besó a Absalón” (2 S 14, 33).²⁷

Así, si la mirada del rostro supone una cierta *posesión* de aquello que está ante la mirada, también vemos que puede causar una *elevación*. En primer lugar, una elevación física, según su significación originaria: ser levantado del suelo; pero sobre todo puede causar una elevación moral, al admitir a alguien en la propia estima. Ambas pueden reconocerse en la consagración del Templo de Salomón; el rey bendecía a su pueblo y éste permanecía de pie ante él: “Y volviendo el rey su *rostro*, bendijo a toda la congregación de Israel, y toda la congregación de Israel estaba de pie” (1 R 8, 14).²⁸

De este modo, el que es admitido en la *presencia de alguien* adquiere un beneficio, un favor, una gracia. Si buscamos el predicamento de este beneficio fácilmente lo reconoceremos en el “*habitus*”; pero no aquel que ya hemos identificado para la presencia, sino la especie de cualidad del mismo nombre, consistente en “una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con

27. Καὶ ἐκάλεσεν τὸν Ἀβεσσαλωμ, καὶ εἰσήλθεν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν κατὰ πρόσωπον τοῦ βασιλέως, καὶ κατεφίλησεν ὁ βασιλεὺς τὸν Ἀβεσσαλωμ.

28. Καὶ ἐπέστρεψεν ὁ βασιλεὺς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν Ἰσραὴλ, καὶ πᾶσα ἐκκλησία Ἰσραὴλ παρειστήκει.

otra cosa”.²⁹ En efecto, este beneficio dispone bien al que lo recibe respecto del que se lo concede, pues pasa a entrar en su amistad.

Mas un mero conocimiento no causa por sí mismo un bien en otro. La concesión de un favor exige en el benefactor el amor hacia el que favorece. De este modo, puede verse en la acepción de πρόσωπον que significa una *presencia benefactora* un aspecto nuevo, que complementa el conocimiento propio de la *presencia*, y es el amor propio del *beneficio*: “Según expone el Filósofo en IX *Ethic.*, uno de los actos de la amistad, es decir, *obrar bien a los amigos*, es lo mismo que beneficiarlos”.³⁰ La mirada de quien admite a otro en su presencia es, por tanto, una mirada amorosa, como la del rey David a su hijo Absalón.

En relación con esta última acepción, encontramos frecuentemente en la Sagrada Escritura un firme rechazo a juzgar favoreciendo al que hemos admitido en nuestra presencia y amistad *mirando su rostro*. Por eso dio Moisés esta instrucción a los jueces: “No haréis en juicio *acepción de personas*” –tal es la expresión castellana que traduce este mirar favoreciendo a alguien–,³¹ e igualmente el apóstol Santiago: “Pero si tenéis *acepción de personas*, cometéis pecado”.³² No hay que ver en ello contradicción respecto de lo dicho anteriormente, pues, como explica Santo Tomás:

Hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, es decir, por lo que se da a otro lo que se le debe; y en tales casos puede cometerse acepción de personas. Otro modo de dar es el perteneciente a la liberalidad, por lo que se da gratuitamente a uno lo que no se le debe: tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no tiene lugar la acepción de personas, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo suyo cuanto quiera y a quien quiera, según aquello de Mateo 20: *¿No me es lícito*

29. “Philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1 in c).

30. “Sed philosophus, in IX Ethic., inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est operari bonum ad amicos, quod est amicis benefacere” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 1 s.c).

31. Οὐκ ἐπιγνώση πρόσωπον ἐν κρίσει.

32. Σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου Ἐζήτησεν τὸ πρόσωπόν μου· τὸ πρόσωπόν σου, κύριε, ζητήσω. εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε.

*hacer lo que quiero? Toma lo tuyo y vete.*³³

II.3. Presencia y favor de Dios

Todas estas acepciones adquieren una particular relevancia cuando se utilizan para referirse a Dios. De este modo, en la Sagrada Escritura el *rostro de Dios* pasa a significar principalmente que Dios se hace presente al hombre, que lo admite en su presencia; es lo que exclama en su oración el rey Salomón: “Atiende a la plegaria de tu siervo y a su petición, Yahveh Dios mío, y escucha el clamor que tu siervo hace hoy ante tu *rostro*, que tus ojos estén abiertos día y noche sobre esta Casa” (1 R 8, 28-29).³⁴

Esta *mirada* de Dios conlleva, además, su *favor*, su gracia: “¡Dios nos tenga piedad y nos bendiga, su *rostro* haga brillar sobre nosotros!” (Sal 67, 2).³⁵ Ocultar su *rostro* supone, por el contrario, la reprobación divina: “¿Por qué, Yahveh, mi alma rechazas, lejos de mí tu *rostro* ocultas?” (Sal 88, 15).³⁶

El favor de Dios nunca contradice la justicia, porque da gratuitamente: “Tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores”, leíamos en el Aquinate. Por eso se dice en la Escritura que: “La mirada de Dios no es como la mirada del hombre, pues el hombre mira el *rostro*, pero Yahveh mira el corazón” (1 S 16, 7).³⁷

33. “Ad tertium dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiae, per quae peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth. XX, *an non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade*” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1 ad 3).

34. καὶ ἐπιβλέψῃ ἐπὶ τὴν δέησίν μου, κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, ἀκούειν τῆς τέρωσός σου, ἧς ὁ δοῦλός σου προσεύχεται ἐνώπιόν σου πρὸς σὲ σήμερον, τοῦ εἶναι ὀφθαλμοὺς σου ἠνεωγμένους εἰς τὸν οἶκον τοῦτον ἡμέρας καὶ νυκτός.

35. Ὁ θεὸς οἰκτιρήσαι ἡμᾶς καὶ εὐλογήσαι ἡμᾶς, ἐπιφάναι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς διάψαλμα.

36. Ἴνα τί, κύριε, ἀπωθεῖς τὴν ψυχὴν μου, ἀποστρέφεις τὸ πρόσωπόν σου ἀπ’ ἐμοῦ.

37. Ὅτι οὐχ ὡς ἐμβλέπεται ἄνθρωπος, ὄψεται ὁ θεός, ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν.

Por eso la santidad de la *presencia* de Dios excede la capacidad de la mirada del hombre, y el que vea su *rostro* puede morir. De ahí que Moisés vea sólo la “espalda” de Dios: “Luego apartaré mi mano, para que veas mis *espaldas*; pero mi *rostro* no se puede ver” (Ex 33, 23).³⁸ El modo de acceder a la *presencia* de Dios es, entonces, en el culto del Templo, como veíamos en la oración de Salomón; por eso el levita desterrado suspira por regresar al Templo de Jerusalén exclamando: “¿Cuándo podré ir a ver el *rostro* de Dios?” (Sal 42-43, 3).³⁹

En definitiva, la vida del creyente consiste en buscar el *rostro de Dios*: “¡Buscad a Yahveh y su fuerza, id tras su *rostro* sin descanso!” (1 Cro 16, 11).⁴⁰ O como se expresa en el Salmo: “Dice de ti mi corazón: ‘Busca su *rostro*’. Sí, Yahveh, tu *rostro* busco: No me ocultes tu *rostro*” (Sal 27, 8-9).⁴¹

Veamos ahora cómo aparecen estas acepciones en el Nuevo Testamento. En diversas ocasiones se citan literalmente textos veterotestamentarios en los que se usa el término *πρόσωπον* con la significación de *presencia* y *favor* de Dios. Así, por ejemplo, cuando se recurre a un pasaje del profeta Malaquías (cfr. Ml 3, 1) para caracterizar la misión de San Juan Bautista: “Éste es de quien está escrito: ‘He aquí que envío un mensajero delante de tu *rostro*, que preparará por delante tu camino’” (Lc 7, 27).⁴² Y en su discurso el día de Pentecostés, Pedro recurre a un salmo (cfr. Sal 16, 8-11) para anunciar la resurrección de Cristo tras morir en la cruz y ser sepultado:

Porque dice de él David: *Veía constantemente al Señor delante de mí, puesto que está a mi derecha, para que no vacile. Por eso se ha alegrado mi corazón, y se ha alborozado mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza de que no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo experimente*

38. Καὶ ἀφελῶ τὴν χεῖρα, καὶ τότε ὄψῃ τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὄφθῆσεται σοι.

39. Πότε ἤξω καὶ ὄφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ.

40. Ζητήσατε τὸν κύριον καὶ ἰσχύσατε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ παντός.

41. Σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου Ἐζήτησεν τὸ πρόσωπόν μου· τὸ πρόσωπόν σου, κύριε, ζητήσω. μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ’ ἐμοῦ.

42. Οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου.

la corrupción. Me has hecho conocer caminos de vida, me llenarás de gozo ante tu rostro (Hch 2, 25-28).⁴³

Este texto nos lleva a reconocer una novedad en el Nuevo Testamento, en tanto que lleva a plenitud lo anunciado en el Antiguo, y es que hay quien sí puede contemplar el *rostro de Dios*: Jesucristo, el Hijo de Dios. En efecto, en la Carta a los Hebreos se enseña que la *presencia* de Dios ya no se da en el Templo de Jerusalén, sino en el Santuario celeste, en donde entró el mismo Cristo: “Pues no penetró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora por nosotros en *presencia* de Dios.” (Hb 9, 24).⁴⁴

En consecuencia, la gracia concedida por Dios a todos los creyentes en Cristo consiste en admitirles a la contemplación del *rostro* divino en ese Santuario celeste: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos *cara a cara*.” (1 Co 13, 12).⁴⁵

Ahora bien, esta contemplación del *rostro de Dios* puede realizarse ya ante el *rostro de Cristo*, que es su revelación: “*Sellado está sobre nosotros la luz de tu rostro*, esto es, de tu Hijo, que es tu *rostro*, en el que eres manifestado”, afirma el Aquinate.⁴⁶ Hemos visto antes un pasaje de la segunda Carta a los Corintios en el que se constata esta afirmación, comparando el *rostro* cubierto de Moisés y el *rostro* descubierto de Cristo. Pero es digno de ser destacado este otro lugar de la misma carta, en el que se habla particularmente de estar *en presencia* de Cristo, por la que nos concede la *gracia* del perdón: “Pues lo que yo perdoné

43. Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· Προωρώμην τὸν Κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν ἵνα μὴ σαλευθῶ. διὰ τοῦτο εὐφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδου οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου.

44. Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν ὁ Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν·

45. Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.

46. “Signatum est super nos lumen vultus tui, idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris” (TOMAS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 1, lect. 3).

—si algo he perdonado— fue por vosotros en *presencia* de Cristo” (2 Co 2, 10).⁴⁷

En definitiva, si decíamos que la vida del creyente consiste en buscar el *rostro de Dios*, se puede afirmar ahora que la vida del cristiano consiste en esperar la *gracia* de contemplar el *rostro de Cristo*: “verán su *rostro* y llevarán su nombre en la frente” (Ap 22, 4).⁴⁸

II.4. *Individuo humano*

Si las acepciones del término *πρόσωπον* tratadas hasta el momento aparecen con frecuencia tanto en la Biblia de los LXX como en el Nuevo Testamento, sin embargo muy diferente es el caso de la que corresponde a *individuo humano*. Varios autores, como A. Michel, M. Nédoncelle o E. Lohse,⁴⁹ coinciden en reconocerla en un único pasaje. Se trata de unas palabras del apóstol Pablo en las que se refiere a la gracia obtenida por intercesión “de muchas *personas*” (*πολλῶν προσώπων*): “En él esperamos que nos seguirá librando, si colaboráis también vosotros con la oración en favor nuestro, para que la gracia obtenida por intervención de muchas *personas* sea por muchos agradecida en nuestro nombre” (2 Co 1, 11).⁵⁰

¿Se trata, no obstante, de una acepción realmente diferente de las ya vistas? A la luz de los contenidos semánticos del término *πρόσωπον* que hemos podido desgranar, cabe concluir que no hay en este pasaje ninguna novedad esencial respecto del uso habitual de *πρόσωπον* en la Sagrada Escritura. En efecto, San Pablo habla del *favor* obtenido por alguien —en este caso, muchos—, por medio de esa forma de *presencia* que es la oración de intercesión —que es el modo en que el mismo Pablo dice estar presente cuando no se encuentra físicamente en una comunidad, como vimos en 1 Ts 2, 17—; lo cual es coincidente con una de las significaciones ya vistas.

47. Ὡς δέ τι χαρίζεσθε, καὶ ἐγώ· καὶ γὰρ ἐγὼ εἶ τι κεχάρισμαι, ὃ κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

48. Καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

49. Cf. nota 2.

50. Συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν.

Ahora bien, esto no significa que el concepto *individuo humano* no esté tras el término πρόσωπον. Por el contrario, creemos que sí es posible reconocerlo en algunas de las acepciones que derivan de la de *rostro*. El segundo subapartado que acabamos de presentar lo hemos nombrado “presencia y favor *de alguien*”; la razón es que la *presencia* que conlleva el *rostro* hace referencia claramente a *alguien* que se hace presente, y el *favor* concedido para acceder a dicha *presencia* presupone asimismo *alguien* que lo conceda.

Este *alguien* se caracteriza, en primer lugar, por su individualidad, por ser distinto de otros. Se busca, en efecto, la presencia o el favor de alguien en particular, y no de cualquiera. Y puesto que el rostro es la parte física más distintiva de cada hombre, es lógico que de forma conatural se haya iniciado la designación del *individuo humano* recurriendo a aquello que más fácilmente nos permite distinguirlo, su *rostro*.

En segundo lugar, este *alguien* tiene un conocimiento de cuanto se halla en su presencia. Y, aunque el *rostro* denota una *mirada*, un conocimiento sensible, ello apunta a un conocimiento más perfecto, que es el racional. Éste es el que permite una acción de elevación moral: conceder un favor y admitir a otro en la propia amistad. Es por ello que el término πρόσωπον no se utilizaba para designar el hocico de los animales, sino el *rostro* del hombre, pues es signo de su racionalidad, “espejo del alma”.

En consecuencia, es natural que este *alguien distinto racional*, este *individuo humano*, que de forma confusa se halla en el contenido semántico del término πρόσωπον, sea posteriormente significado de modo directo por ese mismo término. Así lo hallamos, por ejemplo, en autores del siglo I d.C, como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, San Ignacio de Antioquía o San Clemente Romano, quien habla de “pocas personas” (ὀλίγα πρόσωπα) o de “una o dos personas” (ἐν ἢ δύο πρόσωπον).⁵¹

Y es natural, igualmente, que estas acepciones que apuntan de modo más próximo al *individuo humano*, como la de *presencia* y *favor de alguien*, sean las que acaben siendo traducidas por San Jerónimo en la

51. Cf. E. LOHSE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. vol. II, 942, col. 433.

Vulgata por el término latino “persona”; éste, en efecto, ya significa de forma general en el Occidente cristiano de esa época a la sustancia individual de naturaleza racional—: “Lo que nosotros —explica San Agustín—, siguiendo la costumbre, decimos de la persona, lo entienden los griegos, conforme al genio de su idioma, de la sustancia”.⁵² Así, para referirse al rey en cuya presencia se reciben favores, traduce la Vulgata: “Multi colunt *personam* potentis” (Pr 19, 6); o para nombrar la mirada que favorece injustamente a alguien, la mencionada “acepción de personas”: “nulla erit distantia *personarum* ita parvum audietis ut magnum nec accipietis cuiusquam *personam*” (Dt 1, 17); o para significar la intercesión de quienes obtienen el favor divino: “adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis ut ex multis *personis* eius quae in nobis est donationis per multos gratiae agantur pro nobis” (2 Co 1, 11); o para expresar la presencia de Cristo, que concede el perdón: “nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in *persona* Christi” (2 Co 2, 10).

Es claro que el término *πρόσωπον* no significa en su origen directamente la *persona*, pero sí lo esconde de forma velada. El griego entiende racionalmente qué es una sustancia individual de naturaleza racional, aunque tarde en encontrar el término adecuado para nombrarla. Habrá que esperar al encuentro entre fe y razón para quitar el velo al término *πρόσωπον* y manifestar la riqueza del concepto *persona*.

III. El concepto *persona* en el encuentro fe y razón

Hemos podido reconocer en el apartado anterior el uso del término *πρόσωπον* tanto en la traducción al griego del Antiguo Testamento como en la redacción del Nuevo, constatando la continuidad respecto de algunas acepciones propias del griego profano. Estamos, pues, en condiciones de preguntarnos si este uso supone alguna novedad en el texto sagrado. Buscamos de este modo atender a la intención primera de este escrito, esto es, enmarcar el significado de dicho término en el contexto del encuentro entre fe y razón.

Y vamos a constatar que, en efecto, el significado de *πρόσωπον* en la Sagrada Escritura, aun partiendo del profano, se ve notablemente

52. “Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum graecorum consuetudinem, ea quae diximus, oportet intellegi” (AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinitate*, VIII, 4, 8).

enriquecido. La razón de ello es de orden teológico, y radica en el uso de este término para referirse al Dios que se revela. En efecto, la causa principal de toda elevación de las palabras humanas usadas en la Escritura no es otra que la revelación de una única Palabra, que es el Verbo de Dios: “Recordad –afirma San Agustín– que es una misma Palabra de Dios la que se extiende en todas las Escrituras, que es un mismo Verbo que resuena en la boca de todos los escritores sagrados, el que, siendo al comienzo Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo”.⁵³ Sucede de modo semejante a la elevación de la naturaleza humana al ser asumida en la Encarnación por el Verbo de Dios, como enseña el Concilio Vaticano II:

En la Sagrada Escritura, pues, se manifiesta, salva siempre la verdad y la santidad de Dios, la admirable “condescendencia” de la sabiduría eterna, *para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha uso teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza* (San Juan Crisóstomo, *In Gen. 3, 8; hom. 17, 1*). Porque las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres.⁵⁴

Así, los instrumentos –la naturaleza y las palabras humanas– se ven elevados por el agente principal –el Verbo divino–.⁵⁵ Y lo hacen de forma gradual, como nuevamente explica el obispo de Hipona al referirse a la limitación de la razón humana para conocer a Dios y a los errores que de esa se derivan:

53. “Meminit caritas vestra, cum sit unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatatus, et per multa ora sanctorum unum Verbum sonet, quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora” (AGUSTIN DE HIPONA, *Enarratio in Psalmum*, 103, 4, 1).

54. “In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate, aeternae Sapientiae admirabilis condescensio, “ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperazione usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens”. Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est” (*Dei Verbum*, 13).

55. “Humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1 in c).

Con el fin, pues, de purificar el alma humana de estas falsedades, la Sagrada Escritura, adaptándose a nuestra parvedad, no esquivó palabra alguna humana con el intento de elevar, en graduación suave, nuestro entendimiento bien cultivado a las alturas sublimes de los misterios divinos. Así, al hablar de Dios, usa expresiones tomadas del mundo corpóreo y dice: *Encúbreme a la sombra de tus alas*.⁵⁶

Es el mismo Verbo de Dios el que utiliza, de este modo, ese término tomado del mundo corpóreo, πρόσωπον, para elevarlo gradualmente –y con él nuestro entendimiento– a las “alturas sublimes de los misterios divinos”.

Expuesta la razón teológica, nos preguntamos qué novedad se da, entonces, en el término πρόσωπον al ser referido a Dios en la Sagrada Escritura. Hay que comenzar reconociendo que ello elimina el antropomorfismo que caracteriza su uso en el griego profano. En efecto, cuando los griegos hablan de los dioses lo hacen atribuyéndoles corporeidad, de manera que el *rostro* que mencionan es en verdad un rostro físico. Lo comprobamos en este texto de Homero en el que está hablando del dios Hefesto: “Con una esponja se enjugó el contorno del *rostro* y las manos, el robusto cuello y el velludo pecho; y se enfundó una túnica, cogió un grueso bastón y salió a la puerta cojeando”.⁵⁷ Mas no es éste el modo en que se atribuye un *rostro* a Dios en la Sagrada Escritura, pues el Dios de la Revelación es Espíritu (cf. Jn 4, 24), y de ahí que afirme San Juan: “A Dios nadie le ha visto nunca” (1 Jn 4, 12), o exclame San Agustín: “Lejos de nosotros creer que el Verbo de Dios y la Sabiduría de Dios tengan rostro y espaldas como el cuerpo humano, o que cambie de aspecto o posición en el espacio o en el tiempo”.⁵⁸

56. “Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. Nam et verbis ex rebus corporalibus sumptis usa est cum de Deo loqueretur, velut cum ait: Sub umbraculo alarum tuarum protege me” (AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinitate*, I, 1, 2).

57. Σπόγγῳ δ’ ἀμφὶ πρόσωπα καὶ ἄμφω χεῖρ’ ἀπομόργνυ αὐχένα τε στιβαρόν καὶ στήθεα λαχνήεντα, δῦ δὲ χιτῶν’, ἔλε δὲ σκήπτρον παχύ, βῆ δὲ θύραζε χωλεύων (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 414).

58. “Absit ut Verbum Dei et Sapientia Dei ex una parte habeat faciem, ex alia dorsum sicut corpus humanum, aut omnino ulla specie vel motione sive loco sive tempore commutetur” (AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinitate*, II, 17, 31).

¿Cómo es, entonces, que se habla del *rostro de Dios*? Explica Santo Tomás que algunos nombres son dados a Dios en sentido metafórico y otros en sentido propio. En ambos casos se expresan perfecciones atribuibles a Dios, pero en el primer caso se recurre a realidades en las que dicha perfección es participada según un modo limitado de ser, como es el propio de las realidades materiales, y en el segundo caso se nombran las perfecciones en cuanto tales. Así, se dice de Dios en sentido propio que es “viviente” o “bueno”, pero en sentido metafórico se dice que es un “león”, lo que “no significa más que, en su actuar, Dios tiene tanta fuerza que se parece a la del león”.⁵⁹ Atribuirle un *rostro* y una *mirada* es, en consecuencia, un modo metafórico de hablar, pues

en la Escritura los miembros del cuerpo se atribuyen a Dios por cuanto sus funciones tienen cierta semejanza con las acciones divinas. Así como la función del ojo es ver, al hablar del ojo de Dios se está designando la facultad que tiene para verlo todo intelectualmente sin necesidad de los sentidos. Lo mismo puede decirse de otros miembros.⁶⁰

Lo que se pretende realmente atribuir a Dios al hablar de su *rostro* y de su *mirada* es, en primer lugar, un conocimiento intelectual, como acabamos de ver en la explicación de Santo Tomás: “al hablar del ojo de Dios se está designando la facultad que tiene para verlo todo intelectualmente”. Y si tiene tal modo de conocimiento es porque es de tal naturaleza. El *rostro* de Dios designa, por tanto, su *naturaleza intelectual*.

En segundo lugar, el *rostro* que se predica de Dios en la Escritura manifiesta su *presencia*. Una presencia que se distingue de otras, puesto que el conocimiento es el de Dios y no el de otro, el *rostro* es el de Dios y no el de otro. Es la presencia de *alguien distinto*. También de Dios podemos decir, en este sentido, que es un *individuo distinto de naturaleza intelectual*, como explica nuevamente el Doctor Común:

59. “Sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 6 in c).

60. “Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1 ad 3).

Dios puede ser llamado “naturaleza racional” en cuanto que no implica proceso discursivo, sino “naturaleza intelectual”. “Individuo”, en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad.⁶¹

Esta consideración de Dios como ser personal, esto es, como subsistente distinto de naturaleza intelectual,⁶² es algo accesible a la razón; no ciertamente en lo que se refiere a la Trinidad de personas, que sólo es cognoscible para el hombre por revelación, pero sí como aquello que por la razón podemos descubrir y predicar análogamente de Dios, esto es, que es un ser personal capaz de crear el mundo y de revelarse al hombre. Así lo enseña Francisco Canals:

La afirmación creacionista sobre el universo de los entes, caracterizado por su pluralidad y su finitud, exige haber alcanzado por el ascenso de la razón, trascendiendo el horizonte de la objetivación humana en cuanto a afirmación por vía de analogía, y superando así el contenido representativo proporcionado a nuestra propia experiencia, el carácter personal de Dios, sin lo cual no podría reconocerse en Él la libertad de causación del ser ni la eficiencia gobernadora del mismo universo.⁶³

Pero aún descubrimos en la Sagrada Escritura una tercera acepción de *rostrum* aplicado a Dios, y es la de aquello que el creyente aspira a contemplar. Mas ser admitido en la presencia de Dios y contemplar su rostro sólo se recibe como una gracia. Y ésta es la radical novedad que encontramos en el texto sagrado en el uso del término *πρόσωπον*: la gratuidad de la elevación sobrenatural del hombre. Es el misterio del que escribe San Pablo:

61. “Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incomunicabilitatem” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad 4).

62. “Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali” (TOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 23, q. 1, a. 4 in c.).

63. F. CANALS, *Antología Metafísica*, Edicions 62, Barcelona, 1991, 20-21.

Por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado. En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia, que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad. (Ef 1, 4-9)

Esta novedad de la revelación bíblica es la que ayuda a desvelar cuanto se esconde tras el término πρόσωπον del griego profano. En efecto, sólo quien dice con el Apóstol “me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2, 20), puede comprender plenamente el carácter distinto e incommunicable de cada hombre.

En definitiva, es con la revelación de la gratuidad de la elevación sobrenatural del hombre por la que es introducido en la presencia de Dios, que el concepto griego de *rostró* se transforma de agua en el vino del concepto cristiano de *persona*.

DR. ENRIQUE MARTINEZ
Universidad Abat Oliba (Barcelona)