

HANS URS VON BALTHASAR

EPÍLOGO



HANS URS VON BALTHASAR
EPÍLOGO



HANS URS VON BALTHASAR

EPÍLOGO

SAINT JOHN PUBLICATIONS

© Saint John Publications, un sello editorial de The Community of St. John, Inc., 2024 | Original alemán: *Epilog*, 1987 (© Johannes Verlag Einsiedeln) | Traducción de Juan Manuel Sara | Esta publicación se distribuye gratuitamente en balthasarspeyr.org y puede ser compartida libremente sin ánimo de lucro | Disponible en papel: visite balthasarspeyr.org para hacer su pedido | ISBN 978-1-63674-067-6 | <https://doi.org/10.56154/xd> | Este libro electrónico ha sido generado el 10 de diciembre de 2024 ■

BALTHASARSPEYR.ORG

CONTENIDO

Prólogo	7
---------	---

I. PÓRTICO

1. ¿Integración como método?	13
2. La pregunta no formulada	19
3. La pregunta desde la perspectiva humana	24
4. Palabra de Dios	32

II. UMBRAL

1. Repensar el ser	47
2. Ser y ente	52
3. Aparición y ocultamiento	57
4. Polaridad en el ser	61
5. Mostrar-se	64
6. Dar-se	74
7. Decir-se	84

III. CATEDRAL

1. Cristología y Trinidad	99
2. El Verbo se hace carne	111
3. Fecundidad	124

Índice de nombres	143
-------------------	-----

SIGLAS DE LA TRILOGÍA

G: Gloria. Una estética teológica (Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I-III, 1961-1969)

TD: Teodramática (Theodramatik, I-IV, 1973-1983)

TL: Teológica (Theologik, I-III, 1985-1987)

Todas las citas se refieren al original alemán (Johannes Verlag Einsiedeln).

PRÓLOGO

ESTE EPÍLOGO a la trilogía «Estética»—«Dramática»—«Lógica», que ha crecido hasta alcanzar quince grandes volúmenes, tiene la tarea y la obligación de ofrecer al cansado lector una especie de recorrido y visión general de la empresa. Ahora bien, no un *digest* al estilo americano, una versión abreviada y comprimida de la trilogía, sino más bien, ante todo, una justificación de su intento de presentar la teología, tradicionalmente organizada en «tratados» o *loci*, desde una perspectiva bien distinta, es decir, a partir de los trascendentales, en los que el paso desde una filosofía auténtica (por ende, religiosa) a una teología bíblica de la revelación se da de la manera más sencilla y menos ardua. De ahí que la sección central de este libro, en la que esto se demuestra, lleve el título de «Umbral».

Precede al «Umbral» un tipo de apologética indispensable, si bien insuficiente. La Biblia y el cristianismo están en medio de una plétora de ofertas religiosas que solo en apariencia coexisten una junto a la otra con igual valor; vistos más en profundidad, sin embargo, estos intentos de dar sentido a la realidad configuran entre sí una jerarquía de proyectos. Por tanto, es posible tratar de demostrar que los proyectos menos abarcadores están contenidos en los más abarcadores y, por último, también plantear la pregunta acerca de dónde acontece la integración más alta y más profunda. El amante y buscador de la verdad no puede simplemente prescindir de este método; sin embargo, para que

este le dé todo su fruto, tampoco puede prescindir de lo desarrollado en la *Estética*.

Más allá del «Umbral» tiene lugar lo que ya no puede deducirse de ninguna filosofía religiosa: los «misterios del cristianismo». Estos misterios solo pueden ser presentados aquí muy a grandes rasgos y omitiendo mucho de lo necesario para su plena comprensión; pero para esto existen muchas obras dignas de ser leídas en la tradición bimilenaria de la Iglesia.

Así pues, mucho de lo que nosotros hemos tratado ampliamente en otros lugares queda sin mencionar. Nada sobre la oración, nada sobre la vida cristiana como *theoria* y *praxis*, nada sobre persona y misión, sobre los estados de vida eclesiales, pero tampoco ningún tratado sobre la Trinidad, la cristología o la mariología, ni sobre las grandes figuras de la Iglesia: santos, teólogos. ¿Para qué volver a decir aquí cosas ya dichas? Quedémonos en lo que las antiguas baladas francesas llamaban un *envoi*.

Ahora bien, en vista de nuestra presente humanidad, dudo sinceramente de que esta estrofa conclusiva sirva de mucho para la didáctica y la catequesis. Se nos dice que hay que buscar al hombre allí donde está. «En Estados Unidos, un joven a los diecisiete años ha pasado una media de 15 000 horas, casi dos años completos, frente al televisor». En nuestro país, según un estudio reciente, los niños de tres a seis años pasan una media de cinco a seis horas semanales delante de la pantalla, los de diez a trece años incluso más de doce horas... «En plena era de los medios de comunicación, ¿transmitimos aún un patrimonio cultural (y una fe religiosa) o, junto con la lengua, acabaremos perdiendo también el

oído y la vista?», se pregunta con razón Hans Maier. ¿Qué ruinas son estas que habría que «buscar» (contra su voluntad) allí donde están?, se preguntan hoy, también con razón, muchos catequistas y profesores de religión. Un misionero en montes lejanos lo tiene relativamente fácil: se encuentra con una *anima naturaliter christiana*, tal vez muy primitiva, y lo que en textos como este se expone en «chino de teólogos», él podría traducirlo con cierta facilidad a un lenguaje bien sencillo. Pero, ¿dónde está el «punto de contacto» al tratarse de nuestra *anima technica vacua*? No lo sé. Un poco de «mesa giratoria», un poco de zen, un poco de teología de la liberación: y ya es mucho.

Esta pequeña pieza no puede ni quiere ser más que una botella arrojada al mar. Que ella llegue a algún lugar y alguien la encuentre sería un milagro. Pero a veces suceden tales maravillas.

HANS URS VON BALTHASAR

I

PÓRTICO

1. ¿INTEGRACIÓN COMO MÉTODO?

LA OPCIÓN DE SER CRISTIANO se presenta como una de las muchas ofertas disponibles en el gran mercado de las cosmovisiones. No puede imponerse y reclamar el primer puesto por la fuerza: esto contradiría el espíritu de su Fundador y de sus mejores representantes. Debe demostrar su credibilidad y –según su propia comprensión– su unicidad mediante argumentos de orden puramente espiritual, los cuales, por paradójico que parezca, tampoco pueden ser «concluyentes», si no han de frustrar indebidamente el acto de la fe libre y de la libre donación. Para comenzar, debe colocarse entre los demás candidatos, cada uno de los cuales pretende poseer una verdad más completa, o al menos más exacta y apropiada; a partir de su lugar propio procederá a escudriñar el conjunto de esas pretensiones y, tras haber verificado sus respectivas credenciales, reconocerá la parte relativa de verdad que corresponda a cada una. Desde la perspectiva cristiana surge, pues, una suerte de escala de verdades reconocibles y defendibles, las cuales se pueden jerarquizar según el principio básico: «El que ve más verdad tiene más profundamente razón». Tal jerarquía refleja la antigua doctrina cristiana de los *logoi spermatikoi* diseminados por todo el universo espiritual de la humanidad. Esto no significa, desde luego, que doctrinas y opiniones mutuamente excluyentes puedan participar de igual manera en este Logos esparcido universalmente (de lo contrario, este Logos tendría que contradecirse a sí mismo constantemente), pero sí que las visiones que abarcan menos pueden ser integradas en

otras que abarquen más. Quien lograra integrar más verdad en la propia visión tendría el derecho de atribuirse la cima de la verdad alcanzable y realizable. Él sería, si fuera permitido citar aquí impropriamente una palabra de Pablo, ese «hombre espiritual» que puede juzgarlo todo, mientras que a él nadie puede juzgarle (1 Co 2,15), porque nadie, excepto él, tiene una visión tan amplia e integral de la verdad.

Esta idea ingenua de «apologética», empero, lleva al cristiano —que sería una especie de alpinista espiritual— al borde de una sima infranqueable. Aunque alcance cierta altura con el método de recapitulación integrativa, de pronto ve que si siguiera por este camino (supuesto que fuera practicable), no llegaría a Cristo sino a Hegel, es decir, al «saber absoluto», el cual (tal vez *optima fide*) absorbe la fe cristiana en sí, aun cuando, para alcanzar la síntesis final entre Dios y el mundo, requiera una cristología, un Viernes Santo especulativo y un Pentecostés especulativo. Muchos cristianos creen (¿quizá con el mismo Hegel?) haber penetrado así en la última profundidad de su propia religión, pero no ven que entretanto ya han pasado por alto la libertad de Dios en su auto-revelación y, por ende, el carácter inasible del amor que se dona libre y gratuito (de ese amor que «solo es digno de fe»). Sin percatarse han pasado por encima de este amor, le han vuelto la espalda o lo tienen en el bolsillo, en lugar de verlo siempre ante sí como el misterio digno de ser adorado.

¿Qué hacer pues? No se puede prescindir sin más del método de integración creciente, si es que debemos estar preparados para dar, en todo momento, «razón de nuestra esperanza» (1 P 3,15). Pero este método por sí solo no puede

conducir a la meta, ni siquiera si tuviera en cuenta el aspecto de creciente libertad en cada nivel de esa creciente integración, porque tampoco así podría deducirse, o siquiera postularse, la revelación histórica de Dios que tiene a Cristo como su clave de bóveda. Un poco de reflexión hará ver que esta incapacidad del método es, en verdad, algo positivo, ya que la facticidad pura y nunca deducible de lo histórico tiene un peso tan grande en la historia del mundo, y en las cosmovisiones desarrolladas en ella, que los hechos se burlan de cualquier engarce en una serie ordenada de ideas. Ambos aspectos, que a primera vista parecen inconciliables, deberán ser conciliados si se quiere que lo cristiano no sea aplanado de manera racionalista ni tampoco evaporado en lo irracional. Es cierto que desde la facticidad del cristianismo se ha intentado prescindir de todo camino de integración inmanente. Quien, con Karl Barth, declare que el hecho de la Alianza es el fundamento interior de la creación, con este hecho puede comprender y abarcar todo el dominio de lo creado, el cual, por su propia fuerza, solo es capaz de producir los ídolos más diversos, pero igualmente nulos en términos de valor; ídolos que no pueden ser liberados de su vileza y rechazo sino por el acto de donación de sí de Cristo en la cruz, siendo así reducidos a una nada ante el Único que es verdaderamente vilipendiado y rechazado en favor de ellos. Menos radical, pero similar, era la relación hecha por Schelling entre mitología (trágica) y revelación (positiva), ya que aquí el vuelco total realizado por esta última parecía conciliable con una cierta gradualidad en la sucesión de los mitos. (Eugen Drewermann renueva hoy una visión análoga, solo que con la simple equiparación

de mito y Logos cristiano, ambos igualmente presentes en el hombre como arquetipos). Según Karl Rahner, de un modo lejanamente comparable a la empresa de Barth, el único hecho central de la revelación cristiana puede presentarse, con la ayuda de un «existencial sobrenatural», como extendiéndose sobre toda la historia humana, de manera que las representaciones «categorialmente» diferentes propias de las religiones y cosmovisiones pasan a un segundo plano y adquieren un significado secundario.

Estos y otros planteamientos similares nos ponen ante la aporía antes mencionada: ¿cómo puede un método que procede por integración de puntos de vista ocasionales y aislados caminar al encuentro de una Revelación que es única y libre frente al entero acontecimiento de la creación? ¿Habría que atreverse a pensar, con Agustín y Tomás, que una dinámica, puesta en la forma originaria del espíritu creado y que impulsa a la visión de Dios, haría surgir diseños o proyectos «que buscan a Dios» (Hch 17,27)? ¿Diseños que, sostenidos y guiados por una gracia (o bien un existencial sobrenatural) presente de antemano, se orientarían hacia lo que es imposible de ser construido desde la naturaleza, para luego ser integrados en un nivel superior, en una revelación elegida por la libre iniciativa de Dios, una revelación que al mismo tiempo juzga y perfecciona: *gratia non destruit sed elevat et perficit naturam*, ciertamente, a la vez *sanans naturam aegrotam*? Si así fuera, se habría renunciado desde el principio a la hipótesis de una *natura pura* y se habrían presupuesto simultáneamente dos cosas: la aparente paradoja de una naturaleza orientada a percibir y comprender a Dios mismo, inalcanzable por las fuerzas naturales, y —superando esta

paradoja— una gracia divina puesta ya en lo profundo de la libertad «puramente natural», la gracia de la apertura de sí de Dios, cuya irradiación en toda la historia se concebiría como emanando desde su centro: Cristo.

A partir de esta premisa, entonces, sería posible emprender algo semejante a un intento (apologético) de integración de diseños o proyectos surgidos en la historia humana. Ahora bien, para esto habría que tener bien en cuenta, desde el principio, dos cosas decisivas. La primera: aun cuando en el nivel donde se sitúan tales proyectos se dan, como sucede con mucha frecuencia, puntos de vista diametralmente opuestos entre sí que, por el momento, excluyen la integración y, por tanto, bloquean el camino hacia una visión comprensiva que las pueda unificar y hacer justicia a su verdad parcial, en verdad esas miradas contrapuestas podrían aportar elementos útiles para una visión unitaria en un nivel superior que les es inaccesible. La segunda: los proyectos surgidos *antes* de que se conociera la revelación cristiana son radicalmente diferentes de aquellos que, *después* de Cristo, rechazan conscientemente la unificación que tuvo lugar en Cristo (como centro y culminación de la historia bíblica de la Alianza) y pretenden sustituirla por algo más plausible. Lo precristiano y lo que es conscientemente post-cristiano pueden ser estructuralmente similares, pero siguen siendo esencialmente diferentes en su intención más íntima. Ciertamente, dado que hoy la levadura del cristianismo ha impregnado a toda la humanidad, será difícil encontrar algo ingenuamente «precristiano», incluso en cosmovisiones que aparentemente subsisten desde tiempos precristianos (las asiáticas, por ejemplo); con bastante frecuencia, estas habrán

absorbido elementos cristianos (o bíblicos) con la intención de demostrar que no necesitan del cristianismo para mantener su propia pretensión de totalidad.

2. LA PREGUNTA NO FORMULADA

ES SABIDO que el teórico del positivismo, Auguste Comte, pretendió prohibir que se continuaran a considerar cuestiones que no tienen repuesta —como las que se planteaba la era, ya concluida, de la filosofía— y exigió que en la nueva era científica solo se plantearan cuestiones susceptibles de ser contestadas por las ciencias. Ahora bien, es asombroso ver hasta qué punto este programa es seguido hoy, inconscientemente o también de modo plenamente consciente, incluso por cosmovisiones que se oponen tajantemente al positivismo. La filosofía se había planteado la pregunta por el fundamento, la esencia, el sentido y la finalidad última del «ser en general» (y ahí de la existencia), y los grandes «sistemas» religiosos nunca se habían abstenido de esta cuestión, aunque dieran o parecieran dar las respuestas más opuestas. En efecto, toda religión ha querido (y seguirá siempre queriendo) dar una respuesta al sentido último del mundo y, allí contenido, al de la existencia humana: la religión lleva en sí la pregunta filosófica.

El positivismo excluye esta pregunta y, por tanto, se presenta bien conscientemente como ateísmo. Pero dondequiera que se postule que toda pregunta solo tiene sentido si puede ser respondida ahora o más tarde por una ciencia «exacta», en principio el positivismo ya está presente y, por tanto, desde el principio la cuestión de Dios ha sido descalificada como absurda (pues, desde una perspectiva «científica», ¿qué es Dios?). Aquí se ubican todas las cosmovisiones que parten del «dato inmediato», ya sea el cosmos, cuyas leyes

se investigan, o la humanidad, que se investiga médica, fisiológica y psicológicamente, así como sociológicamente, por lo general no por sí misma, sino con vistas a una «transformación», que suele verse como una mejora. Además de todas las ciencias especializadas, hay que incluir aquí al marxismo en todas sus modalidades. Suele autodenominarse «materialismo», pero en el fondo eso es tan solo un eslogan dirigido contra el «idealismo»; el interés de Marx por la esencia de la materia es ínfimo, todo su *pathos* se concentra en la «transformación» de lo humano hacia el mejor estado posible (transformación guiada por una ley dialéctica que se supone demostrable científicamente en el desarrollo de la humanidad). La humanidad, tal como se presenta sociológicamente, es un punto de partida que deja de lado por irrelevante mucho de lo que es decisivo en la existencia humana, como la muerte, o intenta determinar su sentido, que se sitúa en el futuro, a partir de ciertos hechos sociales del siglo XIX.

Se trata —a pesar de la polémica de Marx contra Comte— de un positivismo sociológico, en la medida en que presupone la humanidad actual como algo dado y no se pregunta por el trasfondo de tal *datum*. Del mismo modo, la naturaleza y su evolución pueden ser investigadas de forma cada vez más precisa —con un método darwinista o algún otro— sin pensar en absoluto en el *datum* o «ser dado» de la naturaleza, de la materia, de la vida, del «desarrollo»; es posible remontar todo hacia un *big bang* sin maravillarse en lo más mínimo de por qué se ha dado una tal explosión originaria (en caso de que haya tenido lugar).

Volviendo una vez más al ser humano, se puede descubrir al hombre como el lugar del cosmos donde surge el acto

de plantear preguntas fundamentales, y a partir de ahí es posible construir («científicamente») una antropología que describa el fenómeno de la existencia que se pregunta, sin preguntarse qué sentido tiene, como tal, este ser que se pregunta por el sentido. El objeto de esta ciencia es el hombre como ser que se pregunta, pero no qué sentido tiene él mismo, ese ser que se interroga sobre su propia existencia y, por ende, sobre el ser (y la existencia) en general: solo con esta nueva pregunta se habría trascendido la ciencia antropológica y dado el paso hacia la filosofía. Esto muestra que las formas de psicoanálisis (ya sea según Freud o Jung o Adler) son ciencias intra-psicológicas, orientadas y finalizadas a «transformar» la cuestión del sentido desde una forma de preguntar antropológicamente inapropiada hacia una «sana», adecuada al hombre. La «meta-psicología» de Jung tampoco escapa a este modo de plantear la cuestión. El objeto de esta ciencia es el ser humano así como se da y se presenta, es la corrección o rectificación de su actitud ante el hecho de ser hombre, y de ninguna manera la pregunta por el sentido del ser en general. (La situación es diferente en la logoterapia de Viktor Frankl, donde la clara percepción y consideración de esta pregunta se convierte en un requisito previo para la sanación del hombre).

En una dimensión completamente distinta de la historia de la humanidad, se plantea la cuestión análoga de si el confucianismo y el sintoísmo son otra cosa que éticas psicológico-sociológicas. En tiempos de zozobra, la principal preocupación de Confucio era el restablecimiento de un orden ético, partiendo de la actitud del individuo que, cuando es perfecto en su bondad y humanidad, se ha trans-

formado en un «caballero», en un «hombre principesco» apto para el gobierno [*junzi*]. Esta ética se apoya en dos cosas: la convicción de un orden cósmico y la mirada retrospectiva a los grandes modelos del pasado. Una ética de este tipo, justamente por no ser religiosa en última instancia, admite la unión con las creencias religiosas más diversas. Del mismo modo, las diversas formas del sintoísmo (el estatal fue abolido tras la Segunda Guerra Mundial) son poco más que la preservación de la mentalidad histórico-nacional frente a la importación de religiones extranjeras (los elementos mitológicos del sintoísmo hace ya tiempo que dejaron de tener alguna relevancia); y así, a su vez, como sucede en China, esa mentalidad puede unirse a diversos sistemas religiosos. Ella aspira a la pureza de corazón, a la gratitud, a la armonía de vida; no se plantea la pregunta por el más allá de la muerte, no surge la pregunta metafísica.

Esta pregunta, sin embargo, no debe plantear simplemente la cuestión filosófico-religiosa del «ser en cuanto ser» —como deja claro lo que se acaba de decir—, sino inmediatamente también la pregunta por el sentido o valor de este ser que todos encuentran y pueden constatar. Así pues, planteada puramente desde el punto de vista del hombre, la pregunta por el ser incluye la búsqueda de una luz que ilumine su sentido: tal vez apuntando al hecho de que la pregunta por el sentido no puede plantearse en absoluto o, en el caso de que reciba una respuesta desde algún lugar, no puede ser desentrañada por el hombre; tal vez apuntando a un sentido final «sobre» y, de algún modo, también «en» la totalidad del ser; quizá, por último, dirigiendo al hombre de vuelta a sí mismo y a su preguntar, pues más allá

del hombre y de su preguntar no hay ningún sentido o, en el mejor de los casos, solo un sentido que se manifiesta en cifras indescifrables. La primera «luz» sería, entonces, la del escepticismo, la tercera la de una reducción de la filosofía a la antropología, solo la segunda dejaría un espacio abierto a la pregunta filosófico-religiosa. En primer lugar, pues, hay que reflexionar sobre las diversas formas que puede adoptar esta pregunta.

3. LA PREGUNTA DESDE LA PERSPECTIVA HUMANA

EL HECHO de que hoy la auténtica pregunta filosófica rara vez se plantee de forma explícita demuestra que el diagnóstico o pronóstico de Comte, estadísticamente hablando, era correcto. La era de la ciencia ha sustituido a la de la filosofía, con lo cual la «exactitud» de las ciencias naturales sirve como modelo también para las ciencias de la vida y del hombre, y la finalidad de la ciencia es vista, cada vez más unívocamente, en el dirigir o «transformar» lo que se tiene bajo control: la ciencia está al servicio de la tecnología, de la factibilidad. Solo las trágicas consecuencias de esta reducción —que consigue lo contrario de lo que se pretendía, es decir, que el hombre no es liberado por la técnica, sino esclavizado a todos los niveles— vuelven a liberar, en casos concretos, la mirada para la cuestión filosófica irreductible, a menudo con un *a priori* de desesperación o resignación, o con el intento convulsivo de poner la pregunta genuinamente filosófica también bajo el control científico (mediante mil formas de ocultismo).

Ahora bien, la pregunta verdaderamente filosófica por el sentido del ser en su totalidad deviene, dirigida específicamente hacia el hombre, la pregunta religiosa por su salvación total. Y uno puede preguntarse de antemano qué forma puede tomar para el hombre la representación de lo que es, a la vez, sentido y salvación total. En cualquier caso, será una forma dualista. Incluso el monismo más extremo no puede prescindir de una negación: que el devenir, la

finitud, es una «apariencia» que el movimiento de ascenso hacia el Uno debe dejar tras de sí (Parménides). Por vana que sea en sí misma esta apariencia, para la conciencia inmediata tiene una cierta realidad que no puede fijarse unívocamente ni siquiera en los sistemas hindúes no duales más consistentes (*advaita*), donde oscila entre pura ilusión (Shankara), manifestación mundana de lo infinito-inconcebible (Rāmānuja) y manifestación divina de la suprema divinidad (Madhua). En el *Vedānta* de Shankara se exige la pura identificación entre alma (*ātman*) y todo (*brahman*), con lo cual la existencia de una apariencia se vuelve inexplicable. Aquí individualidad es lo que no debe ser (en el fondo, lo simplemente inexistente); salvación, la disolución de su apariencia.

Pero este monismo que quiere ser absoluto acaba por invertirse a sí mismo: si consideramos la apariencia en la que vivimos como ser (o como lo que es), entonces su negación (nirvana) lleva el nombre de no-ser. Mas si este no-ser se reconoce como lo verdadero, entonces, visto desde él, lo que llamamos ser es no-ser; la sabiduría más elevada se convierte –según el budismo zen, surgido del *Mahāyāna*– en reconocer la identidad de ambas negaciones y expresarlas tanto en la inmersión meditativa como en la vida cotidiana. Detrás de esto subyace una filosofía religiosa centrada en la ab-negación del yo, a la que volveremos.

Sin embargo, si la apariencia mundana es entendida como el lugar de la aparición de lo divino en el mundo humano (*avatāra*), entonces se hace visible una posibilidad de experimentar epifanías de lo divino en las figuras pasajeras del mundo, ya sea en seres individuales que revelan lo divino, ya sea en cierta categoría de seres humanos que, como los

gnósticos, encuentran un núcleo divino dentro de sí mismos y buscan liberarlo del velo de lo aparente-material que lo cubre. Si se radicaliza esta concepción, entonces todo el mundo fenoménico puede convertirse en una especie de organismo de lo divino, como en la Estoa y sus múltiples derivados; el hombre debe reconocer la identidad de la «chispa de su alma» con el gran fuego central divino del ser del universo y tratar de vivirla de un modo práctico, lo que le exige aplanar las diferencias de lo que le afecta en el mundo por ser irrelevantes para su ser más íntimo. Esta indiferencia filosófico-religiosa recorre todos los sistemas religiosos contruidos sobre esta base. Se formula no solo en la India, también el dicho 56 de Lao-Tse nos dice: «No ser tocado por la fama, no ser tocado por el desprecio, no ser tocado por el beneficio, no ser tocado por la pérdida, no ser tocado por el honor, no ser tocado por la ignominia: esto es el Tao (la unidad que todo lo unifica)». Pero un sabio del sufismo, Dāranī, puede decir en el mismo lenguaje: «Es así con los hombres de la realidad: ninguno de los distintos estados –como muerte y vida, permanecer y partir, trabajo y descanso, felicidad e infelicidad, riqueza y pobreza– corresponde a su naturaleza, y ninguno tiene más peso que el otro». Y Ghazali, por su parte: «Su corazón alcanza un estado en el que tener y no tener una cosa son equivalentes ... de modo que no se siente inclinado ni a cederla ni a guardarla». Según Daya, para el amigo de Dios es lo mismo «el honor y el deshonor, la alabanza y la reprensión, el rechazo y la acogida por parte de los hombres». De nuevo, este intento de monismo –que no es realmente posible llevar a cabo– toca una idea sobre la que tendremos que volver; sin

embargo, en la forma aquí presentada destruye la realidad del hombre en su finitud.

Queda por interpretar la tercera forma, *māyā*: el intento de distinguir, en el interior de la esfera del verdadero ser (lo divino), entre una esfera absoluta e inconcebible y una forma de aparición tangible y comprensible. Este intento se hace más vívido en la distinción, ya homérica, entre un «destino» incomprensible y, destacándose de este trasfondo oculto, un mundo multiforme de dioses en el que el hombre encuentra la esfera de lo absoluto. Esto puede llevar a que el hombre resplandezca bajo la luz divina, en el caso de que un dios protector sea favorable a un héroe humano (Atenea-Odisseo), pero también puede ocurrir que el dios recurra a los oscuros poderes irracionales del destino (Atenea-Áyax, Hera-Heracles) y empuje al héroe a la locura y a la muerte. Junto a esto existe una visión más luminosa en la que el dios que aparece deviene el mediador implorado que introduce al hombre en el abismo inefable de la salvación (que lo disuelve y redime): el Buda Amida. Aquí, como en muchas otras relaciones del hombre con un dios (Shiva, Vishnu) o con una de sus manifestaciones, surge y se despliega el *bhakti* —participación amorosa, adhesión creyente, fidelidad, adoración—, en el que se expresa el deseo humano de una entrega plena, sin querer sobrepasar los límites de la trascendencia divina. Una cierta insuficiencia e insatisfacción que convive en todas las formas de amor interpersonal se procura un respiro en esta afectividad, la cual, especialmente en la gente sencilla, olvida el fundamento impersonal e indecible que está detrás de la divinidad amada o se despreocupa de él. Un *logos spermatikos*. Pero donde se desenmascara el dios que aparece

como figura individual, donde ya no es creíble precisamente por su individualidad y se percibe como invención humana, allí puede incluso ser expuesto a la burla del hombre real (como le sucede a Dioniso en Aristófanes). Entonces, no queda sino el hombre, super-elevado, mitologizado hasta lo heroico-semidivino, actuando solo ante el negro telón de fondo del destino: los *Nibelungos* (donde se puede hablar con razón de un «crepúsculo de los dioses»; los héroes como semidioses son ya suficientemente trágicos; un Odín trágico resulta superfluo en el desarrollo del drama). El problema de quién es culpable, —¿Hagen? ¿Krimilda?— retrocede y se pierde detrás de la realidad que impera sobre todas las cosas: la tragedia de la entera existencia como tal. Este es el peso duro y preponderante de la «apariencia», que según Aristóteles provoca «estremecimiento» (*phobos*) y «conmoción» (*eleos*) —¡un hombre como yo sufre, sin merecerlo (*anaxios*), un tal destino!— y así una «purificación» (*katharsis*, que casi puede traducirse por «desilusión»: ¡Así es, pues, la vida!).

Este peso preponderante de lo trágico podía proporcionar un último soporte al dogma fundamental del budismo: «la existencia es sufrimiento». Sin embargo, es precisamente este peso lo que obstaculiza la solución de una huida puramente contemplativa hacia el nirvana, un camino que en cualquier caso solo está abierto a unos pocos elegidos. De ahí, también en la India, surge al principio la duplicación del camino de vida: junto a la vida contemplativa está la vida activa (como en el *Sāṃkhya*, el *Bhagavad-gītā*, incluso en el *Vedānta*); pero luego, más consecuentemente, la idea de la compasión del dios (personal) que, aunque ya esté maduro para el nirvana, pospone la entrada en él hasta que todos los

seres se liberen de la tragedia de la existencia. En consecuencia, en el *Mahāyāna* contemplativo hay «verdaderos excesos de deseos compasivos» (A. Schweitzer, *Weltanschauung der indischen Denker* [Cosmovisión de los pensadores hindúes], 1935, 93), vividos por príncipes sobre-humanamente nobles que, imitando al dios, se sacrifican por los seres que sufren. En cuanto a su fantasía, las formas de tal sustitución van más allá de las concebidas por Eurípides (G III/I, I, 131-140: «Eurípides»; TD I, 366-374: «La muerte vicaria»). La idea de un sufrimiento vicario por parte de quien está preparado para la bienaventuranza en favor de quienes aún cargan con la culpa-karma es una especie de signo que indica hacia lo cristiano; solo queda por considerar que la desintegración del Absoluto entre un indecible-impersonal (nirvana) y una figura personal que se sitúa frente a eso caerá inmediatamente víctima de la crítica de Heidegger a la onto-teo-lógica: pues el «dios» imaginado personalmente sólo puede concebirse, de hecho, según el patrón óntico de los seres mundanos, lo que entonces también se reconoce de buen grado.

La pregunta última sobre qué es la *māyā* y de dónde viene —especialmente cuando está cargada con el duro peso de la terrible, interminable e irrevocable tragedia— queda sin respuesta ni solución en los tres sistemas evocados. A menos que uno se refugie en Hegel, donde el «Espíritu» se pone ante sí (se pre-su-pone) la sensibilidad para realizar su auto-devenir. Pero este sistema, como se muestra en otro lugar (TD I, 50ss.: «G.W.F. Hegel»), no puede hacer justicia ni a Dios (que necesitaría del mundo para ser Él mismo) ni al hombre (que tendría que renunciar a su identidad de individuo concreto). La muerte queda aquí despojada de

su dignidad: deviene un momento especulativo en pro del deificarse de Dios, no es tenida realmente en cuenta como hecho fundamental y decisivo de la vida concreta.

Detrás de los múltiples intentos de respuesta a las preguntas planteadas por el hombre, tal y como se han ramificado en la historia, existe finalmente un postulado último al que ningún intento de solución ha sido capaz de hacer justicia. Todos los sistemas monistas, que de una u otra manera han tratado de ocultar —sobrevolando— el dualismo que existe como hecho dado originario y evidente (sea que se presente como apariencia ilusoria o dualismo trágico o ambos), han intentado franquear un abismo que es insalvable e imposible de cerrar, aunque comprendieran con razón que un dualismo que permaneciera abierto equivaldría a un fiasco total de la pregunta filosófico-religiosa. En las religiones, esta perplejidad se expresaba en su forma doble de ritualismo popular y de misticismo elitista o esotérico. El primero se aferraba al aspecto irrenunciable de la distancia del hombre respecto a los dioses o a lo divino, el segundo renunciaba a esta distancia para alcanzar la unificación que el hombre anhela en lo más hondo. Ninguna metafísica religiosa concebida por el hombre puede superar esta aporía. Significativamente, es en esta donde se expresa, según Tomás de Aquino, la sublimidad del hombre y de su preguntar frente a todo ser puramente intramundano (*S. T.*, I II 5, 5 ad 2).

Esto significa, en términos cristianos, que en los intentos de una filosofía religiosa concebida por el hombre han salido a la luz muchos *logoi spermatikoi* y que algunos de ellos eran capaces de integrar en sí a otros. Sin embargo, esa integración no era posible en el aspecto decisivo, porque

postulados aparentemente excluyentes entre sí se enfrentaban unos a otros hasta el final, es decir, en el marco del planteamiento de la pregunta por parte del hombre, ellos no podían unificarse en ningún sistema metafísico comprensivo. Si, por tanto, ahora pasamos a los datos de la religión revelada (o las religiones reveladas), es seguro desde el principio que esos datos no tendrán por objeto colmar las lagunas que no puede cerrar la razón y ayudarla a lograr un sistema concluyente, pues estos datos solo son válidos como lo que ellos son y pretenden ser: la auto-revelación de Dios en una libertad que, como tal, nunca se deja transformar en materia prima de la razón.

4. PALABRA DE DIOS

TODO COMIENZA CON UNA VOZ, como en el origen de otras religiones. Pero esta voz no pretende ser una respuesta a la «pregunta más elevada» del hombre. Su tono resuena pleno de autoridad viva, incondicional, incuestionable, y en este mismo tono reside la exigencia de una obediencia sin cuestionamientos. Su contenido, en cambio, es una promesa que no se ve. Una promesa que presupone una obediencia pura que acepta en silencio las aparentes contradicciones: el sacrificio del hijo de la promesa por parte de Abraham. La relación iniciada es sumamente particular, aunque ya se vislumbra lo universal: «En tu nombre [en ti, Abraham] se bendecirán todas las naciones de la tierra» [Gn 12,3]. Al hombre —al individuo que es interpelado siendo elegido— se le dice quién es (se le cambia el nombre) y lo que tiene que hacer. La relación establecida desde lo alto es declarada como una realidad permanente, como una alianza, y es inscripta en la carne del hombre. El «Tú» resuena desde un «Yo» que no se da a conocer más que en estas palabras dirigidas al hombre y en las garantías que le ofrece. Si se pregunta por su nombre, lo que permitiría identificar a quien habla, no es dada ninguna respuesta. «¿Por qué me preguntas mi nombre? Mi nombre es misterio» (Jc 13,18). Pero la Alianza contraída por Aquel que no tiene nombre —y entre tanto el hombre particular se ha convertido en un pueblo particular— es absoluta: permanecer en ella significa vivir; romperla, morir. Y se dan instrucciones sobre cómo caminar en ella: las «diez palabras». La Alianza se entiende como

obra de un favor benevolente y perfectamente libre, como una distinción frente a todos los demás pueblos. Como el favor de un Ser celoso, que castiga implacablemente cualquier cuestionamiento de su gracia. Quien vuelva la vista a Egipto en el desierto al que es conducido, quien murmure contra las disposiciones de Dios en estos cuarenta años de desierto, no alcanzará lo prometido: «Ni un solo hombre de esta generación perversa verá la tierra bendita, ... tampoco tú (Moisés) entrarás en ella» (Dt 1,35.37). Todas las naciones están acostumbradas a conocer a su Dios y a formarse una idea (una imagen) de Él: a este pueblo le está estrictamente prohibido hacerlo. Una imagen es un concepto perceptible. Pero de la voz de este Dios no existe ningún concepto, ninguna presunción de una comprensión anticipada; toda maniobra para aferrarla, aferra algo equivocado. El pueblo y cada uno de sus miembros deben conformarse con la Alianza y con sus disposiciones llenas de gracia y benevolencia: en la obediencia reside la garantía de la correcta relación con el Fundador de la Alianza. El vínculo de unión establece ante todo la absoluta distancia: en la Alianza libremente fundada desde arriba está la única y exclusiva forma de unificación.

Los «dos caminos» que se le presentan al pueblo para que elija son «la vida y el bien, la muerte y el mal» (Dt 30,15). Eliges la vida «amando a Yahveh tu Dios, escuchando y obedeciendo su voz, viviendo apegado a Él» (30,20). Quien comprenda que la perfecta obediencia exigida es el reconocimiento de una benevolencia incomprensible, estará preparado para entender esta obediencia como el amor incondicional debido a Dios («con todas tus fuerzas»: Dt 6,5), y así descubrirá que la misma benevolencia gratuita de Dios

no puede interpretarse de otro modo que como amor, como el amor incondicional por excelencia (Os 11,8s.). El otro camino es tentador: tener en la mira a un dios que se pueda aferrar y adorar por medio de una imagen, reconciliar y cautivar mediante sacrificios (¿por qué no mediante sacrificios humanos, si Dios ha ordenado el sacrificio de Isaac?). Este camino constantemente intentado es castigado cada vez más severamente, hasta llegar a la expulsión de la tierra que pertenece a Dios. A pesar del sí definitivo a su Alianza, este Dios celoso también conoce un no definitivo: el rechazo de todos los transgresores de la Alianza hasta que solo quede «un resto», un retoño que brote del «tocón» del árbol talado. Y allí donde el vástago, tras el destierro, quiere volver a comportarse como un árbol, es de nuevo humillado, doblegado bajo naciones extranjeras. Israel es el pueblo al que su Dios arrastra de los pelos a través de la historia hacia donde *no quiere ir*. Y ya que al final de sus oportunidades se le plantea por última vez la elección entre «vida o muerte» y él rechaza «la vida», Dios, cuyas promesas «son irrevocables» [Rm 11,29], por fidelidad le envía al destierro definitivo.

Para un pueblo precristiano, la educación en la obediencia pura como amor no era fácil; solo podía realizarse por medio de una constante privación de lo aparente o provisoriamente concedido. Primero tuvo lugar la guerra santa: para allanar el camino de Israel, Dios destruyó a los reyes ante él; para David, sigue siendo un Dios de batallas victoriosas. Pero el pueblo debe ser destetado: los enemigos capturan el amuleto, el arca de la Alianza, que, una vez recuperada, más tarde es quemada junto con el Templo que parecía inviolable. Todo esto porque Israel desobedeció,

prefirió la política y la guerra a la sumisión exigida. Luego hubo profetas, mediadores de la voz divina; Israel debe prescindir también de ellos. Existió una ética —¿qué nación podría subsistir sin ella?—, en la que el bien es recompensado y el mal castigado, ya en esta vida, pues la voz no había dicho nada sobre una vida futura. Que no se pudiera confiar en esta ley fue quizá la privación más amarga: el clamor de Job es comprensible, es incluso respaldado por Dios; el escepticismo de Kohelet está tentado de acercarse al escepticismo egipcio y babilónico; los Salmos zigzaguean: sin abandonar la antigua ley de la recompensa terrenal por el bien, no obstante, la rebasan, tanto en el puro lamento como en el reconocimiento sincero, incluso jubiloso, del perfecto poder soberano de Dios. Los pobres de Yahveh ponen toda su confianza en Él, su única riqueza; la personificación más pura de Israel es la pobre viuda al final del Evangelio: Jesús se detiene admirado ante ella: «Pero ella, de su pobreza, dio todo lo que tenía para vivir» [Lc 21,4b]. No se la puede acusar de haber actuado así para obtener alguna recompensa. Sin saberlo, ella participa en el cumplimiento de la gran promesa: «Sobre sus corazones escribiré mi Ley» (Jr 31,33) y así pasará a la «nueva Alianza» (31,31). Tras esta donación, el templo herodiano, junto con todo su esplendor, puede ser reducido a cenizas, todo sacrificio ritual puede volverse imposible: lo esencial ha sido aportado.

Si bien este ejemplo de donación total permanece aislado en Israel, a él se le une una semilla de fe pura procedente del paganismo: el centurión de Cafarnaúm, la mujer sirofenicia. El camino principal que recorre Israel es otro. Un motivo que había resonado solo en vestigios y huellas

interrumpidas —la sustitución: primero como intercesión vicaria en Abraham, luego emparejada con la penitencia vicaria en Moisés, finalmente emergiendo pura como sufrimiento vicario en el siervo de Yahveh— permaneció casi desapercibido hasta Cristo. La historia posterior del judaísmo es determinada por dos motivos principales (junto a una lealtad casi a-histórica a la antigua ley, en la medida en que aún era posible cumplirla). En primer lugar, la tentación de trascender místicamente la distancia entre Dios y el hombre: desde el misticismo de la Merkabá y la *gnosis* hasta la teosofía de la Cábala, su supervivencia en el jasidismo, su racionalización en Spinoza y en las formas más inofensivas de la Ilustración y del idealismo; pero, luego, el mesianismo cada vez más apasionado que apunta horizontalmente hacia el futuro terrenal, que se aviva con la llamarada de los saba-teos y se seculariza definitivamente en el marxismo y en sus numerosas variantes judías; aquí también es sobrepasada la línea de demarcación: la distancia entre Dios y hombre que caracteriza al Israel originario.

Puede que el judaísmo conservador mantenga esa distancia, pero su verdadero defensor en la historia mundial es el islam, muy probablemente derivado principalmente del judeocristianismo en decadencia, para el que Jesús fue un hombre agraciado y bendecido por Dios. El islam ubica el origen de su revelación incluso antes de Abraham: todo ser humano nacería así en la primordial religión islámica, es decir, en la distancia originaria entre Dios y el hombre, revelada por Dios, el Uno absoluto, en su libre bondad; solo después fue renovada por Abraham con su hijo Ismael la Kaaba de La Meca (fundada por Adán), su religión fue

escrita por Moisés y David, y continuada por Jesús, el cual, no obstante, declaró ser sólo un hombre, que, nacido de una virgen y ascendido al cielo, pero no crucificado, ha inculcado a los suyos adorar solo al único Dios, es más, ha anunciado la llegada del último profeta: Mahoma (sura 61, 6). Así pues, en el islam, el monoteísmo israelita –como religión de un Dios que se revela de forma sumamente libre y personal– conserva claramente la prioridad sobre el cristianismo dogmáticamente formulado: tanto la encarnación (hasta la cruz) como la trinidad de Dios, implícita en la encarnación, son un absurdo y una abominación para Israel y para Mahoma. Todo puente entre Dios y el hombre, que no sea una obra libre y directa de Dios en inspiración o milagros –es decir, los sacramentos, las imágenes de culto, la intercesión de santos–, es consciente y deliberadamente destruido. Además, se eliminan dos particularidades judías: la dimensión teológico-nacional y la dinámica mesiánica orientada al futuro (con la que no puede compararse la espera chiita del último Imán). No se trata aquí de entrar en los detalles del islam; solo cabe subrayar dos cosas: en primer lugar, que el islam se considera a sí mismo como una religión del libro y, en virtud de esto, considera a judíos y cristianos como «poseedores de las Escrituras» y los tolera, por tanto, dentro de la ecúmene islámica. El Corán es el punto de partida; en consecuencia, no se percibe la primacía de la historia de Yahveh con Israel frente al resumen que de ella hacen las antiguas Escrituras, tampoco la primacía de Jesús frente a la Biblia. La segunda cosa para subrayar es más importante: con el rechazo de la Encarnación y la Trinidad también se desvanece por completo el significado redentor de la cruz de

Jesús. La vida terrenal de Jesús termina con un fracaso significativo para la fe cristiana, el cual saca a la luz la idea oculta de sustitución del Antiguo Testamento; la vida de Mahoma termina con éxito, un éxito terrenal. Por tanto, la difusión de la verdadera doctrina puede hacerse también por medios terrenales, y en lugar de la escatología mesiánica terrenal judía cabe esperar un paraíso con gozos terrenales —en los que Dios también se muestra, ocasionalmente—. Los fieles, aunque fueran pecadores, son purificados por un fuego purificador; a los infieles les espera el infierno. Sin embargo, al igual que en la historia del judaísmo después de Cristo, también en el islam (en la mística del sufismo ya mencionada) se ha intentado superar la barrera, que todo lo determina, entre Alá y el hombre. La entrega total a la voluntad de Dios se tiñe aquí de amor desinteresado, que —como en toda mística que está frente al Uno indivisible— solo puede entenderse y perseguirse como un proceso en el que la criatura va perdiendo su ser propio. Los poetas podían cantar ese «des-devenir» de la criatura, pero cuando la identidad fue tomada en serio en sus implicaciones, como en el caso de Junayd y su discípulo Hallāj, ahí se alcanzó el límite: este último fue crucificado. No obstante, existió un gran pensador religioso, Al-Ghazali, que logró incorporar elementos de este misticismo en la ortodoxia islámica. Sin embargo, en el islam: ¿qué peso puede tener la persona humana frente a Dios? El racionalismo de Averroes conservó aquí la última palabra: todos los hombres tienen *un solo* espíritu.

Desde la perspectiva de esta adhesión judía y musulmana al Dios que se revela personalmente, se puede ya ver lo expuesta que queda la posición del cristianismo, que asienta

sus afirmaciones centrales precisamente en los dos motivos apasionadamente rechazados: Cristo como Palabra de Dios hecha carne y Dios como Amor trinitario. Aquí lo dicho al principio queda meridianamente claro: los axiomas fundamentales de una cosmovisión y de una religión pueden evaluarse de una manera tan diversa que ya no es posible una apologética puramente racional de la fe cristiana fundada en el principio de integración. No obstante, el intento de tal apologética no es en vano, y esto mismo es lo que ahora habría que demostrar de un modo concluyente. Se puede aquí prescindir de una exposición de la realidad cristiana, sus acentos principales son conocidos; por el momento, solo está en juego la pregunta de hasta qué punto ella es capaz de integrar los axiomas de otras religiones.

Comencemos con una comparación con el judaísmo y el islam. Los cristianos dan un «sí» rotundo a los dos pilares que sostienen a ambos: la distancia irrevocable entre Dios y la criatura, ya que esta última es creación del Dios todopoderoso y libre, y la aceptación de una auto-revelación de este Dios distinta del acto de la creación: por amor libre. Estos dos pilares se mantienen tan firmes que —a diferencia de lo que ocurre en un judaísmo tardío y en el sufismo islámico— se resisten a cualquier tentación de una deificación esencial o de un des-hacimiento sustancial de la misma criatura. Este impulso a deshacerse desbordándose en Dios, común a las religiones orientales (en la medida en que son tales y no meras éticas), tiene su razón de ser en la incomprendibilidad de cómo un ser finito puede poseer un valor definitivo y una dignidad última junto al Dios (o al Absoluto) que lo es todo. El cristianismo supera tal incertidumbre mediante su

afirmación central de que Dios, si ha de recibir el nombre de amor, debe ser entrega y fecundidad en sí mismo, es decir, Uno que quiere ofrecer espacio al «Otro» en el interior de su unidad; de que esto positivamente Otro justifica el ser-otro, la alteridad, de la criatura frente a Dios; y que el «Otro en Dios», sin renunciar a la diferencia Dios-criatura, puede ser este Otro también en la esfera de la creaturalidad. Solo entonces, le parece al cristiano, quedan definitivamente fundamentados los axiomas del judaísmo y del islam. Israel nunca había intentado reflexionar sobre la posibilidad de un *vis-à-vis* originario y definitivo entre Dios y hombre; el islam, por su parte, había adoptado de la Biblia la confianza judía en la libertad y la misericordia de Dios (Alá).

Al asumir la positividad del Otro (el otro, lo otro), son colmadas, desde la mirada cristiana, las lagunas dejadas por las otras dos religiones reveladas. Por una parte, el sujeto espiritual creado adquiere una dignidad inalienable por ser persona; ya no es el pueblo (Israel), ya no es la comunidad («umma») el interlocutor primario de Dios, sino, ciertamente sólo dentro de la comunidad, el individuo, que recibe su dignidad última por ser hermano o hermana de Cristo. Asimismo, por otra parte, aun el vacío —imposible de ser colmado por las otras dos— de esas dos cualidades fundamentales de la existencia finita que son el sufrimiento y la muerte adquiere un sentido eminentemente positivo en el interior de la alteridad, del ser-otro; y precisamente en este punto el cristianismo se separa no solo de los dos «mono-teísmos», sino de cualquier otro proyecto religioso de la humanidad. Mientras que el sufrimiento y la muerte eran, con harta frecuencia, aquello de lo que la religión debía liberar

al hombre, o lo que quedaba como un resto que no podía ser eliminado y frente al cual –en el mejor de los casos– uno podía inmunizarse mediante una indiferencia superior, desde el punto de vista cristiano tanto el sufrir como el morir se transforman en la prueba más alta de que Dios es amor, porque Cristo en la cruz, revelando en sí mismo el amor de Dios, toma sobre sí la culpa del mundo y la sepulta en su muerte. No se trata aquí de demostrar esta afirmación inaudita y extraordinaria, sino de mostrar que, si es cierta, llena el lugar que todo otro intento deja vacío: ahora la muerte (como sufrimiento, tormento e ignominia) es manifestación última y acción fecunda y llena de sentido del amor.

Así también es incluido positivamente todo lo que en la experiencia de la mutabilidad, la fugacidad y la transitoriedad de la existencia terrenal aparecía como algo negativo (*māyā*), algo que el espíritu, desengañándose, debía penetrar y superar. La «superioridad» frente a lo dado concreto se transforma para el cristiano en fidelidad: para él se trata de permanecer en lo dado, de aceptarlo y de reconocerlo incluso como la prueba necesaria, como el material cambiante en donde se demuestra su fidelidad. De este modo, la indiferencia religiosa (taoísta-estoica-sufi) se transforma en ofrenda de disponibilidad (así en el «Principio y Fundamento» de los *Ejercicios* ignacianos). Ciertamente, esta actitud sigue siendo la meta de un esfuerzo absolutamente irrenunciable, pero ya no como superioridad sobre las diferencias (honor-desgracia, riqueza-pobreza, etc.) que han dejado de turbar al espíritu, sino como disponibilidad para sumergirse en todas las diferencias dispuestas por Dios con plena percepción, conciencia y experiencia de su realidad.

Solo esto corresponde a la creaturalidad y tiene su modelo en Cristo.

Aquí es donde se recuperan e integran las grandes éticas del confucianismo y del sintoísmo, pues ya no se trata de trascender lo humano mediante una indiferencia neutra que mira insensible al mundo desde lo alto, sino de conservar *en* lo humano el mismo ánimo (ecuanimidad) ante todo lo dispuesto por Dios, incluso ante lo más difícil y adverso, sabiendo que el ánimo o coraje cristiano no consiste en insensibilizarse heroicamente contra todo ello, sino en arrostrarlo y sostenerlo hasta la angustia, la repugnancia y el tedio que le es propio. Aquí es donde lo que en una dimensión meramente humana es casi imposible de realizar se vuelve posible, porque está lleno de sentido, para el cristiano que sigue a Cristo. Y esto, una vez más, tiene su raíz en la fe que sabe que la iniquidad soportada de buena voluntad entra en el poder redentor de la cruz y pasa a formar parte de él. «El que quiera seguirme, que cargue con su cruz cada día» [Lc 9,23].

Tanto la afirmación del «Otro» en Dios —que solo hace comprensible su esencia como amor, pero que a la vez solo se hace visible gracias a que Jesús tiene su origen en Dios— cuanto la afirmación de que el sufrimiento y la muerte pertenecen a la finitud y pueden ser utilizados para la redención del pecado del mundo: ambas rigen la escatología cristiana, en la que se integra todo lo que en las religiones tiene sentido para el hombre y para el mundo. Por supuesto, este doble sí presupone un sí a la cristología tal como está implícita y explícitamente desarrollada en el Nuevo Testamento y tutelada por los concilios (de Nicea a Calcedonia): el ser-otro

del mundo y del hombre (frente a Dios) es, como tal e integralmente, acogido y puesto a salvo en el Otro que es en Dios, de modo que la cruz de Jesús puede ser interpretada como el acogimiento que pone a salvo al hombre en la vida divina del amor, sin que por esto su esencia creada se funda y desaparezca en Dios. Esto se desprende, en primer lugar, de la resurrección corporal de Cristo como manifestación de lo que fue cumplido por Él en la cruz y, consecuentemente (1 Co 15,13), del acogimiento salvador de los redimidos por Él, que entran en Dios en la misma totalidad corporal-espiritual. Pero como esto ocurre pasando a través de la muerte, la existencia del «más allá» no debe imaginarse —como en el judaísmo y el islam— mediante categorías de este mundo, sino mediante una transformación, la cual no puede consistir en una especie de des-encarnación que se deshace del cuerpo, sino en esa realidad a la cual aluden (a falta de un término mejor) palabras como «transfiguración» o «incorruptibilidad» o «muerte devorada en la vida». Redención no es un ser rescatado de la finitud, sino acogimiento de lo finito (y, por tanto, del otro) en lo Infinito, que, para ser vida del amor, debe tener en sí mismo al Otro como tal (Palabra/Hijo) y como unido al Uno (Espíritu Santo).

A juzgar por las formas mundanas del amor —que, ciertamente, en la revelación cristiana son arrebatadas mucho más allá de sí mismas—, no puede decirse *a priori* que tal concepción de Dios, que solo puede ser el Uno, sea contradictoria; tampoco que tal concepción pueda construirse o postularse a partir del mundo. Así pues, Dios sigue siendo un misterio, del que el cristiano dice que no es ni está

cerrado en sí mismo, sino revelado y donado al mundo en Jesucristo. Este misterio, incluso en su revelación cumplida, puede ser aceptado como verdadero, y por tanto creído, solo en una decisión libre sostenida por la gracia de Dios. Esto mismo vuelve a subrayar que este proceso de integración de todos los fragmentos de sentido de la existencia no puede ser en absoluto una «prueba» irrefutable de la verdad de la fe cristiana. Si existiera tal prueba, dejaríamos atrás como superfluo el acto que llamamos fe. Sin embargo, de lo que sigue se manifestará con claridad que también en el plano humano las verdades personales siempre incluyen un elemento de confianza, incluso cuando no existen motivos para dudar.

Concluyendo, aquí conviene aludir a un aspecto del monoteísmo (judío en este caso) que plantea un problema para la razón. El Dios uno Yahveh ha establecido una Alianza con Israel. Él está tan comprometido con esta Alianza que se enoja por la infidelidad de Israel, la lamenta, se entristece y llora por su muerte (como explican drásticamente los rabinos). Y sin embargo, conmovido en sus «entrañas más íntimas» (Os 11,8), se abstiene de castigar porque el amor le vence. «Impasibilidad» no es una categoría que pueda atribuirse a este Dios. ¿Acaso Él depende de Israel, su criatura, para amar? Y si así fuera, ¿seguiría siendo Dios? Se comprende que no es posible filosofar sobre Yahveh sin problematizarlo profundamente. De ahí los extravíos del pensamiento judío: místicas de la unificación, teosofía, ateísmo. Yahveh es una figura divina que, más allá de sí misma, apunta a su propia promesa: al Dios de Jesucristo.

II

UMBRAL

1. REPENSAR EL SER

LA PRIMERA PARTE estaba bajo el lema «quien ve más tiene razón». Desarrolló un tipo de apologética que obligaba a los participantes del diálogo a ver y reconocer la limitación del grado determinado de cada uno de los proyectos religiosos y, de este modo, a superarlo. De hecho, la razón religiosa se resiste a esta presión que obliga a una constante trascendencia de sí misma y le contrapone argumentos plausibles. Los argumentos pueden contradecirse entre sí, aunque cada uno siga siendo digno de consideración a su manera, y así se produce un pluralismo aparentemente irreductible tanto en la esfera de la cosmovisión como en la religiosa, lo cual de nuevo nos lleva a nuestro punto de partida. La protesta contra una forma determinada de trascendencia puede darse como renuncia explícita a un supuesto «ver más», porque el «más» pone en cuestión una actitud humana que, exigiendo modestia, parece más propia y adecuada al ser humano que aquella superación que se le propone. Al budista le parece más correcto guardar silencio sobre el fundamento de la existencia (para él inexplicable) de un mundo multiforme y problemático que proponer teorías sobre él que son imposibles de verificar; al judío y al musulmán les parece más reverente mantenerse a distancia ante la trascendencia de Yahveh/Alá que salvar a cualquier precio el abismo insalvable entre lo absoluto incondicionado y lo limitado condicionado mediante una cristología y una doctrina de la Trinidad. Ahora bien, estas síntesis cristianas, en última instancia, ¿no conducirán inevitablemente a un saber

absoluto hegeliano, a una dictadura de la *gnosis*?, y por este camino, como lo ha puesto de manifiesto la inexorable dialéctica histórica, ¿no se reducirán a sí mismas *ad absurdum*, dada la situación real del hombre? «Menos sería más», se le grita desde todos los frentes a ese maximalismo al que se aspira aquí con tanto esfuerzo. La *conditio humana* aconseja cautela frente a toda visión maximalista de conjunto que pretenda ser concluyente. Pues, ¿debe el hombre considerarse necesariamente el último estadio de la evolución?, ¿debe concederse, realmente, a la personalidad («occidental») un peso tan definitivo como para refutar, por ejemplo, la transmigración de las almas o incluso un ideal comunista? ¿Acaso el estado actual del mundo (el «monstruo rumiante» de Nietzsche) no contradice el «muy bueno» con el que lo califica el Creador bíblico? Y la mortalidad del hombre, imposible de ser cancelada y superada (como la de todo ser viviente superior, con lo cual se liquida, en cualquier caso, el vínculo entre la muerte y el pecado): ¿no llama del modo más enérgico a una humilde modestia?, ¿no refuta como un total sinsentido toda búsqueda de sentido que niegue o deje de lado la muerte?

La apologética cristiana bajo el principio rector «quien ve más tiene razón» debe permitir que desde todas partes se le pregunte por el sentido de ese «más». Por acumulación racional de razones difícilmente podrá forzar un asentimiento —que en todo caso, para ser fe, siempre debe ser libre—, porque en cada grado del pensamiento se ve inhibida de progresar por contra-razones (al menos hipotéticas), si no lógicas, en todo caso existenciales. Y poco antes de la decisión cristiana última, aún esto: el consabido «Jesús sí —Iglesia no»

plantea un dilema más profundo, es decir, que no solo es difícil, sino imposible, llegar al Jesús histórico sin la redacción de su historia y de su significado hecha por la misma Iglesia. Ante este obstáculo —prescindiendo ahora de las demás objeciones que pueden plantearse contra la imagen exterior, pasada y también presente, de una Iglesia fracturada de tantos modos—, una decisión última parece convertirse en la aventura de una opción casi imposible de ser racionalmente fundamentada.

Ante esta situación, por tanto, solo podría ayudar una inversión radical de la dirección de la pregunta, a saber, una reorientación desde la pregunta por lo último —la finalidad última de la existencia humana— a la pregunta por lo primero y aparentemente más evidente e incuestionable: en efecto, según Tomás de Aquino, el ser es lo primero que se le presenta al espíritu cognoscente. Pero este ser siempre presupuesto como ya conocido es también, según Aristóteles, lo que ha de ser interrogado en una búsqueda siempre nueva. Y no son precisamente sus subdivisiones (categorías) lo primero que hay que repensar, sino el ser mismo, que por un lado es lo más abarcador y, por ende, lo más rico, la plenitud por excelencia (ya que nada más que la nada cae fuera de él), por otro lo más pobre, porque parece carecer de toda determinación. Ya en vista de este modo de aparecer, no es de extrañar que el ser reciba las descripciones más contradictorias: para algunos es lo absoluto, frente a lo cual todo cambio relativizador carece de ser (Parménides); para otros, es la nada inesencial, cuya apariencia (*māyā*) debe ser penetrada y reconocida como tal para poder encontrarlo sin máscara alguna (budismo). O menos bruscamente: para

unos el ser, en su mutabilidad aparentemente sin sentido, es lo racional (Heráclito); para otros, su cambio —el devenir y la desaparición de hechos e individuos— apunta a una esfera superior (de las ideas) a la que solo puede atribuirse ser real (Platón). ¿O hay que atribuir al cambio el valor de un movimiento orgánico de lo que es siempre igual (estoicismo)? Este no es el lugar para presentar una historia de las opiniones filosóficas, por breve que sea. Sin embargo, cabe preguntarse qué tipo de luz se refleja sobre la cuestión filosófica fundamental desde lo cristiano, una vez postulado hipotéticamente como lo máximo y último; una luz, si se quiere, teológica, pero que deja brillar realidades genuinamente filosóficas. Y en caso de que esta luz reflejada dejase ver propiedades del ser que nos es tan evidente, estas a su vez podrían arrojar luz sobre lo que las ilumina. Puede que este intento tenga su valor.

Nuestra trilogía «Estética»—«Dramática»—«Lógica» está fundada sobre esta iluminación recíproca. Las propiedades del ser que trascienden todo ente individual (los llamados «trascendentales») parecieron ofrecer el acceso más apropiado a los misterios de la teología cristiana. De estas propiedades se han resaltado tres: «lo bello», «lo bueno» y «lo verdadero». Ahora bien, en lo que sigue se pondrá de manifiesto hasta qué punto ellas son inseparables entre sí, es más, son la una en la otra, precisamente porque impregnan y rigen conjuntamente todo el ser. Por lo general, antes de estas suele tratarse la propiedad de «lo uno», pero en la trilogía quedó claro que su particular problemática impregna y rige, de manera concomitante, a las otras tres. Sin embargo, puede ser bueno comenzar aquí con el tratamiento de esta

propiedad por separado de las tres que siguen, lo cual a su vez aclara por qué estas fueron tratadas en la trilogía según un orden secuencial poco habitual para nosotros.

2. SER Y ENTE

SI EL SER se toma en el sentido de realidad, entonces un ente real no posee en sí una parte del ser-real, sino el todo, aunque haya otras, innumerables cosas reales junto a él. Las esencias [concretas, los entes] son distintas entre sí y están separadas unas de otras (un perro no es una pera, independientemente de que en la totalidad también existan relaciones entre todos los entes), pero su ser-real no es divisible, cada una lo posee por completo. Por lo tanto, no se puede decir que la suma de las cosas realmente existentes (pasadas, presentes, futuras) a lo largo de la historia del mundo sea la suma de la realidad, ya que, por un lado, esta no se deja sumar y, por otro, muchas cosas podrían ser reales que no lo son (este niño abortado podría haber sido un ser humano adulto). La suma de las esencias posibles supera la extensión de las realizadas, pero esencias posibles justamente no son reales, de modo que la disponibilidad del ser para realizar esencias es mayor que la suma de estas. En ningún caso una esencia pensada como posible tiene como tal la capacidad de realizarse, pero, en cambio, lo que la realiza necesita de una esencia para devenir en ella algo real: un ente que está realizado en acto y es capaz de actuar por sí mismo. (Un animal posible no puede moverse, comer, multiplicarse; solo uno real puede hacerlo, y esto a partir de su esencia realizada en acto). De ahí la afirmación fundamental: *Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*, «ser-real significa algo completo y simple, pero sin subsistencia en sí mismo» (sino solo en las esencias concretas

singulares; Tomás de Aquino, *De potentia*, I, I). El todo de la realidad existe siempre y sólo en el fragmento de una esencia finita, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser-real.

De esto resulta, en primer lugar, una diferencia real entre el ser como realidad y las esencias concretas singulares; pero de inmediato surge la pregunta acerca de qué tipo de ser es propio de estas esencias, limitadas y determinadas, como tales, ya que nada puede quedarse fuera del ámbito del ser dador de realidad. La respuesta es difícil porque el principio real que realiza como tal no tiene subsistencia en sí mismo, por lo que tampoco puede proyectar esencias ante sí para realizarse en ellas, y sin embargo, en ese principio debe estar radicada la posibilidad (y capacidad) de realizarse actualmente en esencias singulares. Esta paradoja remite a un Fundamento que es la quintaesencia de toda realidad y, al mismo tiempo, tiene la subsistencia requerida para proyectar esencias.

Esto mismo se ilumina por el hecho de que existe una gradación de esencias mundanas, conforme a la cual ellas se van dando cuenta cada vez más claramente tanto de su realidad como de su esencia realizada, o más exactamente: de la potencia (*dynamis*) de auto-realización (*energeia*) dada a su esencia real. Y en la medida en que son capaces de esto gracias a la realidad dada a su esencia, reciben el poder de percibir la realidad en sí (que como tal penetra y rige, indivisiblemente, el mundo de las esencias reales); la planta vive en el entramado inconsciente de su mundo circundante, el animal ya lo reconoce, el hombre está abierto al mundo en su totalidad, su autoconciencia no es sin

conciencia del mundo, hasta el punto de que solo alcanza la autoconciencia al ser interpelado desde y por el mundo. Así, el *esse simplex non subsistens* llega finalmente a sí mismo en la perfecta re-flexión de la esencia humana como espíritu; ciertamente, como se verá, en un asombro maravillado ante el hecho de que para él —que se sabe fragmentario (en medio de los innumerables fragmentos de las esencias del mundo)— el todo, es decir, la experiencia originaria de la realidad, le esté abierto y, al mismo tiempo, se le abra desde sí mismo, espontáneamente. En la medida en que esto es un punto culminante cualitativamente insuperable, se puede decir que la estructura graduada del mundo (vista ónticamente o, a la vez, en términos evolutivos) se dirige esencialmente hacia el hombre. En la medida en que, en él, el ser (como realidad) es en la esencia no solo en sí, sino también para sí (re-flexiona en sí), el hombre puede ser llamado «imagen y semejanza de Dios», en quien —como se ha dicho más arriba— el *esse completum et simplex* debe ser al mismo tiempo *subsistens*; ciertamente, es solo una imagen, porque en el hombre todo esto se da en una esencia singularizada, pero sin embargo es una imagen, porque la subsistencia de Dios no le da estrechez, sino determinación —en contraste con el ser no subsistente que hace ser—. Ninguna esencia mundana puede alcanzar (aunque alcance el ser en la conciencia) la coincidencia de esencia y realidad (*essentia – esse*), porque nunca puede procurarse su realidad por sí misma, sino que debe acogerla como un don que le es dado. Por eso la esencia más libre, aunque exista en sí misma, no se funda en sí misma, sino más allá de sí en una realidad super-esencial, en el ser por excelencia; sin embargo, no como sucede en las

esencias infrahumanas del mundo, es decir, sin darse cuenta de todo ello, sino en cuanto reflexiona sobre ello, lo que —como se ha dicho— hace del hombre una imagen de Dios.

A lo dicho hay que añadir una advertencia. Dios no puede ser «construido» a partir del mundo, identificando lo real «simple, indivisible, pero no subsistente» con una esencialidad in-finita; pues nosotros conocemos estos dos «elementos» del ser mundano solo en su mutua deficiencia, la cual no desaparece de modo automático si ambos son inmediatamente identificados. El pensar a la vez dos finitudes juntas (incluso la no-subsistencia de lo real remite a una finitud) no da como resultado lo absoluto; a lo sumo, indica hacia algo que está sobre y más allá de ambas, sin poder proporcionar una representación del mismo. El hecho de que el espíritu, que reflexiona sobre todo lo que es y está realizado, sea llamado «imagen» de Dios señala, ciertamente, hacia una dirección en la que debe encontrarse el Arquetipo, pero al mismo tiempo prohíbe hacerse una «imagen del Arquetipo», sin el cual la imagen —un ente determinado, capaz de comprenderse a sí mismo como tal y, por tanto, potencialmente capaz de comprender todo lo que es, todo ente— no sería nunca imagen, precisamente gracias a su capacidad de comprensión progresiva que nada mundano puede llegar a colmar. «No se cansa el ojo de ver ni el oído de oír», dice el Eclesiastés (Qo 1,8). Y solo puede decirlo porque, por una parte, sabe de un deseo inalcanzable de plenitud de sentido y de espíritu, de un postulado que señala hacia lo irrealizable e imposible de ser colmado, y sin embargo, por otra parte, remite constantemente al hombre a su finitud terrenal: contentarse y estar agradecido a Dios «en

medio de sus fatigas» (3,12 ss.) es lo que es posible alcanzar en esta tierra. Esto significa que no nos es dado absolutizar nada finito (por ejemplo, el espíritu en contraste con el cuerpo) para «construir» a Dios, sino que hemos de mirar en la dirección hacia la que apuntan las líneas de nuestro ser doblemente finito: cómo estas se cruzan en el infinito, no podemos preverlo. Nos basta con saber que nada finito, por real que sea, se ha puesto a sí mismo en el ser: lo finito tiene, como horizonte (*principium et finem ... incomprehensibilem*: DS 3004, 3001), un fundamento al que se debe. *Similitudo – maior disimilitudo*.

3. APARICIÓN Y OCULTAMIENTO

LA REALIDAD (*esse*) da a cada esencia su ser-en-sí (en el caso de la esencia espiritual, su ser-para-sí), pero también —porque todo lo que realmente es lo es por la única realidad— al mismo tiempo le da su ser-con-el-otro (en el caso de la esencia espiritual, su ser-el-uno-para-el-otro). Por tanto, toda esencia tiene el don de poder «exteriorizarse» o «expresarse» ante otros, lo que presupone una «interioridad»; tiene el don de poder comunicarse, lo que significa un misterioso «com-partir» con otros, en cuanto lo que se comunica simultáneamente se da y —para poder darse— se conserva. El ser-real que es donado a la esencia entraña en sí, por consiguiente, una dualidad que en un principio puede parecer contradictoria: ser fundamento en sí mismo (lo que la mera esencia no podría ser, pues de lo contrario sería Dios) y salir originariamente de sí, mediante una dinámica que le es dada como propia, para en esta exteriorización realizarse también a sí mismo (su interior).

Si esta exteriorización expresiva ocurre y tiene su punto de llegada en una esencia consciente (animal) y, finalmente, en una autoconsciente (humana), entonces una esencia real que aparece (sea lo que sea: un paisaje, un ser viviente, otro ser humano) se cumple a sí misma dentro del espacio que allí se le ofrece; este espacio puede ser la percepción sensorial o el espíritu receptivo y comprensivo (*intellectus passibilis et agens*). Las esencias reales se cumplen la una en la otra. Esto, sin embargo, tiene su complemento en el hecho de que un espíritu, que comprende y alberga en sí mediante

la sensibilidad, entiende la aparición como el auto-cumplimiento de lo que se expresa y no como algo que le pertenece a él mismo, al espíritu; en otras palabras, su conocimiento no se refiere a las apariciones en su espacio interior, sino a través de ellas inmediatamente a la otra esencia que se expresa, a la «cosa en sí». No tiene al otro como otro en sí mismo —lo cual sería una contradicción—, sino que interpreta y comprende sus exteriorizaciones como las expresiones de su interioridad o subsistencia. Esto se vuelve sumamente claro en el diálogo interpersonal, en el que la palabra del interlocutor es evidentemente la expresión del otro, el cual no quiere que se entienda el sonido de su palabra, sino a *él mismo*.

Pero puesto que él, como el que se expresa, es siempre más que su expresión, permanece para mí velado en su subsistencia, también y precisamente en cuanto realmente se expresa y se devela: solo con esta condición hay realmente algo que él comparte conmigo. Ahora bien, no en el sentido cuantitativo de que tan solo me diera una mitad, guardándose la otra para sí, sino en el sentido cualitativo de que, para comunicarse a sí mismo como uno dado y entregado, debe mantenerse como dador; mantener o conservar no significa retener, sino hacer posible el don. Él me puede «derramar todo su corazón» sólo permaneciendo él y no convirtiéndose en mí. Y esto en tal medida que yo, al acoger su «aparición» en mí, no tomo por ello posesión de él, sino que más bien soy yo quien es reclamado, quien es tomado por él en su solicitud. Esto, sin embargo, considerado desde mí, desde mi punto de vista como receptor, solo es posible si en la «unidad de mi aperccepción» puedo reunir la multiplicidad

de sus modos de aparición —sonidos, colores, movimientos—, reconduciéndola como tal a la realidad de la esencia que me sale al encuentro; realidad que soy capaz de reconocer a partir de mi propia realidad porque sé que mi esencia *no es* su propia realidad, sino que esta, en cuanto realidad, supera infinitamente la limitación de mi esencia. Dado que experimento esto en mí mismo como diferencia, puedo conceder al interlocutor la unidad en la diferencia que se da entre su ser-para-sí y su expresión o exteriorización. En consecuencia, se necesita el medio unitario y universal de la realidad para «dejar ser» al otro (o, en general, a todo otro) en su propia unidad, en el misterio de su existencia real que siempre supera mi comprensión. Así, lo otro o el otro se me revela como un misterio que trasciende todo concepto, precisamente cuando se me revela sin voluntad de reservarse nada. Al aparecer, se ilumina, pero el ojo del espíritu reconoce la luz sin ver el sol que brilla y dona esa luz.

En la medida en que lo otro o el otro se revela en mí como en un sujeto —sin por ello abandonar su propio carácter de sujeto—, en el acto del comunicar y conocer-reconocer se muestra una confianza originaria de los «objetos» para conmigo: su llamada a un amor óntico. Para manifestarse (y así cumplirse) a sí mismos, ellos necesitan del espacio ajeno, en el que necesitan ser acogidos, sin poder reclamar un derecho a ese espacio por sí mismos. Por otra parte, como se ha dicho, yo no puedo dárme las de dueño de los objetos —el hecho de posibilitar su cumplimiento no me da derecho a eso—, ya que solo al ser interpelado por estos extraños yo mismo tomo conciencia de mi propia diferencia, y así soy donado a mí mismo como la esencia que simultáneamente

toma conciencia de sí y de los otros en la luz universalmente abarcadora del ser como realidad. Esta luz reina y actúa, al mismo tiempo, abrazando desde más allá de todas las esencias finitas y surgiendo desde la profundidad de estas esencias dotadas de la luz del ser por el mismo ser, tanto más cuanto más ellas devienen conscientes y autoconscientes, y así pueden reflejar la luz en sí mismas.

4. POLARIDAD EN EL SER

A SÍ SE ABRE, finalmente, la problemática –desde siempre presente de un modo latente– de la unidad del ser, al que se ha de renunciar a reducir a una medida o denominador unívoco. El *esse* (la realidad) solo puede ser uno (la idea de que existan dos «especies» de ser o realidad es, desde un principio, absurda), en tanto es *completum et simplex*. Sin embargo, por otra parte, no subsiste en sí mismo, sino en una miríada de esencias: y confiere a cada una de ellas su unidad esencial (sustancial). Ciertamente, la razón que ordena puede dividir estas unidades en especies y géneros por comparación, pero ni las especies ni los géneros subsisten como tales, sino sólo lo que con razón se denomina lo indivisible, *in-dividuum*. También aquí reina un donar-se recíproco: el ser da a la esencia su indivisibilidad, la esencia da al ser (como realidad meramente oscilante que en sí misma no encuentra ningún sostén, ninguna estabilidad) su efectiva real-ización. En este sentido, ser es siempre tanto lo máximamente universal, que comprende y abarca infinitamente todo lo finito, como lo determinadamente particular, que es tan único e irrepetible que no puede ser clasificado bajo nada. Este hombre particular es irrepetible: «Un hombre es un hombre» [Bertolt Brecht] aquí, justamente, no vale.

Este reconocimiento de la polaridad de todo ser que se encuentra en el mundo marcará el camino para todo lo que sigue. Pues si la primera cualidad omnipresente (trascendental) del ser no puede reducirse a un concepto unívoco, lo mismo deberá valer necesariamente también para todos los «trascen-

dentales» que siguen: lo verdadero, lo bueno y lo bello, que solo pueden tener su lugar propio en el interior del ser real.

Esta polaridad es, pues, tan misteriosa porque no se puede decir que la esencia finita no sea ella misma también ser y, en este sentido, que deba haber sido soltada o dejada-ir desde la realidad omnicomprendensiva (*esse*) para que esta se cumpla a sí misma; pero esto, a su vez, no se puede realmente concebir porque, una vez más, la realidad como tal, en la medida en que no subsiste y, por tanto, no puede planificar ninguna esencia, tampoco es capaz de generarlas desde sí (para que se realicen a sí mismas), y ciertamente no esta multiplicidad definida, delimitada y recíprocamente ordenada de entidades esenciales.

La polaridad fundamental del ser mundano, cuyos polos solo devienen comprensibles el uno por el otro, remite inevitablemente a una identidad como fundamento, la cual —como se ha mostrado anteriormente— no puede construirse a partir de los polos mismos. Pues la realidad, tal como la conocemos, obtiene subsistencia solo en las esencias finitas, y estas sin realidad, pensada e iluminada de modo concomitante, no son siquiera pensables como tales, como esencias. Esto ha de valer también para el infinito (e inconcebible e inimaginable) entendimiento de Dios, que es capaz de proyectar mundos posibles que no realiza. A esto mismo, es decir, a que el Absoluto deba ser Espíritu libre, aluden el hombre como «imagen de Dios» y todo el orden del mundo que está bajo él, sin que podamos concebir qué es, en sí mismo, Espíritu infinito.

Con todo, aún queda por considerar un aspecto de la diferencia. Pues no está de antemano decidido que la diferencia

que rige en las esencias del mundo, la cual fue descrita como polaridad del ser del mundo, deba entenderse como una caída o disminución frente a la identidad divina. De hecho, dicha diferencia es el requisito previo para la relación, el trato y el intercambio de esas esencias entre sí, para su mutua in-habitación en el caso de que se trate de esencias conscientes y autoconscientes, y, por consiguiente, es el precursor óntico de lo que entre las esencias libres es el amor. Si este, con razón, se considera una perfección, ya que en virtud de él las esencias siempre se cumplen a sí mismas en las demás, entonces se le puede re-dirigir a la Identidad absoluta de ser y esencia la pregunta de si, y cómo, esta perfección intramundana puede fundarse en ella. Desde una consideración filosófica como la presente no se puede deducir una respuesta, sobre todo porque —como se ha dicho— el *esse completum et simplex, sed non subsistens* de la realidad mundana puede señalar hacia la identidad absoluta solo velándola y ocultándola; menos aún puede la infinita diversidad de las esencias mundanas dejar presentir la subsistencia, una y omnicompreensiva, de la Esencia absoluta. Tan solo puede decirse esto: que en el amor interpersonal se prefigura un misterio que reina en el Origen, porque los amantes, en los que reina el ser-real comprensivo, nunca se cierran el uno al otro, sino que en su fecundidad (sea cual sea la forma que esta reciba) se abren al misterio originario del ser. La fecundidad ligada a la naturaleza (como la procreación de un niño) es claramente una imagen importante, pero limitada, de esa fecundidad del amor, a la que debe corresponder arquetípicamente algo inefable en el seno de la Identidad divina.

5. MOSTRAR-SE

a) Todo ente mundano es epifánico, precisamente en la diferencia apenas descrita. El principio vital de un árbol, invisible en sí mismo, se muestra esencialmente en la forma, en el crecimiento, en la variación de la aparición del árbol. En la multiplicidad de sus formas de aparición, el árbol despliega su unidad esencial y ahí mismo muestra su propia realidad en el interior de la realidad total. Tiene una forma orgánicamente cambiante, que se muestra uniforme e inconfundible precisamente en su cambio, ya que tal cambio no es arbitrario sino conforme a una ley. La forma de aparición de la esencia es el modo en que ella se expresa, una especie de lenguaje insonoro, pero no inarticulado, en el que las cosas no solo se expresan a sí mismas, sino que siempre expresan también al ser-real total que está presente y habita en ellas, y que (como *non subsistens*) remite a lo Real subsistente: «Los cielos proclaman la gloria de Dios, ... el día al día comunica el mensaje, la noche a la noche pasa la noticia. Sin hablar, sin pronunciar palabras, y sin voz que pueda oírse, por toda la tierra son legibles sus líneas, hasta los confines del orbe su expresión» (Sal 19,2-5). O con el poeta: «Duerme una canción en todas las cosas, / que sueñan sin cesar, / y el mundo empieza a cantar, / si sólo das con la palabra mágica» [Joseph von Eichendorff]. El poeta «puede decir lo que cada cosa quiere decir» (Claudel). Goethe diría más sobriamente que todas las cosas presentan una «forma» [*Gestalt*] que el ojo capaz de ver sabe leer como una «forma» [*Form*] acuñada que viviendo se desarrolla» en toda su

vitalidad. Aquí entra nuevamente en juego la paradoja del velar en el develar o el fenómeno del remitir o aludir que habita como sentido en la forma impresa y sin el cual esta podría ser forma, pero no acuñada por nada. Cuanto más libre deviene lo que imprime, más articulado y singularmente personal es el modo en que se expresa —el lenguaje humano es el ejemplo más claro—; pero precisamente la libertad de expresión es lo que también permite al que se expresa ocultarse más profundamente: la libertad como tal no puede ser presentada abiertamente como objeto, por más que ella pueda abrir-se y mostrar-se. En todos los casos, también en los puramente naturales, la epifanía de las esencias reales es su auto-interpretación, indica significativamente su sentido, si bien solo aludiéndolo. Y puesto que las esencias depositan su significar en un sujeto, a este incumbe la tarea de interpretar plenamente su sentido.

Dado que al sujeto se le anuncian y manifiestan tantas cosas que él es capaz de interpretar siempre como un todo concreto y, además, real —lo que será desarrollado en el siguiente párrafo—, al principio de toda reacción del sujeto ante este hecho está el asombro. Y esto en dos sentidos interrelacionados: asombro ante el hecho de que lo real desconocido sea capaz de mostrarse en una forma cumplida, bella, y asombro ante el hecho de que eso real, señalando hacia sí de modo alusivo en todo ello, se haga él mismo visible. Una luz impregna de claridad la forma misma, y la misma luz remite a la realidad que brilla en la forma y, al mismo tiempo, la trasciende. En esta dualidad de la forma luminosa que descansa en sí misma y del señalar o remitir más allá de sí por parte de la forma hacia una esencia (real)

que se ilumina en ella reside la polaridad interior de la belleza como propiedad trascendental del ser. No se trata tanto de la posibilidad que se da en las bellas artes de acentuar más la forma o figura («clasicismo») o de subrayar mayormente su señalar más allá de sí misma («romanticismo»), sino más bien de la actitud espiritual que, o bien se limita a la luz presente en la pura forma y aparición (el «estadio estético» en el sentido de Kierkegaard), o bien percibe al mismo tiempo el remitir de la epifanía a la realidad oculta. En el segundo caso, lo bello remitirá al ser real, en el que lo bello se muestra inseparable de lo bueno y lo verdadero. La aparición puede ser bella incluso si está separada de esta profundidad y la finge en sí misma: entonces se convierte en apariencia. Para ser ex-presión de lo real, la aparición necesita del remitir ínsito en ella misma: solo entonces es epifanía. Si lo que aparece es negado como inexistente, entonces la apariencia se convierte en lo último. Y esto, a su vez, puede significar dos cosas: si el interés por la «cosa en sí» decae, entonces la «aparición» se convierte en lo único digno de consideración, en lo «encantador» (una vez más el «estadio estético», en el que también habrá que incluir a un impresionismo consecuente); si, por el contrario, según la teología negativa, lo absoluto se reconoce como lo inexpresable e indecible y se persigue como tal, entonces la aparición –por ejemplo en el arte de la pintura taoísta o zen– puede ser leída y plasmada como un remitir directo e inmediato al misterio del «vacío».

b) Quien recibe y concibe lo bello, en cada uno de sus modos (la forma también puede ser ritmo que fluye en el tiempo o acción que se desarrolla en el teatro), es capaz de

leer formas como totalidades en virtud de la «unidad de su apercepción». Es decir, no leyendo y recogiendo (*logos de legein* [recoger]) impresiones individuales con el fin de sintetizarlas, más bien, captando desde un principio —en un juicio intuitivo que no subdivide, sino que reconoce y asigna— totalidades que aparecen desde la profundidad originaria. Así, junto con esta capacidad de leer las formas se hace presente algo semejante a la reverencia, pues lo que se manifiesta es algo inalcanzablemente real. Esta reverencia y gratitud no disminuye una vez que nos hemos acostumbrado a la esencia o naturaleza de lo que aparece, sino que es una dimensión constitutiva y permanente del fenómeno de la epifanía que se dona siempre de un modo nuevo. «Ya solo porque eres, hay que acercarse a ti con gratitud»: estas palabras de Stefan George deberían aplicarse no solo al ser amado, sino a todo lo que se nos abre, que nunca es completamente informe (caos), sino que nos ofrece (pidiendo nuestro favor) una forma, aunque sea imperfecta. Y si la forma que se ofrece solo difunde una luz opaca, no hay que olvidar que el acto que hace ser, en el que se funda toda esencia finita, es la propia y verdadera luz del ser que se refleja incluso en esta esencia, sobre todo si es autoconsciente. Así pues, en el sujeto que conoce se ha de distinguir claramente entre la unidad producida por la imaginación y la que se da en la razón que percibe. La primera produce como unidad una «imagen» que puede parecer «significativa» en sí misma y, por tanto, autosuficiente; por ejemplo, las imágenes estético-religiosas y las narraciones míticas, cuyo significar no remite más allá de sí mismas, más bien, deja que el observador repose en la luz en la que ellas se bañan

(luz que, como tal, ya es su «sentido profundo»). «Remiten», ciertamente, pero en última instancia a nada más que a sí mismas. Su significar radica en su indicar hacia sí mismas; quien, como los estoicos, interprete los mitos homéricos en términos de las leyes de la cosmología, los destruye. De un modo diferente, pero análogo, puede decirse de las «imágenes» del Antiguo Testamento que ellas «significan», si bien pueden ser realidades (el rey, el sacerdote, el profeta, el siervo de Dios, el templo, el sacrificio, etc.); solo que la Realidad (Jesucristo) a la que indican y significan no se les revela ni a ellas mismas ni a aquellos a los que fue confiada: son *figures* (Pascal), sin que en ellas se revele de qué. Así, toda la tragedia existencial del mundo mítico, y en parte también del mundo veterotestamentario, parece pertenecer todavía al «estadio estético» (Kierkegaard vio el apogeo de este estadio en el «Don Giovanni», para quien las mujeres son solo imágenes de su eros, pero no personas). Ahora bien, el hecho de que las imágenes remitan a la esencia real que se expresa en ellas solo puede comprenderse desde la unidad de la «apercepción trascendental» (así llamada por Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 108), la cual solo hace justicia al concepto pleno de «forma» [*Gestalt*]. Esta es más que una imagen: es la unidad —que se muestra junto con la experiencia de sí por parte del yo (la realidad vista en el *cogito/sum*)— de lo que [me] sale al encuentro, de modo que esto mismo y el yo —a pesar de la diferencia de nuestras esencias siempre únicas— comunican en la profundidad una y total de la realidad (*esse*). Solo en la profundidad de esta comunicación tiene lugar la comprensión espiritual, no mediante la eliminación de las imágenes, sino representándolas en toda su

firmeza como formas de aparición de la esencia. Qué más puede ganar el hombre, sino que desde la profundidad originaria [la naturaleza-dios en Goethe] se le revele: «Cómo ella deja fluir y fundirse lo que es firme en espíritu, / cómo ella conserva en toda su firmeza lo creado por el espíritu» (Goethe). Más allá de la imaginación, pero no sin ella, tiene lugar lo que puede llamarse «formación»: el proceso recíproco constante y nunca acabado en el que, a través del mundo de las imágenes, el cognoscente asigna a las cosas reales sus esencias firmes y válidas, mientras que las cosas por su parte no se limitan a poblar de imágenes al espíritu cognoscente, sino que lo forman en relación con ellas mismas. Y cuanto más formado está el espíritu, más auténticamente aprende a distinguir la aparición verdadera de la apariencia superficial, a menudo engañosa, en un intramundano «discernimiento de los espíritus».

c) Desde esta epifanía trascendental de todo ser mundano es posible anticipar una mirada a la estructura de la revelación de la Realidad absoluta, en cuyo centro está la forma-figura [*Gestalt*] de Cristo. Frente a ella es posible (si bien de un modo análogo) posicionarse según las dos actitudes apenas descritas: leerla como mera «imagen», significativa y significativa en sí misma, o como «aparición» de aquello a lo que Él como imagen remite y, según sus propias afirmaciones, siempre quiere y debe remitir para ser comprendido en su «realidad». El método histórico-crítico considera a Jesucristo como una imagen, semejante a todas las demás imágenes que aparecen en la historia del mundo y de las religiones, e interpone el problemático nivel de la posible «apariencia»

entre Él mismo, la «cosa en sí», y las diversas figuras trazadas por los testigos, a veces quizá contradictorias. Sobre cuánto hay aquí de «apariencia», que solo «remite» según el parecer de los testigos, y cuánto hay de «aparición» de la «cosa en sí», sobre esto puede tener lugar, en este nivel, una disputa interminable. Existen, sin embargo, suficientes indicios –descritos sobre todo en el primer volumen de nuestra *Estética*– de que justamente esta «apariencia», sin que se elimine el nivel de la «unidad de la imaginación», sea capaz de ahondarse en una verdad más profunda, en la verdad de la «aparición». Solo se ha de recordar brevemente que la diferencia de las imágenes (ya de los cuatro Evangelios) es comparable a las diferentes vistas que surgen al caminar alrededor de una estatua, y que estas diferencias solo cobran sentido si se incluyen todas las dimensiones que la auto-interpretación de la misma «cosa en sí» (Jesucristo) pretende ofrecer: representación de Dios (Padre), reconocible en el Espíritu Santo (Trinidad), muerte en la cruz como reconciliación (intemporal) de Dios con el mundo pecador, resurrección como salvación y cumplimiento de la creación entera hacia Dios, institución de la Eucaristía (plena potestad sacramental, Iglesia, Comunión de los santos, presencia perenne de Cristo en la historia). Todos estos aspectos (aquí solo aludidos) de la forma expuesta son indispensables si es verdad que la Realidad que se representa quiso exponerse a sí misma en su unidad real. Huelga subrayar una vez más que lo «sin forma» de la muerte en cruz y del abandono de Dios ocupa un lugar central en esta forma total, más aún, es lo que la hace realmente legible (en un nivel menos profundo: la muerte del héroe es, normalmente, indispensable

para la unidad estética de la forma de una tragedia). Pero, el hecho de que Cristo (quien como ser humano está sometido a las estructuras intramundanas de fundamento y aparición) se presente al mismo tiempo como interpretación del Ser absoluto (supramundano), este hecho lo hace completamente único, de modo que las estructuras mundanas de «forma y luz» (belleza) sirven como epifanía de la antes mencionada estructura de lo Absoluto. Esto explica dos cosas: por un lado, la necesidad de la Ascensión (la aparición debe desaparecer para que pueda entenderse que fue realmente una revelación del *Absoluto*); pero, por otro lado, el Espíritu divino debe interpretar precisamente esta forma como la única y definitiva *aparición* del Absoluto, del Hijo, que permanece invisible en la Iglesia y en el mundo como Encarnado (de lo contrario, lo que ha sido puesto como definitivo sería contradictoriamente revocado). Si, además, la muerte (expiatoria) del Hijo se interpreta como el amor perfecto del Padre para con el mundo, se hace de nuevo visible en el Absoluto lo que ya ha sido indicado: la análoga (super)diferencia en la identidad de Dios, y con ello la posibilidad de que una «Persona» divina, diferente de las demás e idéntica con el Ser absoluto, entre en el lugar donde todo ser humano personal se funda en la realidad omnicomprendiva (creada, mundana), y desde allí «personalice» el ser humano individual de Jesús. Sin embargo, para quien reconoce y afirma esta singular unicidad, esto significa que ella no puede tener lugar simplemente gracias al ser-real común (al *esse non subsistens* creado), sino que además el Ser absoluto, presente esencialmente en la Persona de Jesús, debe regalarse libremente desde sí —y esto es precisamente «gracia»— para

que la forma total de Jesús pueda salir a la luz y ser percibida como revelación de Dios, lo cual no excluye que en este mismo acontecer sea requerida la colaboración de la estructura humana racional del conocimiento. Y en esto la razón será tanto más eficaz cuanto más directa e imparcialmente pueda acercarse al fenómeno de Cristo: que se revela «a los simples y humildes» y se oculta «a los sabios e inteligentes». Una vez más, el asombro agradecido se opone al cavilar infecundo.

Un último tema importante: la diferencia intramundana «forma-luz» no se pierde en la inteligencia de fe cristiana. Sin embargo, para que sea válida, solo puede tratarse de preponderancias. Por un lado, el conocimiento puede darse mediante la inmersión en las formas de aparición y puede concentrar toda la luz en ellas: por ejemplo, contemplar cada particular del Vía Crucis en y en vista del amor absoluto de Dios que ahí aparece; por otro, el conocimiento puede sumergirse directamente en la infinita luz de amor del Dios trinitario, pero sin dejar nunca tras de sí, como carente de sentido, la forma de aparición de Dios en las insuperables formas concretas sensibles del Evangelio.

Un momento de gracia anida en toda belleza: se me muestra más de lo que tenía derecho a esperar. De ahí el asombro y la maravilla: ya ante el hecho de que «se da» el ser, de que hay ser en una plenitud que fluye inconmensurable, la cual sin embargo se vierte en las esencias y ahí llega a la realidad cumplida; también en mí, que no me debo o agradezco a mí, sino a él (para mi eterno asombro). Pero las esencias, provocadas por el acto de ser, realizan su iluminar-se y revelar-se individual (como agradeciendo porque un fundamento primordial las «deja ser»), y esto en una

«forma» cuyos elementos están «puestos» o «configurados» unos en relación con otros, con justeza reveladora, desde la unidad: lo que coincide o concurre en unidad es tanto la luz como (en el acontecimiento) la forma. La gracia del ser que reina en todo ello es cualitativamente sobre-elevada allí donde lo Absoluto se ilumina y se da forma plena a sí mismo en lo finito. Y ante esta gracia por excelencia, que ya no proclama belleza sino Gloria, no se requiere tan solo asombro y arrebatamiento, sino adoración.

6. DAR-SE

a) Los trascendentales, que permean y rigen todo ser, solo pueden ser el uno en el otro. Esto se muestra ahora de una manera inmediata: lo que se muestra (belleza) se comparte, se comunica, se da (bondad). Y con la misma inmediatez también se demuestra (en un primer aspecto) que también el bien mundano tiene una estructura polar. En efecto, el bien es aquello que se busca y desea en una cosa: *omnia bonum appetunt* (dice Tomás con Aristóteles), todas las cosas quieren el bien, «no solo los seres cognoscentes, sino también los no cognoscentes» (*De veritate*, 22, 1). Sin embargo, yo puedo aspirar al bien porque lo necesito para ser o, simplemente, porque me satisface (lo que sin duda puede tener una motivación egoísta), pero también porque quisiera obtenerlo por ser el bien en sí —lo que, obviamente, solo puede hacer un ser cognoscente y libre—, y solo aquí emerge plenamente el bien y me obliga inmediatamente a convertirme en uno que se dona. Uno puede dejarse obsequiar en buena conciencia solo si a su vez está dispuesto a donar libremente sin calcular. En este nivel espiritual, el bien está como norma tanto sobre el que da como sobre el que recibe (pero que a su vez está dispuesto a dar) y, por otra parte, él permea y rige las conciencias libres de ambos.

Según la afirmación de Tomás, este nivel espiritual tiene sus etapas preliminares en la naturaleza subhumana, en la que el hombre participa por medio de su cuerpo. La planta tiene un «derecho» al agua y al sol, el animal al alimento (ve-

getal o animal: en el segundo caso, el animal deseado como alimento tiene que concedérselo al otro), el ser humano como ser corpóreo tiene muchos derechos: a la existencia (contra el aborto y el homicidio), a todas las formas de educación corporal y espiritual imprescindibles, al sustento. Pero todo ello, no como ser viviente animal, sino humano, de modo que llegamos a una conclusión paradójica: en todas sus etapas (como niño, adolescente, adulto) el hombre tiene derecho al amor, sin el cual no sería en absoluto un hombre, sino un «niño salvaje»; por tanto, tiene un derecho a aquello que no puede ser forzado, sino que solo puede ser concedido en la libre entrega de sí. La paradoja aparece claramente en la frase: «Con nadie tengáis otra deuda que la del amor mutuo» (Rm 13,8), una deuda que nunca puede ser definitivamente amortizada.

El derecho inherente al hecho de ser persona implica, en la medida en que esta vive siempre en comunidad, una forma de poder (y de coerción) frente a lo que, según su esencia, no se puede forzar: el amor. Además, lo que cada uno se imagina como lo debido en su relación con los demás varía mucho de un individuo a otro; lo que es exigido puede rechazarse por buenas o malas razones. En ambos casos, aquí está el origen de la dramática que se desarrolla entre las libertades humanas, desde el pequeño drama familiar hasta el drama total de la historia del mundo. El teatro es el lugar donde este drama (como espectáculo, tragedia, comedia) llega a su representación, siempre con la indicación implícita de que el espectador es a su vez co-protagonista en el escenario de la vida. En el primer volumen de la *Teodramática* se ofreció una idea de las innumerables situaciones conflictivas;

aquí no es necesario volver a exponer ni su abundancia y diversidad ni la referencia a la existencia que las caracteriza. Sin embargo, de la paradoja apenas expuesta se puede inferir la diversidad de enredos que constantemente surgen: derechos de menor grado (a la libre elección de un programa de vida limitado o incluso de una persona amada, por ejemplo) chocan con derechos de mayor validez y urgencia: ¿qué exige la norma superior y qué la conciencia de quienes defienden los derechos en conflicto? ¿Qué posibilidades hay para dirimir la contienda? La victoria del «más fuerte»: si es el más fuerte físicamente, ¿contiene esta victoria una solución espiritual o solo se trata de un aplazamiento del problema?; si es el más fuerte moralmente, ¿convencerá al adversario de su superioridad? «Convencer» [*überzeugen*] es una palabra alemana singular; en su origen significaba «descubrir y demostrar la culpabilidad ante el tribunal por medio de la preponderancia [*über*] del testimonio de los testigos [*Zeugen*]» (tanto si el declarado culpable admitía su falta como si no), para finalmente adquirir el significado de «mudar de opinión por medio de razones» (y aquí, de nuevo, queda abierta la cuestión de si el imputado en cuestión se dejará convencer libremente o no). Al igual que los derechos pueden ser graduados objetivamente, lo mismo ocurre con las opiniones subjetivas que se tengan sobre ellos. Los primeros son *norma objectiva remota*, las segundas *norma subjectiva proxima*; sin embargo, la polaridad no puede detenerse en sí y quedarse como última realidad, debe remitir a una identidad en lo Absoluto que esté sobre ella. Aquí no tiene lugar alguno el uso de la fuerza o poder físico; lo que debe coincidir son el derecho (justicia) y el amor; Anselmo describió

este coincidir de ambos con la palabra que indica lo que es absolutamente recto, orientador y corrector: *rectitudo*.

b) Y ahora surge la cuestión de cómo «actúa» el bien: él se dona, esa es su esencia, pero ¿tiene el poder de hacerse acoger por una libertad? ¿Puede la libertad ser influenciada desde el exterior, si volvemos al simple sentido básico de «influir»? Muchas lenguas conocen esta imagen de un efluir y sobreabundar del bien para «influir» en el otro, fluyendo en él. La imagen parece engañosa, pues nada puede verterse, en un sentido literal, desde fuera en una libertad que es, como tal, auto-movimiento causante de sí. Toda la apologética que se ha desarrollado en la primera parte de esta obra acumulaba razones para causar una «im-presión» en el espíritu; pero quedaba en manos del espíritu el dejarse «im-presionar» por los argumentos. Se trataba allí de cosmovisiones históricas y religiones, para las que los argumentos tenían que ser traídos al espíritu desde fuera, empíricamente, y no de verdades matemáticas cuya plausibilidad él encuentra presente dentro de sí al reflexionar. Después de los buenos argumentos viene «el buen ejemplo», el cual tiende a ejercer un efecto más fuerte, de algún modo más convincente (¡otra vez esta palabra!), «contagioso». Cristo cuenta con eso: «Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,16); «Que sean uno, como nosotros (el Padre y yo) somos uno, ... para que el mundo conozca que Tú me has enviado y que los has amado...». (Jn 17,22-23). Sin embargo, Cristo no atribuye a este ejemplo un efecto infalible, pues de lo contrario no prometería a los discípulos

el odio del mundo, que les golpeará igual que le golpeó a Él, y precisamente como «odio sin causa» (Jn 15,25); es decir, el mundo resiste sin razón a las razones más rotundas y concluyentes. Así, la libertad del otro aparece como una fortaleza inexpugnable. ¿Cómo puede decir entonces Pablo que derribará «cualquier baluarte, arrasará toda fortaleza levantada contra el conocimiento de Dios, reducirá a cautiverio todo entendimiento, para hacerlo obediente a Cristo» (2 Co 10,4-5)? ¿Con qué tipo de armas logrará esto? En el «discurso de la necesidad» él se refiere a su existencia apostólica, que debería «convencer» porque es una imagen de la existencia de Cristo; pero, al mismo tiempo, sabe que este ejemplo no se impone en cuanto es «imagen», sino en cuanto lleva en sí la forma eficaz de Cristo: «Cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte»; Cristo mismo le había dicho: «Mi gracia te basta, pues mi fuerza se realiza en la debilidad» (2 Co 12,10.9). De ahí la constante renuncia a la «sabiduría elocuente», a los «discursos persuasivos de la sabiduría», «para que la cruz de Cristo no sea vaciada (κενωθῇ) de su poder» (1 Co 1,17; 2,4). Aquí la forma de «influir» de Pablo se remonta a la de la cruz de Cristo, de cuyo «poder» único hablaremos en el siguiente párrafo. Pero, como en su antesala previa, hay ciertas intuiciones humanas comunes. Por ejemplo, la de la fuerza purificadora de lo trágico en la tragedia griega, ponderada por Aristóteles: en el fondo (y liberado de todo elemento accesorio) subyace el presentimiento de que el ocaso de una muerte en la donación de sí puede devenir «gracia» y «salvación» para un país (*Edipo en Colono*), o de que, por su renuncia a entrar en la beatitud, un ser completamente purificado

puede hacer que su compasión por otros seres que sufren redunde en la salvación de todos ellos (el voto budista de compasión). Cercana a esta dimensión está la oración de intercesión, que no puede ser fecunda sin ofrecimiento de sí. En todas estas formas subyace una renuncia a la influencia directa y una vuelta hacia un fundamento en el que todo se fundamenta, también la libertad de los demás (ya que esta no se originó a sí misma, sino que fue donada a sí misma). Este fundamento «inesencial», que es común a todos los seres, puede imaginarse de muchas maneras: míticamente como fundamento originario divino de todos los seres o apersonalmente como portador de todo lo personal o, finalmente, como realidad suprapersonal que libera desde sí toda libertad personal (incluso la que se niega). Bíblicamente, de esta inmersión en el fundamento de toda libertad individual surge, a partir de la Antigua Alianza, la idea de sustitución: idea que se cumple en la cruz de Cristo, cruz que «carga y quita el pecado del mundo» desde ese fundamento, desde ese «por debajo de» todas las libertades que se cierran. Por supuesto, cabrá guardarse de inferir de ello que quien se niega será subyugado automáticamente desde el exterior: la redención objetiva ha de ser aceptada subjetivamente. A partir del Autor mismo de la redención, sin embargo, se ha producido una desvinculación de aquel que se ha atado a sí mismo y ya no puede desatarse por sus propias fuerzas. A medida que se vuelve presente a la conciencia el hecho de que las ataduras que la libertad se ha impuesto a sí misma no tienen sentido ni son definitivas, se presenta al que se niega una imagen mejor de libertad (para el bien), y aquí puede cobrar sentido la palabra «in-fluencia», en última instancia,

como «infusión de la virtud divina». Contra un avasallamiento violento indigno de Dios, Ireneo presenta la imagen de la *suasio* [persuasión], que en última instancia ya se entiende en el sentido que San Agustín da a la *voluptas trahens* [la atracción del placer de lo que agrada]. No se trata (como lo expone clásicamente el mismo Agustín en su *De spiritu et littera*) ni de coacción ni de seducción desde fuera, sino de una liberación que deja al descubierto la más íntima libertad del corazón, la cual consiste precisamente en el amor a Dios y al prójimo: la imagen que se presenta al espíritu en la *suasio* coincide con las capacidades para la libertad más propia, liberadas gratuitamente en el corazón del hombre por el fundamento del amor de Dios (el Espíritu Santo). *Cum potestas datur, non necessitas utique imponitur* [El hecho de que se conceda un poder no conlleva la imposición de una necesidad] (*De spiritu et littera*, c. 31, 54); pero sin *suasio vel vocatio cui credat* [persuasión o llamamiento al cual creer], la libertad no tendría poder para creer; la preparación del camino y el recorrido del mismo hacia la afirmación del bien es «obra de Dios» y «asentimiento de la propia libertad» (*ibid.* 34, 60). Aquí se hace visible el paso descrito también en Jr 31,33 (= Hb 10,16) desde una ley veterotestamentaria prescrita externamente a la «ley puesta en el fundamento de vosotros mismos y escrita en vuestros corazones», donde la pre-scripción exterior deviene in-scripción en la libertad humana misma. Solo cabe recordar que esto presupone, en última instancia, el hundirse mortal de la cruz para, en el descenso de la donación de sí, colaborar originariamente en el ascenso de la libertad más propia del otro.

c) Esto ya nos indica el acceso al misterio del «poder kenótico de la cruz» de Cristo, poder que, por su parte, no puede soportar ninguna *kenosis* que le quite su profundidad y su poder. En virtud de este misterio, el profeta puede decir: «Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: “Conoced a Yahvé”, pues todos me conocerán del más pequeño al más grande» (Jr 31,34). «Porque el conocimiento del Señor Dios llenará la tierra, como colman las aguas el mar» (Is 11,9; Habacuc sustituye «conocimiento» por «gloria»: Ha 2,14). Esta profecía se cumple en la palabra de Jesús: «Todos serán instruidos por Dios» (Jn 6,45, según Is 54,13) y en el comentario de Juan: «Vosotros habéis recibido la unción del (Espíritu) Santo, y lo sabéis todo ... no necesitáis que nadie os enseñe» (1 Jn 2,20.27). Desde este punto de vista, la catequesis no consiste en enseñar desde fuera verdades desconocidas, sino en re-cordar el amor ya infundido por Dios en la libertad cristiana, amor que coincide con la libertad. Aquí solo hay que indicar lo que se dijo en la *Teodramática* (TD II/1, 186-288: «Libertad infinita y libertad finita», § 3-6) sobre el necesario cumplimiento de la libertad finita en la libertad infinita: por su misma esencia, la primera solo puede cumplirse en la segunda, que es su fundamento, mientras que la segunda puede ofrecerse para el cumplimiento de la primera, por definición, solo libremente (misericordiosamente, gratuitamente). Si existiese una necesidad legal que dirigiera desde arriba a ambas libertades, sobrepasándolas, haría imposible la interacción real de su juego mutuo.

El «poder kenótico» de la cruz de Cristo existe, en contraste con la «no violencia» india (*ahimsā*), esencialmente

solo en virtud de un *modus* de la persona que «se anula» a sí misma (como amor) en favor de los demás, mientras que todas las formas de no violencia exigidas moralmente desde los *Upanishad*, en el budismo, el jainismo, el visnuismo, o bien tienden a destruir la apariencia de personalidad, a extinguir la sed existencial fundamental [*trsnā*, en sánscrito] («sed de los sentidos», «sed de ser», «sed de autodestrucción»), o bien —como en el caso de Gandhi (bajo la influencia del Sermón de la Montaña)— asignan a la no violencia como actitud moral una eficacia en el ámbito político. En ninguna parte, ni siquiera en la «reverencia por la vida» que se guarda de aniquilar al ser vivo más pequeño, se alcanza el sentido de lo que Jesús quiso decir con su mandamiento (vivido previamente de forma ejemplar por Él mismo): «No resistáis al mal, ... ofreced también la mejilla izquierda» (Mt 5,39). Pues, para Él, en esto no se trata de una forma de auto-perfeccionamiento o de un medio para alcanzar el conocimiento, sino de la amortización de todos los ataques de la instancia violenta en el campo espiritual, donde esta es el instrumento del mal, el cual en esta no resistencia no solo agota su fuerza psicológicamente, sino que, más profundamente, es abrazado y socavado desde abajo en su ser: la sustitución vicaria tiene lugar allí donde los golpes no solo se soportan, sino que se asumen en la kenótica de la persona como tal. Ciertamente, esto sólo es posible si la «realidad no subsistente» antes mencionada deviene el «espacio» de la Realidad absoluta subsistente que se anonada en el amor y acoge misericordiosamente en tal «espacio» también a los seguidores de este amor. Solo así se origina lo que en términos cristianos se denomina la «Comunión de los Santos».

Aquí tienen lugar las formas más sutiles de la donación de sí, de la dramática teológica. Aquí también se muestra que el mostrar-se luminoso se cumple en el dar-se, que Jesús puede llamarse a sí mismo «la luz del mundo» (Jn 8,12), en la que las tinieblas –en su «hora» (Lc 22,53)– intentan penetrar sin poder alcanzarla, justamente porque a medida que se acercan a Él las tinieblas se convierten en luz. Orígenes lo ha descrito magistralmente: por un lado, la luz brilla en las tinieblas de tal manera que estas son incapaces de percibirla; pero la luz, por ser luz del amor y no haber tinieblas en ella, es capaz de «acoger en sí nuestras tinieblas para expulsarlas de nuestras almas» (*Comentario al Evangelio de Juan*, sobre 1,5).

Para concluir esta sección, volvamos a referirnos a la polaridad en el bien mundano –entre norma objetiva y conciencia subjetiva–, polaridad que se modifica para el creyente con la encarnación de Cristo, en tanto Cristo mismo se convierte en la norma que habita de un modo nuevo en el discípulo, sin que este pueda jamás darle alcance y superarla. Pero esta polaridad no es algo puramente deficiente, sino que tiene su origen positivo en la identidad. Así, el Hijo encarnado es el don del Padre al mundo, y ello en su «obediencia kenótica» a la norma del Padre que el Espíritu le transmite, Padre con quien es uno, pero no idéntico como Persona.

7. DECIR-SE

DECIR-SE o comunicarse en la palabra es más que un mero exteriorizarse en el aparecer o en el actuar, presupone la más fuerte tensión entre la interioridad perfecta en la libertad de la autoconciencia y la expresión perfecta en una mímica y gestualidad que es más que el simple «lenguaje natural», y esto precisamente como una creación libre en la que, tanto según convención como según invención, el sujeto espiritual puede dar a conocer su interioridad. Esto aclara en qué sentido la «verdad» concluye la serie de «belleza» y «bondad», y en qué sentido lo último debe ser al mismo tiempo lo primero. Desde un punto de vista evolutivo, la verdad solo puede surgir, a nivel intramundano, en el culmen del desarrollo de la naturaleza, allí donde existencia, vida y conciencia se han profundizado hasta volverse autoconciencia. Para que haya un juicio sobre la verdad o la falsedad, debe existir algo *quod natum est convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia* [algo que por naturaleza sea capaz de conformarse a todo ente; ahora bien, esto es el alma, la cual en cierto modo es todas las cosas] (*De veritate*, I, 1). Pero aquí deviene inmediatamente evidente que también lo «bello» y lo «bueno» sin autoconciencia solo pueden ser precursores naturales imperfectos de lo que ellos son en su pleno desarrollo en el hombre, como ya se ha aclarado en lo dicho sobre ambos. Por otra parte, ya en un nivel pre-humano, mostrar-se y donar-se deben ser formas incoativas del decir-se, lo que solo es concebible si las cosas mismas (como J. Pieper ha

subrayado incesantemente) son «palabras» expresadas por un intelecto libre infinito (teológicamente hablando: seres creados en la Palabra eterna), seres (inconscientes, conscientes o autoconscientes) que solo pueden llegar a decirse y comunicarse perfectamente en el hombre dotado de palabra, y en este acontecimiento también su epifanía y su entrega de sí como seres creados confluyen, como momentos indispensables, en su devenir «palabras», lenguaje del ser. Aquí se reconoce definitivamente que la entera metafísica de los trascendentales del ser sólo puede desplegarse integralmente bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios, que finalmente se pronuncia, en libertad divina, como ser humano sensible-espiritual, sin que la metafísica misma necesite convertirse en teología. De ahí que toda esta parte se denomine «Umbral».

a) El lenguaje —que originariamente presupone la tensión antes mencionada entre una plena y libre interioridad y su plena y libre auto-comunicación— solo es posible si el ser en su totalidad (la realidad) está fundamentalmente abierto a la autoconciencia espiritual, lo que también significa que la autoconciencia se comprende reflexivamente a sí misma como ser (realidad), más allá del cual no existe más que la nada; se comprende como un ser que, como tal, siempre es más que la suma de las esencias finitas que participan en él. Estas, ciertamente, se iluminan en su aparecer y actuar, pero solo porque están fundadas en la realidad que les concede la luz para su iluminación, una luz que se reencuentra en la luz del espíritu que se reconoce a sí mismo como realmente existente. Ahora bien, las cosas que se iluminan (en los sentidos

del hombre) son ellas mismas sensibles, y estos sentidos son las puertas siempre (¡actualmente!) abiertas para dejar entrar en sí a las esencias finitas que aparecen y se dan a sí mismas, y para colaborar en sí en el pleno despliegue de ellas. El ojo no aprende a ver, siempre ve, oscuridad y luz; el oído no aprende a oír, siempre oye, silencio o sonido. Pero lo que realmente es —y esto, de modo eminente, es el prójimo, el otro ser humano— quiere darse a conocer al espíritu no solo en las imágenes o fantasmas, sino en su propia realidad, lo cual solo acontece si el espíritu, consciente de su propio ser, fue capaz de captar y comprender al otro ente en la luz del ser a través de las imágenes, y de dirigirse a ellas y leerlas como reveladoras del ser. Este estado de cosas tendría que ser explicado con más detalle por una teoría del conocimiento plenamente desarrollada. Por el momento, basta con ver que lo que se presenta como real lo hace en la imagen sensible, y que el espíritu interpelado por sus sentidos solo puede reconocer el ser real universal mirando hacia la imagen o fantasma (en el que la cosa se manifiesta). Nosotros somos interpelados a través de los sentidos, en cuanto somos seres sensibles-espirituales, y si no fuéramos interpelados, no despertaríamos a la autoconciencia espiritual. Nosotros re-spondemos mediante una palabra espiritual (*verbum intellectus* o *cordis* [palabra del intelecto o del corazón]), que desde siempre ya tiene su contrapartida sensible, si bien a esta respuesta le precede, en primer lugar, solo la intuición luminosa en la realidad como tal (*simplex intuitus intellectus ... nondum habet rationem verbi*, I *Sent.* 27, 2, 1 [la simple intuición del intelecto ... todavía no tiene razón o carácter de palabra]). Pero tan pronto «pensamos» en esta luz, también

«decimos» (*omne intelligere in nobis est dicere*, *De veritate*, 4, 2 ad 5 [en nosotros, todo comprender es un decir]). Y ya que tanto el dirigir la palabra como el darle una respuesta es «espíritu (o esencia) a través del sentido», por eso el medio de nuestro humano pensar y judicar es el lenguaje. Para nosotros, el lenguaje es la esfera en la que los seres humanos comprenden y se comprenden (unos a otros y a sí mismos). «Toda la facultad de pensar se basa en el lenguaje» (Hamann), por lo que conocimiento y reconocimiento siempre presupone comunión y comunidad. Theo Kobusch (en: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache* [Ser y lenguaje. Fundamentación histórica de una ontología del lenguaje], Brill 1987) ha demostrado ampliamente que este medio es para el hombre la esfera adecuada de su realización y, por consiguiente, que al lenguaje no le corresponde un mero *ens rationis* y *ens diminutum*, sino plena realidad ontológica. Este medio siempre se presupone como dimensión común y general en el evento de una comprensión, de un entendimiento o de una comunicación concreta, y solo en la comunidad de este medio ya dado puede inscribirse la expresión única y personal para hacerse comprensible a los demás. Hablar del lenguaje *in abstracto*, prescindiendo de un hablante y un oyente, es filosóficamente un sinsentido; solo podría ser tratado de este modo un lenguaje puramente técnico, que no deja de ser un fenómeno marginal (e in-humano). Cómo surgió originariamente este medio de comprensión y comunicación siempre ya presente se explica de la mejor manera por el hecho de que el lenguaje, que genera y fija palabras libres, ha incluido desde siempre el orgánico mostrar-se y dar-se (infrahumano) en la esfera de lo espiritual; por el

hecho de que el «lenguaje» natural estuvo desde siempre disponible como material para el habla espiritual-sensible. También la mímica, por ejemplo, es una forma de comunicación espiritual, basada en signos naturales interpretables (la risa, el llanto, etc.) en los que se puede inscribir la expresión única y personal. Para el hombre, el signo sensible puede ser portador de algo más profundo y más comprensivo espiritualmente, y ser entendido como tal:

«Lo que uno quisiera no puede darlo, / Y solo da lo que no puede no dar, / Así uno da un beso / Y con gusto daría la vida. / Así uno da un ramo de flores / En lugar del jardín que envuelve una casa, / Da un libro como pago / Por la sabiduría del mundo entero. / Todo don es solo sentido / E imagen en un velo. / ¡Desde que siento toda la plenitud, simplemente, / Sé tan bien cuán pobre soy!» (Rudolf Borchardt).

Pero si una persona no solo quiere decir algo en el diálogo, sino «darse», «compartirse», «comunicarse» (*verbum ... quod spirat amorem* [la palabra que espira amor], 1 *Sent.* 27, 2, 1) —lo que se hace perceptible de manera concomitante en la misma palabra sensible—, entonces la «pobreza» experimentada no tiene por qué ser miserable y sin esperanza: a través de la estrechez de las palabras ligadas a las imágenes, las almas pueden encontrarse e intercambiarse. Y dado que, como se ha mencionado, los sentidos son siempre activos, este intercambio y este entendimiento no tiene por qué darse siempre sólo en palabras sonoras, sino que también puede acontecer en el silencio y en el callar: es posible pertenecerse y comprenderse, correspondiéndose en silencio. Pues lo oído, visto y tocado es conservado en la memoria, y

allí sigue resonando; gracias al poder de la imaginación, el hombre es capaz de formarse en sí imágenes, para guardarlas en su interior.

Aquí hay que recordar todo lo que fue expuesto más ampliamente en otro lugar (*TL I*, 181-200: «La palabra»).

b) El lenguaje, pues, presupone ambas cosas: intuición en el ser como realidad y libertad de expresión y comunicación. Nadie obliga al sujeto libre a inscribir su propio signo distintivo en el medio, intersubjetivamente ya presente, del lenguaje. Y en la medida en que es libre de expresarse o de no hacerlo, también es libre de poner un signo inadecuado: mentir o decir solo media verdad. Dejamos sin debatir aquí la cuestión de hasta qué punto el medio lingüístico anónimo —que al fin y al cabo ha sido establecido por un conjunto indeterminable de sujetos y puede verse dañado por su (quizá) colectiva falta de sinceridad o superficialidad, hasta el punto de llegar a una descomposición general del lenguaje— se vuelva, por tanto, inadecuado para convertirse en tablilla de escritura de la verdad personal. Es indudable que la «opinión pública» de la prensa y medios de comunicación de masas es capaz de suscitar este peligro (quizá fatal). El caso de Jesús, entre otros innumerables, demuestra que el pre-juicio general puede impedir, en gran medida, que se reconozca un juicio verdadero y su anuncio claro. Pero dejemos de lado este problema. El foco de atención ahora está en la libertad (personal) como condición de la verdad cumplida. Detrás de la libertad de expresar u ocultar algo reconocido como verdadero, de acuñarlo de modo correcto o incorrecto, se esconde un problema más profundo. El

sujeto «descubre» el ser sólo siendo a su vez «descubierto» por el ser; el *cogito-sum*, en el que el sujeto —en la auto-poseción reflexiva y libre— descubre toda la apertura de lo real, solo acontece al ser interpelado por un ser real que se manifiesta a través de apariciones expresivas en imágenes. Esto significa que la realidad del ser, que es la misma en ambos aspectos —en cuanto conocimiento de sí a través del haber sido conocido—, no se presenta en lo concreto como posesión auto-realizada, sino como algo dado, regalado.

Aquí se abren perspectivas de distinta profundidad que ahora también nos revelan el carácter polar de la verdad mundana. En primer lugar, ya en el acto subjetivo del conocimiento de la verdad. Pues este conocer es ciertamente el resultado de un juicio en el que yo concedo a lo que me aparece el carácter de una realidad que ahí se muestra y se da a conocer. Pero este acto sólo acontece —como se ha dicho— cuando yo, interpelado por eso real, llego en mí mismo, en un destello de luz, a la intuición de la «realidad» en cuya luz tiene lugar el juicio. Así se me concede para mi propio acto (*intellectus agens*), que él mismo ilumina, a la vez la luz del ser. De este modo experimento y reconozco la unidad del ser, que es «a mi propia y total disposición» siéndome «regalado», o bien, mi libertad, que me pertenece de raíz siéndome «transferida y apropiada». Esto pone al descubierto un hecho más profundo. En la discusión sobre la diferencia del ser, quedó sin resolver una difícil cuestión: el acto del ser real, ilimitado y desbordante respecto a toda esencia individual, ¿suelta o deja-ir a las esencias limitadas desde sí mismo, se las «pone» delante, para realizarse en ellas? ¿O bien exige una tal realización un «poner» distinto por parte de un intelecto

absoluto? Ya se ha sugerido, tentativamente, que al *esse* le es «concedido» por Dios soltar o dejar-ir a las *essentiae* desde sí mismo. Sea como fuere que se formule este misterio, lo cierto es que las esencias realizadas en el mundo no dependen en su realidad y verdad originariamente del juicio del espíritu humano, sino de la libre elección (¡no todo lo posible es real!) de un Espíritu libre absoluto, de cuya medida depende la verdad de las cosas reales finitas, ya sean conocidas o no por el hombre. Infinitas son las cosas que el hombre no conoce; si él, eventualmente, llega a conocerlas y juzgarlas como verdaderas, lo eran desde siempre al ser medidas por el Espíritu absoluto. En todo esto, no obstante, no hay que suponer de ninguna manera que la «idea» que Dios tiene de este ser particular existente deba ser algo ideal-general, pues es querido y puesto en la realidad precisamente como este ser particular. Pero no es que el espíritu humano, al conocer la verdad, participe inmediatamente en esta Luz originaria, increada y creadora, inaccesible para el hombre; más bien, él participa inmediatamente en la luz del ser que brota, libre y de por sí, desde su esencia espiritual; luz del ser que, invisible y oscura en sí misma, solo llega a encenderse en las esencias particulares y, así, en el espíritu humano individual; lo que a su vez le recuerda al hombre que esta luz que le es propia también le es donada por aquella Luz absoluta.

c) Llegados a este punto, es posible dar una mirada retrospectiva a los modos trascendentales del ser mundano. En todas partes se hizo evidente su interpenetración recíproca, si bien permanecían siempre distintos entre sí como modalidades del único ser. El fenómeno fundamental era su carácter

epifánico, omnipresente y omnireinante: mostrar-se (bello) – dar-se (bueno) – decir-se (verdadero) eran diferentes aspectos de ese aparecer expresivo que recuerda al iluminarse de la luz, pero que solo tiene sentido si se mantiene la diferencia entre la aparición y lo que aparece (la aparición sin lo que aparece degenera en mera apariencia). La esencia concreta se presenta a sí misma en su aparición, este representarse la con-figura, le da una forma en el mundo, en la que ella presenta y posiciona su contenido interior lleno de sentido (de *logos*) como algo perceptible como un todo íntegro, y así también se dona en el contexto del mundo, de modo que puede ser utilizada como don (*uti*), pero también disfrutada (*frui*), en lo que finalmente también se explica y comunica su verdad.

En una consideración evolutiva, como ya se ha mencionado, los tres modos pueden aparecer en una sucesión escalonada, en el sentido de que el simple aparecer pertenece ya a lo inanimado, el dar-se adquiere un carácter pronunciado en el nivel de la vida y de la conciencia (las plantas y los animales, por ejemplo, «se dan» como alimento), mientras que el decir-se propiamente dicho queda reservado a la palabra humana. Pero no solo la expresión humana en su forma plena comprende en sí a los otros dos modos; cada uno de los tres puede igualmente reclamar para sí una primacía, lo que también pudo verificarse en nuestra trilogía. (Cf. sobre este punto también la relación interna de la trilogía kantiana sobre la razón pura, la razón práctica y el juicio). En una gran obra de arte, lo bello domina tan claramente que la fuerza expresiva de su anuncio y la prontitud de su donación a todos los que la disfrutan se convierten

en momentos (irrenunciables) de su belleza, que como tal nunca se deja instrumentalizar ni reducir a una explicación verbal; si lo bello se concibe teológicamente como la gloria de Dios que se revela, entonces se observa lo mismo: esta gloria no puede ser agotada en la donación de Dios, tampoco gozada hasta el fondo, y mucho menos desglosada en palabras. Una donación de sí total, por su parte, lleva en sí los otros dos modos: su propia belleza inconfundible y su fuerza expresiva de comunicación igualmente única. La comunicación de sí, el explicarse en su anuncio, la palabra, en cuanto esencialmente libre, es el más amenazado de los tres modos, porque puede aislarse de la cosa y así —como lenguaje puramente abstracto, propio de las «ciencias exactas», o también como palabrería sin sentido— puede caer en la inautenticidad. Pero el habla genuinamente humana, que alberga en sí tanto la imagen y la configuración sensibles como la donación de sí del corazón, también puede situarse en el centro de la iluminación del ser.

Subjetivamente, al predominio de lo bello corresponde el asombro maravillado, que no disminuye a medida que se conoce cada vez mejor lo bello (por ejemplo, una gran obra de arte); al predominio de lo bueno corresponde la gratitud, que no «se acostumbra» al don; al predominio de lo verdadero (en su forma más elevada, interpersonal) corresponde la fe, que no se disuelve ni siquiera en presencia de un conocimiento y un saber más profundos, porque respeta la libertad inescrutable del que se dice a sí mismo.

Se ha mostrado, pues, que una polaridad fundamental atraviesa los tres modos trascendentales y, también, que ella deriva de la polaridad —que todo lo atraviesa y cohesiona—

de la unidad, que como primer trascendental abraza desde abajo y sostiene a los demás. Y ahora, justamente a partir del fenómeno de la unidad no-una, surge inevitablemente la pregunta por la unidad una, en sí misma idéntica, es decir, la pregunta por la analogía del ser. Sin embargo, la riqueza de vida existente en la diferencia trascendental hace que esta pregunta se desdoble. En lo absolutamente uno, verdadero, bueno y bello, ha de ser negada y superada la polaridad omnipresente y omnireinante en todo lo finito: tanto la polaridad del ser como la de sus transcendentales; es más, estos últimos deben coincidir tan plenamente entre sí que en cada uno siempre estén los otros, intactos en toda su fuerza, aunque se los pueda claramente destacar y distinguir contemplándolos en su singularidad. La gloria de Dios es su donación de sí, y esta a su vez es su verdad. Sin embargo, esta identidad presupone que Dios –más allá de la forma de ser más elevada del mundo: el espíritu– es Espíritu absoluto y, por tanto, libertad absoluta que se posee a sí misma. Una libertad que está presente y reina de tal modo en todo su ser que ningún resto de ser podría precederla o sustraerse a ella. Ahora bien, a su vez, el poder mostrar-se, dar-se y decir-se de las cosas finitas no pertenece a lo que en ellas es carencia y necesidad, sino a su esencial perfección de ser: por tanto, debe tener su arquetipo en el ser divino. Qué clase de arquetipo es este, solo podrá decirlo la auto-revelación divina y su reflexión meditativa (como teología): aquí el ser, como perfecto decir-se y donar-se en el interior de la identidad, será la diferencia personal del Padre y del Hijo, diferencia personal que, como amor, debe tener su fecundidad como Espíritu Santo. El «Hijo» es pues, al mismo tiempo, «Palabra»

(como decir-se), «Expresión» (como mostrar-se) y «Niño» (como generación en el amor), y esta diferencia personal debe superarse a sí misma en la unión personal de los diferentes, que no los anula, sino que los unifica en la unidad del fruto que surge de ellos y es más allá de ellos. Estos son misterios que no pueden deducirse desde la perspectiva de una analogía necesaria entre el ser mundano y su origen, sino que solo se revelan (como misterios permanentes) cuando la soberanía de Dios le permite y le mueve a crear –por libre amor y para su libre comunicación y glorificación de sí– el ser del mundo, el cual entonces contendrá en sí necesariamente la huella y la imagen de la diferencia intradivina, y podrá ser apto y apropiado –otra vez, más allá de sí– para contraer una unidad con la unidad divina. Esto aclarará entonces el porqué y el para qué, el fundamento y el fin de esta empresa divina para con el mundo: demostrar en su Libertad que, al igual que puede ser uno con los Otros en sí mismo, también es capaz de llegar a ser uno con los otros fuera de sí mismo.

III

CATEDRAL

1. CRISTOLOGÍA Y TRINIDAD

MUCHO DE LO EXPUESTO en la segunda parte con motivo de los trascendentales ha conducido ya, a través y más allá del umbral, al santuario mismo del acto salvífico cristiano, conforme al modo en el que en nuestra trilogía cada propiedad fundamental del ser siempre remitía, más allá de sí, desde su aspecto filosófico a su aspecto teológico. Sin embargo, esto siempre acontecía de tal manera que en la *similitudo* aparecía la *maior dissimilitudo* —al igual que, precisamente, la «locura de Dios» «ha anulado» toda la sabiduría del hombre—, pero esta *maior dissimilitudo* debía siempre, no obstante, revelarse en el interior mismo de la *similitudo*, de modo que el hombre, capacitado por Dios en el Espíritu Santo, pudiera ver que «la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de los hombres» (1 Co 1,25). Por eso el Apóstol anuncia expresamente la «sabiduría» (2,6), si bien esta descansa enteramente en la «locura de Cristo crucificado» (1,23), pues la fuerza de la cruz de Cristo nunca puede «perderse» o «vaciar» (κενωθῆναι, 1,17), dicho paradójicamente: la impotencia del crucificado nunca puede perder su fuerza y poder. Con esta «palabra de la cruz» (1,18) se cruza de una vez por todas el umbral y se entra en el lugar santo, si se quiere, en los «sagrados-públicos» arcanos de la revelación cristiana.

Ahora bien, entrar en estos misterios no significa que el «pórtico» y el «umbral» pierdan valor, sino que la continuidad del santuario con ambos solo puede reconocerse desde dentro, desde el interior mismo de la catedral.

a) ¿Cómo puede Jesucristo decir de sí mismo: «Yo soy la verdad»? Solo en cuanto toda verdad mundana «tiene su consistencia» en Él (Col 1,17), lo que a su vez presupone que la *analogia entis* se personaliza en Él: Jesucristo es la adecuada manifestación, donación y comunicación de Dios en el ser finito. Para acercarse un poco a este misterio, hay que dar un paso e intentar concebir que, en Dios mismo, la total epifanía, donación y comunicación de sí de Dios Padre es el Hijo, idéntico al Padre como Dios: en Él todo se expresa y se explica, también todo lo que es posible para Dios. Ahora bien, si Dios decide crear libremente en el Hijo (Col 1,17) una plenitud de entes no divinos, entonces en el acto (*esse completum sed non subistens*) que realiza esencialmente toda la creación puede acomodarse e integrarse el acto –en Dios mismo esencialmente «relativo» y, por tanto, «kenótico»– del Hijo como un acto personal (*esse completum subistens*), pero a su manera también «kenótico», para, desde ahí, asumir la semejanza del hombre (*homoïōma anthrōpōn* Fil 2,7), personalizando a este hombre a partir de Su realidad, pero sin sustituir por esto al *esse non subistens*, pues de lo contrario habría personalizado a toda la humanidad.

Gracias a esto, el Hijo aparece en una esencia humana concreta cuyo mostrar-se sensible comparte y a cuya palabra, cuando habla de Dios, se le debe dar fe como a la de cualquier otro hombre. ¿Es verificable la verdad de su discurso? Para comprobarla, Él mismo remite a sus obras: «Aunque a mí no me creáis, creed al menos por las obras»; «Si no hiciera las obras de mi Padre, no tendríais por qué creerme» (Jn 10,37s.). Ciertamente, estas «obras» refieren en primer lugar a los milagros que la fuerza y el poder del

hombre no pueden explicar, pero en un sentido más amplio también a todo su destino humano que es un continuo obrar según el ejemplo del obrar del Padre (Jn 5,19s.), un obrar que culmina en la muerte de cruz y la resurrección. Así, toda la humanidad de Jesús se convierte en un decirse y un donarse de Dios, los cuales tanto en el hablar («¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!» Mc 1,27; «¡Nunca nadie ha hablado como habla ese hombre!» Jn 7,46) como en el soberano callar, tanto en el actuar como en el sufrir de Jesús son tan únicos que en su majestad (gloria que se manifiesta) y en su perfecta disponibilidad servicial (el «Señor y Maestro», Jn 13,13, es «el que sirve» a todos, Lc 22,27) puede leerse la verdad de todo su ser, con una certeza que no excluye la fe, sino que la incluye (Hb 10,22).

Su Persona se revela tan convincentemente en su aparición sensible (en los tres trascendentales) que Él puede decir: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Y este ver no conlleva de ninguna manera un pasar por encima o superar su apariencia sensible, ya que, al igual que en los demás seres humanos, su Persona libre no se manifiesta más que en todos los modos del aparecer mundano: en estos se encuentra la «imagen» (*eikōn*) o « semejanza » (*homoiōma*) del Arquetipo paterno. En la exigencia de mirar claramente al Padre a través de Jesús radica, por cierto, una sobre-exigencia para la naturaleza humana; por eso, para realizar esta percepción se le promete el Espíritu Santo, que «guiará hasta (mi) verdad completa» (Jn 16,13). Pero al igual que Jesús, Hijo de Dios, entró en una verdadera naturaleza humana, el Espíritu no permanecerá suspendido por encima del entendimiento humano, sino que entrará en él para, junto con él y así

capacitándolo, permitirle alcanzar la requerida percepción que a través del hombre Jesús lleva hacia lo divino. «Hemos recibido el Espíritu que viene de Dios, para conocer lo que Dios gratuitamente nos ha concedido» (1 Co 2,12). Una percepción comprensiva —es importante volver a decirlo— que incluye la fe en el sentido de confiar-se, de un modo análogo a lo que sucede en el verdadero conocimiento del prójimo.

Hay que añadir algo más sobre la aparición sensible de Jesús. En la medida en que fue hombre, su muerte y, junto con ella, el cese de su manifestación sensible pertenecían necesariamente a la verdad de su humanidad. Pero en la medida en que, en su muerte, es el vencedor de la muerte y, allí mismo, el revelador de la «supereminente grandeza del poder» de Dios (Ef 1,19), Él fue resucitado corporalmente para siempre, pues su corporeidad visible había sido para los hombres el instrumento esencial de su revelación de Dios. Por tanto, tenían que suceder ambas cosas: la manifestación de su cuerpo resucitado ante testigos («visto, oído, palpado» 1 Jn 1,1-2) y el arrebatamiento de este cuerpo percibido sensorialmente, pero sin perjuicio de su presencia permanente, que es invisible (¡y, sin embargo, insuperable!).

b) Habiendo dicho esto, sin embargo, no debe pasarse por alto que la *analogia entis* que se hace presente en Cristo no se verifica en modo alguno entre la diferencia mundana de ser y esencia (y los trascendentales que allí rigen) y el ser de Dios y sus modos libres de revelarse (donde, a su modo, los trascendentales también rigen), pues esto presupondría que viéramos la analogía en el hecho de que lo que aparece como polarmente estructurado en el mundo sería postulado por el

pensamiento como idéntico en Dios, y lo que en el mundo aparece solo como finito y, por tanto, diferente del ser infinito, la esencia, en Dios sería postulado como idéntico al ser infinito (que entonces, como tal, es pensado subsistente). Pero precisamente esta identificación de un ser, que no podemos experimentar y pensar de otro modo que como *completum non subsistens*, con una esencia, que encontramos mundanamente solo como limitada y determinada, identificaría en Dios –como ya se ha señalado– dos elementos que no podemos pensar de otro modo que como no-absolutos. Por tanto, la atribución de una tal identidad no sería más que un intento fallido de pensar en dirección a Dios (intento que, de nuevo, cae en el veredicto de lo que Heidegger ha designado y rechazado como onto-teo-logía). La «identidad» real de Dios, que en su tripersonalidad despliega en sí de una manera para nosotros incomprensible la vitalidad de los trascendentales, se encuentra –para hablar con Platón y de nuevo con Gregorio de Nisa y Dionisio– *epekeina tou ontos*, es decir, por encima y más allá de lo que aún podemos concebir como «ser originario» [*Seiendsein* (Heidegger); *to einai, esse*]. Solo desde este por encima y más allá –que remite a la libertad de Dios, absolutamente inalcanzable por medio de una ley ontológica intramundana– Él puede servirse soberanamente de lo más comprensivo y universal que nosotros conocemos, es decir, del ser, no para definirse a sí mismo («Yo soy el ser»), sino para designar su donación inconcebiblemente libre («Yo siempre seré el que seré»), en contraste con los ídolos que siempre son «identidades» proyectadas por el pensamiento humano. Esta trascendencia más allá de todo lo pensable como idéntico (en cuyo horizonte Dios

no sería más que un mero fundamento y causa de sí mismo, *causa sui*, lo que solo resulta ser una construcción mental) se revela en Jesucristo de modo tal que la perfecta libertad de Dios aparece como una vitalidad interior en la que los trascendentales se identifican con la identidad divina: no hay posibilidad alguna de distinguir separando la vida de las tres Personas de su Esencia divina. Esta no es una cuarta cosa común a las Personas, sino Su misma vida eterna en las procesiones propias de esta vida divina. Por eso no es que el «ser» de Dios (concebido como sustancia) se manifieste en lo verdadero-bueno-bello, sino más bien que la manifestación de la vida intradivina (las procesiones) como tal es idéntica a los trascendentales (los cuales son idénticos entre sí). En esta vida predomina ahora centralmente el «bien»: mostrar-se y decir-se culminan en el dar-se absoluto, hasta el punto de que todo «para sí» se ha superado ya desde siempre en un «para ti»; pensar de otro modo del Padre sería arrianismo. Así pues, este dar-se absoluto solo puede ser «generación» (en el interior de la identidad de Dios), cuyo resultado solo puede ser recepción total y re-donación total al Origen: y en este acontecer el «amor» de la re-donación no puede ser menor que el de la generación. De esto, a su vez, resulta que «el ir hacia el otro y el ser en el otro» del amor da a luz, con la misma (divina) potencia, esa identidad del amor que —una vez más, en el interior de la identidad— es a la vez el fruto y el «concluyente» salir a la luz de la absolutez del amor mismo. «Dios es amor» y nada más, y en este amor radica toda posible declaración de sí, verdad y sabiduría, pero en su eterno exceder más allá de todo lo imaginable: su belleza, su gloria. En el interior de esta «vida» se conservan, superadas

de modo supereminente, todas las propiedades que pueden atribuirse a Dios: en este amor radica todo poder (Ct 8,6), justamente cuando se presenta impotente para desarmar todo poder mundano; toda sabiduría, justamente cuando se comporta como necedad frente a la sabiduría mundana; todo señorío glorioso de la realidad, justamente cuando elige para aparecer y brillar lo que no es, para así demostrar que, ante Él, lo que es se reduce a la nada (I Co 1,28).

c) Si la Persona (hipóstasis) del Hijo toma forma humana para revelar como «Palabra» ese amor absoluto (mostrando, diciendo y dando), entonces esta «Palabra» no habla de otra cosa más que del amor trinitario absoluto, en su enseñanza, en su vida y en su cruz, en el juicio contra todo desamor, juicio que demuestra ser él mismo una obra del amor. Ahora vemos y comprendemos: si Jesús se llama a sí mismo verdad, es porque en toda su existencia revela el amor trinitario y lo comunica en el Espíritu Santo, máxime allí donde deja que todo desamor pecaminoso se ensañe y desahogue con Él y, asumiendo su realidad antidivina, lo sepulta en la muerte y en el infierno.

Pero tales afirmaciones parecen olvidar el problema principal de cómo lo Absoluto puede hacerse definitivamente presente en la forma finita y efímera de una vida humana. Desde el mundo, esto parece imposible; pero ¿quién puede decir que es *a priori* imposible visto desde Dios, porque implicaría en sí una contradicción? Se pueden prever dos aproximaciones a esta «posibilidad». La primera procede de la introducción de la Carta a los Hebreos: Dios «muchas veces y de muchas maneras habló en el pasado a nuestros

Padres por medio de los Profetas», pero finalmente de forma única e irrepetible «por medio del Hijo» como «heredero de todo» (Hb 1,1-2), también de todas las «muchas veces» y las «muchas maneras» vistas en su unidad. Esto significa (como se mostró más ampliamente en G III/2,2) que unió en sí mismo —no paradójica o dialécticamente, sino en una forma orgánica y sin esfuerzo— lo que «en el pasado» no se podía unir: el (sumo) sacerdote y el cordero degollado, el rey y el siervo, el templo y el que adora en él, lo sagrado y lo profano, finalmente, el proceder de Dios y el nacer de un ser humano. Y todo esto lo hace «cumpliendo las Escrituras» (Jn 19,28) hasta el final, no «rompiendo las tablas antiguas». Pero esto no es todo: Él representa el amor absoluto en el espacio intramundano uniendo en su existencia formas de amor que nos parecen mundanamente contrarias, de nuevo sin esfuerzo y sin dialéctica. Trae en sí mismo la paz y la reconciliación de los enemigos (Ef 2,14ss.), pero al mismo tiempo la espada (tanto la espada de la decisión que separa a las personas como la de la persecución); exige servicio y adoración solo para Dios, pero al mismo tiempo servicio al prójimo necesitado, de tal manera que ambas exigencias coinciden; afirma que no ha venido al mundo para el juicio sino para la salvación y, al mismo tiempo, que le ha sido entregado todo juicio. Dice que con su existencia ya ha vencido el mundo y expulsado al príncipe anti-divino de este mundo, pero sigue luchando a través de la historia del mundo hasta que haya sometido a todos los poderes rebeldes (1 Co 15,24; Ap 17,14). Estas aparentes contradicciones son superadas y reconciliadas desde un principio en Su forma [*Gestalt*]; ambos aspectos, que siguen estando en tensión en otras religiones, son en Él una

sola cosa sin violencia alguna. Ciertamente, esta unidad no puede ser construida desde el hombre, sino que ella puede aparecer como una unidad digna de fe solo desde Dios, desde el Amor que se revela a sí mismo, y solo desde esta unidad creíble y en un seguimiento creyente es posible vivir una existencia genuinamente humana. Todas las explicaciones desde abajo, desde lo puramente humano, fracasan, porque en la forma de Cristo solo pueden captar aspectos singulares, descuidando a los demás; el modo más sencillo de hacer esto es presentar la síntesis original como una obra tardía de la Iglesia primitiva: los títulos veterotestamentarios y helenísticos fueron asignados a Jesús solo más tarde (con lo que se suprime el *argumentum ex prophetia*), los «Yo soy» que le atribuyen dignidad divina son ficciones puestas en su boca, mientras que su llamada a la humildad y al servicio puede remontarse a una ética puramente humana; en resumen, Él es (para el judaísmo y el islam) uno de los profetas, que es precisamente por lo que la gente le tomaba (Lc 9,19). Pero todos estos intentos de romper la unidad de la figura de Jesús, en la que un creyente no encuentra contradicción alguna, no solo la hacen humanamente no creíble e indigna de fe, sino que sobre todo desintegran y destruyen —como repite constantemente la carta de San Juan— el principio que sostiene todo el cristianismo: «Dios es amor». «Todo el que deshace (*lyei*) a Jesús no es de Dios» (1 Jn 4,3). Los propios evangelistas confiesan que la unidad indisoluble de la forma, como revelación del amor absoluto, solo se hizo «legible» por la muerte libre y voluntaria de Jesús en la cruz.

Ahora bien, no puede decirse que en la unicidad incomparable de la forma de Cristo lo absolutamente inconcebible,

el hecho de que «Dios es amor», se haya hecho comprensible. Esto sería una clara contradicción. La forma de Cristo no es un monumento constituido de un modo estático, sino que se entiende total y absolutamente como referencia. La cruz nos dice: «Tanto amó Dios al mundo» (Jn 3,16). Se trata de Dios Padre, cuya palabra al mundo es la propia palabra de Jesús —en cuyo amor se «explica» el amor paterno (Jn 1,18)—, palabra que el Espíritu del amor ilumina para nosotros y en nosotros, de un modo siempre nuevo e imprevisible, como palabra del amor. Las primeras palabras del versículo, «A Dios nadie lo ha visto jamás», y las siguientes, «lo ha explicado el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre» (Jn 1,18), no se contradicen: las segundas no anulan a las primeras, sino que las confirman, interpretándolas.

Aquí se aclara, finalmente, por qué ante la figura [*Gestalt*] de Jesús se insiste tanto en la «sencillez de la mirada» (Mt 6,22; Lc 11,34): «...si tu ojo es simple...» [*simplex*, ἀπλοῦς]: *haploús* significa tanto lo «simple y sencillo» como lo «sano» (cf. *Christen sind einfältig* [Los cristianos son sencillos], 1983; *Einfaltungen* [Simplificaciones], 1985; «Der Glaube der Einfältigen» [La fe de los sencillos], en *Spiritus Creator*, 1967, etc.). Pues solo el ojo simple es capaz de ver conjuntamente, en la figura de Jesús, las aparentes antítesis en su unidad; solo los *nēpioi*, los pequeños, pobres, incultos, no son inducidos, por la acumulación de sus tesoros de conocimiento, a mirar los rasgos individuales cada uno por sí mismo y, de tanto análisis, a perder la visión de la forma. Pero este aspecto negativo de ser incultos está aquí como algo positivo: no como un logro del alma sencilla, sino como esa carencia que le cae tan bien al «beneplácito» de Dios, al bene-

plácito del Padre (Mt 11,25-26), que se revela en el Hijo, así como al del Hijo (11,27), que es quien «quiere revelarlo». Lo que se revela es precisamente el exclusivo conocimiento y reconocimiento mutuo entre Padre e Hijo, que nadie puede llegar a percibir sin revelación, pero cuya iluminación libre y gratuita solo se concede, real y eficazmente, a la mirada sencilla. En la figura de Jesús, tanto por su carácter y constitución como por la luz de la gracia que cae sobre ella y se irradia desde ella, se da a conocer el misterio «super-sustancial» (*hyperousion*) del amor trinitario. Esto no significa que la pobre sencillez pueda ser algo indiferente en términos humanos, algo que pueda orientarse hacia Dios o apartarse de Él; el despojamiento, la pobreza (de los *anawim*) designa una dependencia exclusiva de Dios (solo los «pobres *en pneumatí*» son llamados bienaventurados), una dependencia que no exige ni se atreve a transformarse a sí misma en un postulado, y precisamente por esto atrae hacia sí la gracia de la benevolencia divina. La capacidad de ver el misterio del amor de Dios a través del ojo simple reside, pues, no solo en la benevolencia trinitaria como tal, sino también en la disponibilidad del ojo que se ha dejado voluntariamente empobrecer y hacer sencillo por la gracia divina. Pero, al fin y al cabo, la sencillez del ojo y del espíritu humano es el único órgano apropiado para recibir aquella Auto-representación de Dios en Cristo, quien se caracteriza a sí mismo como «manso y humilde de corazón» e invita a acoger esta enseñanza existencial que le es propia, porque en tal actitud Él revela del modo más claro el Misterio del amor trinitario.

Si se quiere hablar de meditación y de inmersión en las profundidades de la revelación divina, esto no puede ocurrir

sin poner el acento en la encarnación, absolutamente insuperable, del Hijo. Solo a través de esta «aparición» escapa a toda presunción, desmesura y arrogancia (*hybris*) la afirmación central de que Dios es amor. Si se sobrepasa Su epifanía, Dios se convierte en el fondo abismal y sin fondo, en el Uno, en el Ser absoluto. En primer lugar, no debe pasarse por alto que todo en Cristo —la *circuminsessio* en Él de todos los trascendentales, también en su polaridad intramundana—, por ser Él Palabra del Padre en el Espíritu, es siempre y únicamente un referir a la riqueza del amor de Dios; recordando siempre —justamente, sorprendentemente— que los trascendentales que aparecen en Él son revelación de la vitalidad tripersonal de Dios mismo. Ahora bien, si esta referencia al Origen fuera todo, entonces el orante contemplativo se inclinaría involuntariamente a dejar atrás al que revela para tender hacia la pura realidad revelada. Sin embargo, como nos advierte la teología de San Juan, también existe la referencia del Padre al Hijo, ya que sin pasar por su centro nunca llegaríamos al Padre. «Este es mi Hijo amado, escuchadle», ya sea en la visión o en la fe, en una experiencia sentida o sin ella. Perseverando simultáneamente en ambos movimientos, el orante puede estar seguro de permanecer en el Espíritu Santo que une a ambos.

2. EL VERBO SE HACE CARNE

a) El ingreso en el santuario tiene lugar, esencialmente, en la afirmación inaceptable para paganos, judíos y musulmanes: *Verbum caro factum est*. Para ellos, ni la palabra (profética) es Dios mismo ni Dios puede hacerse algo que no era. Los cristianos, sin embargo, afirman enfáticamente que la Palabra era «junto a Dios» y ella misma era «Dios», y que «se hizo» algo, apuntando con esto no simplemente a que se hizo «hombre» (lo que sin duda está incluido, ya que «carne» en la Antigua Alianza significa ciertamente el ser humano concreto temporal y caduco), sino *caro, sarx*, carne, lo cual pone el foco en su vulnerabilidad y caducidad, sobre todo en su mortalidad. Que el cuerpo constituya el centro de la afirmación evangélica —*caro cardo salutis*— es el núcleo de verdad de la «cristología *Logos-sarx*» paleocristiana, hasta la herejía de Apolinar (que posteriormente tuvo que ser completada y rectificada), pero también es la afirmación central permanente de toda la teología antignóstica, que sigue siendo actual frente a todos los deseos —que nunca cesan de reavivarse— de espiritualizar el acontecimiento de Cristo.

Para la filosofía y para toda la teología extrabíblica, el espíritu está en el centro porque es lo que distingue al hombre de todos los demás seres (a los que él mismo pertenece) cuyo cuerpo se descompone y «vuelve al polvo»; cuerpo que es capaz de sufrir, algo que solo rara vez interesa a la filosofía y que las religiones no cristianas intentan suprimir o, al menos, evitar. Por supuesto, es posible revestir el sufrimiento de cualidades heroicas (los mitos y las tragedias

lo hacen, y Nietzsche volvió a «heroizarlo» de otra manera), pero el Cristo sufriente no tiene nada en común con un héroe que nos demuestra que puede «hacer frente» incluso a lo peor. Más bien, su sufrimiento es un sufrimiento voluntariamente aceptado —aunque sea con angustia— por obediencia de amor a la voluntad de amor de Dios (Lc 12,50; 22,30 ss.); su ansia de ser liberado de él es humana (cf. 2 Co 12,8), soportarlo en entrega a la voluntad de Dios sólo es posible gracias a la fuerza dada por Dios en medio de la impotencia humana (Lc 22,43): el ángel que le fortalece en la Pasión es una ayuda para que la debilidad mortal pueda perdurar.

La Pasión hacia la que vive Jesús es un misterio del cuerpo en dos aspectos. Pues, en primer lugar, el dolor anímico en sentido humano sólo es posible gracias a la corporeidad; aunque tenga causas puramente espirituales, sin embargo, en la forma en que nosotros entendemos el sufrimiento, el dolor es desencadenado por lo corporal y posibilitado por la inmersión total del alma en el cuerpo. (Se puede observar algo análogo en el fenómeno de lo sexual: ciertamente tiene su origen en la corporeidad, pero repercute en todos los rincones del espíritu. Un varón o una mujer no perderán ni intercambiarán su sexo tampoco en la vida eterna, donde ya no hay reproducción sexual). Por lo tanto, solo en un sentido análogo se puede hablar del sufrimiento de Dios o de los espíritus puros. A un ángel no podría imponérsele la experiencia de estar abandonado por Dios que Jesús experimenta en la cruz; y Jesús solo pudo vivir ese abandono como la culminación sobreabundante de su ser rechazado por el mundo. Esto está íntimamente relacionado con el segundo aspecto: el sufrimiento que redime el mundo sólo

fue posible en el interior de esa comunidad de especie con el resto de la humanidad que se encuentra fundada en la materialidad. Los Padres griegos lo vieron claramente en su teología de la encarnación, la cual no debe ser separada de su teología de la cruz. La encarnación del Logos afecta a toda la naturaleza humana en virtud de la unidad total de los individuos basada en la unidad de su materia; estos son ciertamente sujetos espirituales, en la medida en que cada uno de ellos está directamente relacionado con Dios, pero forman una especie por su arraigo común en la carne, por su proceder unos de otros según la carne: esto es un requisito previo para que fuera posible un sufrimiento vicario por la humanidad en su conjunto. (Aquí solo hablamos de una condición para el misterio de la sustitución, no de este misterio en sí). Por tanto, Tomás de Aquino tendrá razón cuando atribuye a cada ángel una especie distinta, lo que excluye al mismo tiempo una reproducción natural de los ángeles, pero también (si esto tuviese sentido, que no lo tiene) un sufrimiento vicario por ellos.

b) Partiendo de las afirmaciones del prólogo de San Juan, debemos ir más allá y relacionar no solo la humanidad corporal sino –aunque de forma diferente– el cosmos material en su conjunto con la encarnación del Logos, tanto protológica como escatológicamente. Los himnos del Nuevo Testamento (Jn 1, Ef 1, Col 1) coinciden en que el cosmos en su conjunto («el cielo y la tierra» en el sentido del Génesis) fue creado por el Logos (junto con Dios), y precisamente no por un *Logos asarkos* [Logos sin carne], sino por ese Hijo de Dios que estaba destinado desde la eternidad a encarnarse.

«Sin Él no se hizo nada de cuanto existe» [Jn 1,3]; «En Él todo tiene su consistencia» [Col 1,17]. Este Creador de todo en el principio será también el «Redentor de todo» en la «plenitud de los tiempos» [Ef 1,10], ya que el plan de Dios es conducir el curso de la historia, que Él guía, hacia la encarnación para «recapitular todo en Cristo, como su Cabeza, todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» [*ibid.*]. Que desde el principio la protología apunte a esta conclusión última también se muestra en la espera de la creación que «sufre dolores de parto», aguardando no la encarnación individual de Jesús, sino la consumación de su encarnación en su Cuerpo místico, ya que nosotros los cristianos, que como miembros de este cuerpo ya hemos recibido «las primicias del *pneuma*», «gemimos en nuestros corazones y esperamos la (consumación de la) filiación, la redención de nuestro cuerpo» [Rm 8,20-23]. En ningún caso la creación quiere ser espiritualizada o queremos nosotros ser librados de nuestro cuerpo, sino ser plenamente conformados al Hijo y a su Cuerpo pneumático resucitado.

En ambas direcciones, tanto desde la creación inicial como desde la redención final, el hacerse cuerpo humano vivo, el hacerse carne del Logos está en el punto central. Y en la medida en que todo el cosmos —en desarrollo ascendente hacia el hombre que está destinado a gobernarlo como su cuerpo magno— es inseparable del hombre, el dominio del Hijo que se hace carne, que se hace cuerpo vivo, se transforma necesariamente en el dominio sobre el universo. La estricta distinción de Pablo entre el «cuerpo de Cristo» como Iglesia (y humanidad) y el dominio de Cristo sobre el universo (Ef, Col) solo es comprensible en una relación mutua entre ambas

realidades. «En el Señor de la Iglesia también reina el Señor de las potencias; en el Señor de las potencias, el mundo entero tiene también ante sí al Señor de la Iglesia», por lo que «la inclusión del universo en el *pléroma* de Dios sólo pasa a través de la Iglesia y, en ella, a través del individuo» (Schlier).

A partir de esta inclusión del cosmos en la redención de la humanidad, el peso del cuerpo se hace aún más claro, porque el ser humano como cuerpo se debe al cosmos y a sus infinitos grados, y ya en el nivel corporal de la humanidad compartida existe una capacidad natural de poder responder los unos por los otros, como una lejana prefiguración de la sustitución vicaria por todos cumplida por Jesús en virtud de su encarnarse, de su hacerse cuerpo vivo, sustitución que solo puede ser realizada por Dios en una naturaleza humana.

Pues, ¿qué otro sentido tendría todo este ascenso a lo largo de millones de años por parte de una «naturaleza» que solo pudo desarrollarse por el hecho de que seres vivos —por muchos mecanismos de defensa y autoconservación de que estuvieran dotados— han tenido que ofrecerse necesariamente para la preservación de otros seres «más elevados» (Hans André habla de una «gran procesión sacrificial de la naturaleza»)? ¿Qué sentido tendría, en un nivel superior, la indecible historia de las atrocidades de la humanidad —un único reguero de sangre y lágrimas—, si todos esos sacrificios, incomprensibles para sí mismos, no fueran finalmente incluidos en un último, consciente y omnicomprensivo sacrificio a Dios, no como a un tirano perverso, sino a Aquel que es en sí mismo donación absoluta de sí, más allá de toda forma imaginable de imprudencia, y que revela serlo en la cumbre del mundo?

c) Mi cuerpo es una incomprensible zona intermedia entre el mundo y yo. No me pertenece como un objeto, sino «como si fuera un trozo de mí» [Carl Zuckmayer]. Sin embargo, también es algo así como un trozo del mundo exterior, hecho que me es recordado constantemente (por ejemplo, en el caso de una amputación). En la medida en que me pertenece, es el medio por el que choco —a menudo bruscamente— con otros cuerpos, y solo así me doy cuenta de que el mundo, los otros, en su libre alteridad, no son dominables por mi espíritu. («Con suavidad conviven juntas las ideas, / pero con dureza chocan en el espacio las cosas» [Friedrich Schiller]). Si esta colisión se produce con un semejante, entonces descubro ambas cosas a la vez: el límite de mi libertad y la realidad de la suya, que se vuelve actual para mí mediante el encuentro de los cuerpos. Y precisamente porque de este modo la percibo y experimento como algo real, también experimento que es realmente incontrolable. La libertad vale, tiene valor en sí, y yo debo dejarla valer y respetarla, y únicamente sobre la base de la dura experiencia del no-yo puede llegar a surgir una comunidad humana. La colisión revela el *vis-à-vis* de las libertades, que se hacen mutuamente presentes y así devienen el requisito previo de la convivencia. (*Gegen-wärtig* [«presente» en alemán] significa precisamente «estar vueltos el uno al otro desde ambos lados»: *wärtig* viene de la misma raíz que el latín *vertere*, volver). Solo en el descubrimiento —mediado por el cuerpo— del misterio del otro puede nacer la verdadera comunidad y la verdadera comunión, que por tanto nunca podrá organizarse desde un punto superior neutral (sociológica o políticamente) sin que la persona se convierta

de algún modo en un número y el cuerpo individual vivo en un trozo de materia manipulable. Pero allí donde la colisión de los cuerpos deviene un mutuo percibirse —y llega a serlo porque los sentidos corporales se convierten en la ocasión para el conocimiento y el reconocimiento—, entonces y solo entonces surge la «palabra entre [ambos]»: en griego, el *diá-logo*.

Esta consideración preliminar era necesaria para que se abriese realmente el sentido de la encarnación. En el hombre Jesús nos encontramos con un otro tan extraño y singular que al principio no somos capaces de clasificarlo en una categoría de ser humano que nos resulte familiar. «¿Quién dice la gente que soy yo?» [Lc 9,18]. Quizás un profeta, muy probablemente uno de los antiguos que ya conocemos, Jeremías, Elías... Pero las categorías fallan. «Y *vosotros*, ¿quién decís que soy?» [Lc 9,20]. Dejemos abierto lo que Pedro podría haberse imaginado bajo el concepto de «Mesías», «Hijo de Dios»; en todo caso no era adecuado, como muestra lo que sigue inmediatamente («el Hijo del Hombre debe sufrir mucho» [Lc 9,22]). Pero asimismo habría sido infinitamente difícil adivinar que desde la interioridad de este hombre corporalmente presente habla la Palabra personal de Dios mismo, que todo lo que se ha presentado en la parte central de este libro (cómo lo real se expresa, se da y se dice) debía aquí, en medio del mundo, en el cara a cara entre cuerpos vivos, darse en su saturada plenitud última. En todo lo que precedió en la historia —en la alianza entre Dios y el hombre, en la ley, en la palabra profética, en el sacrificio cultual— se emprendió algo así como un diálogo, pero nunca había tenido lugar un mostrar-se, un decir-se, un dar-se definitivo.

Esto habría requerido el chocar «con dureza en el espacio». Sin embargo, para aquellos que recibieron el choque, eso real siguió siendo lo incomprensible por excelencia, ya que Dios está en el cielo y nosotros en la tierra, Dios es Espíritu y nosotros somos cuerpo, o, en caso de que fuera cuerpo, ciertamente no este cuerpo individual y mortal comparable a todos los demás cuerpos. ¡Es imposible que una cosa contra la cual se choca sensiblemente sea el único Dios que todo lo abarca! Juan comienza inmediatamente su gran epístola anteponiendo a todas las cosas este escándalo absoluto: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida» [1 Jn 1,1]. Juan aumenta aún más el escándalo, pero al mismo tiempo indica la forma de superarlo, inconcebible para nosotros, cuando, en el discurso sobre la eucaristía tras la multiplicación de los panes, pone en boca de Jesús las palabras: «Mi cuerpo es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida» [Jn 6,55]. Esto, entendido a la manera de la gente de Cafarnaúm —y ¿quién reflexionando podría entenderlo de otro modo?—, era insoportable y horroroso. Aquí, ante el ofrecimiento de Jesús a sus discípulos de que le dejaran, el único remedio que quedaba era una confianza ciega e indefensa: «¿A quién iremos Señor? Tú tienes palabras de vida eterna» [Jn 6,68]. ¿Cómo imaginar que la realidad de este cuerpo —que no podía ser abolida sino a costa de quitar toda consistencia a la «interpretación de Dios» (Jn 1,18) dada por el Señor mismo— pudiera ser compatible con la abolición de las barreras puestas por los cuerpos materiales?

Incluso después de la resurrección, cuando se demuestra a los discípulos precisamente esta abolición, la fe sigue siendo difícil: a un cuerpo que entra y sale por puertas cerradas hace falta tocarlo: «Un espíritu no tiene carne ni huesos como veis en mí. ¿Tenéis aquí algo de comer?» [Lc 24,39-41]. Se comprenden perfectamente las dudas de Tomás: pero, una vez más y definitivamente, la fe debe ir más allá de la visión. De lo contrario, no hay acceso al misterio central de la eucaristía, en el que finalmente confluirán las realidades más opuestas: el verdadero cuerpo y la verdadera sangre, en los que Dios mismo se muestra, se da, se dice, y la configuración de la comunión-comunidad humana definitiva, en la que los cuerpos individuales presentes, vueltos el uno hacia el otro, se convierten en templos del Espíritu Santo de Cristo, pero en Su único cuerpo también son un solo templo. El pensamiento carnal-terrenal (*kata sarka*) debe callar ante una definitiva «comprensión pneumática del cuerpo» (*sōma pneumatikon*), a la que nos conduce el Cuerpo eucarístico de Cristo distribuido por todo el mundo. Y no hay que suponer equivocadamente que palabras como carne y sangre solo se aplicarían hasta la resurrección, pues ¿cómo podría un cuerpo transfigurado y glorificado contener aún algo que estamos acostumbrados a entender como sangre? Sin embargo, se considere lo siguiente: desde el principio, en el hombre la sangre ha sido el elemento vital que pertenece a Dios (Gn 9,4-6), y la visión central de Catalina de Siena, doctora de la Iglesia, era la de la sangre de Cristo circulando siempre viva y purificadora en la Iglesia y en la humanidad (aquí podemos dejar sin tratar la problemática de los numerosos milagros eucarísticos de la sangre de Cristo). Las

palabras de la institución de la eucaristía conservan su significado y su fuerza también después de la Pascua. «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» (Jn 6,60). Lo es, pero no puede ser de otro modo si el cuerpo es realmente la interpretación natural o la expresión simbólica del espíritu y si Dios, conforme a su propia creación, quiere encontrarnos y entrar en comunión con nosotros en las formas expresivas de su creación: Dios aparece epifánicamente, se nos dona y se nos dice en Jesucristo («Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» [Mt 11,27]). Para comprender esto plenamente en la fe, aún habrá que aceptar la otra palabra dura: la de la sustitución o representación vicaria.

d) Mirando hacia atrás a partir de la «resurrección de la carne» de Cristo y, «luego, de los que son de Cristo» (1 Co 15,23), hay que insistir en la afirmación radical de que el hombre como ser natural corporal, al igual que todos los seres vivos bajo el hombre, es un «ser para la muerte» (Heidegger). Esto le confiere a él y a sus acciones y encuentros corpóreos su preciosidad, pero también su tristeza. La búsqueda de la inmortalidad de Gilgamesh es vana, Eurídice no puede ser recogida del Hades. Todas las religiones fuera del Antiguo Testamento fueron y son intentos de escapar a esta tragedia: mediante la inmortalidad del alma, que así escapa de la prisión del cuerpo —una idea todavía popular en el idealismo moderno—, mediante la reencarnación, pero para sustraerse a ella poco a poco, o mediante el abandono de la individuación en el absoluto o en una futura sociedad ideal. La resistencia de la Antigua Alianza contra todos estos intentos

de fuga es uno de los hechos más asombrosos de la historia espiritual de la humanidad; el aspecto trágico es tan poco negado que todo lo que ensombrece la vida —la desgracia, la persecución, la derrota, la soledad, la enfermedad e incluso el sueño— aparece como una prefiguración sombría de la muerte. En este contexto, la vida no se entiende en términos puramente fisiológicos como salud, fuerza, seguridad, felicidad, sino —de acuerdo con la realidad de la alianza con Dios— como la gracia de permanecer «en la luz de la vida» (Sal 56,14). Las palabras «en tu luz vemos la luz» (Sal 36,10) entienden la luz terrenal, el ser irradiado por su poder vivificador, descendiendo del rostro luminoso de Dios, de su presencia experimentada en el templo y su culto. De hecho, la presencia garantizada de Dios en el santuario es para Israel una prefiguración de la Encarnación; lo demuestra el anhelo del templo en los salmos de peregrinación, casi inconcebible para nosotros. Para quien participa en la presencia de luz de Dios, esta puede adquirir tal peso que casi prevalece sobre la vida mortal: «Tu gracia es mejor que la vida» (Sal 63,4). La vida «para la muerte» se ha convertido en una existencia en la Alianza, por momentos extáticos, por así decirlo, los cuales, sin embargo, se desvanecen una y otra vez ante las muchas tentaciones de Israel, que llegan a ser quejas o, mejor dicho, acusaciones contra Dios. El cuerpo, el ser humano físico en su conjunto, sigue siendo mortal, la Alianza solo se hace con los vivos, los muertos ya no pertenecen a ella, ya no hay alabanzas a Dios en el inframundo. De ahí el deseo de una vida larga, que es entendida necesariamente como una bendición de Dios. Israel no conoce una mitología del inframundo como Egipto y la mayoría de los pueblos de su

entorno. Dios lo va preparando para la única solución de la tragedia humana: la resurrección del Hijo de Dios de la muerte, la ruptura explosiva del *Seol*.

Con esto tiene lugar una perfecta transmutación de valor de la muerte y de su reino y, correspondientemente, también de la existencia como «ser para la muerte». Pues, en el diseño salvífico de Dios, la muerte de Cristo es la consumación última de su amor manifestado al mundo, ella es asumida en la encarnación del Hijo eterno desde el principio como la expresión del amor de Dios por la criatura y, en especial, por los pecadores. La muerte *como* amor es un pensamiento inimaginable dentro de la Antigua Alianza. Existía, como en todos los pueblos, la muerte heroica (David la canta en su himno fúnebre a Saúl y Jonatán), existía la muerte como testimonio martirial (de los hermanos macabeos), existía la comparación de la fuerza del amor con la fuerza de la muerte (Ct 8,6), pero que el morir como tal, y más aún el morir en la temida oscuridad que los Salmos asocian con la esencia de la muerte y del reino de los muertos, pudiera interpretarse como el amor supremo, esto contradecía, de un modo directo e inmediato, toda la comprensión de la Alianza por parte de Israel. De ahí la total incomprensión de los discípulos ante el anuncio de Jesús de su muerte ignominiosa. El evento de su muerte conserva efectivamente todos los tonos tétricos de los Salmos, de los que Él reza fragmentos en la cruz y cuyo contenido pudo hacer suyo en su totalidad, pero entender este horror como una obra de amor supremo sólo le estaba reservado a Él. Siguiéndole, los que creen en Él también pueden adoptar una tal comprensión de la muerte: morir —más allá del fin

impuesto por naturaleza— como entrega perfecta, como donación más allá de sí que todo lo abandona en las manos del Padre. Aquí se cumple la obra más elevada del cuerpo y se revela su dignidad última. Esta donación trasciende la finitud física del cuerpo y, en la medida en que expresa el amor infinito, tiene derecho a ser acogida en la vida eterna de Dios. Y no solo como cuerpo vivo, sino precisamente como cuerpo que ha muerto. La transmutación de la muerte en un acto supremo de la vida revela abiertamente que la muerte, en la medida en que es una entrega total a Dios, es transformada de tal modo que confluye y se integra en el «cuerpo pneumático», sobre el que «la muerte ya no tiene señorío alguno» (Rm 6,9), porque él la ha «devorado» en su propia vitalidad (1 Co 15,44.54).

3. FECUNDIDAD

a) En la consideración de los trascendentales, el misterio más profundo del ser aún no ha venido a la luz en toda su plenitud. Todo ente, todo lo que es, aparecía como esencial y crecientemente epifánico: mostrándose, dándose, diciéndose, y en ese aparecer cada uno de los tres modos, incluyendo cada vez a los otros dos, podía presentarse como quintaesencia del ser. Ahora bien, este abrirse está dotado, al menos cuando se trata de un ser viviente (dejemos ahora sin examinar las formas puramente materiales que preceden a la vida), del milagro de la fecundidad: ya en el relato de la creación, las plantas están destinadas a dar frutos que contienen en sí nuevas semillas (Gn 1,11), los animales han de «ser fecundos y multiplicarse» (1,22), e igualmente los seres humanos (1,28). Que este poder generar y dar a luz esté relacionado con la finitud y la muerte de los seres vivos aún no se dice en esos textos, aunque es algo obvio para quien considere la evolución del cosmos. Pero incluso si se ve la conexión entre fecundidad y muerte, la primera sigue siendo el milagro inconcebible de lo viviente. Y en la medida en que esta maravilla está vinculada a la constitución del cuerpo (los ángeles no pueden multiplicarse), se pueden distinguir dos cosas. La primera, que los trascendentales (tomados como unidad) hacen que el ente aspire y tienda más allá de sí mismo: la donación crea un ser nuevo, un ente nuevo; la segunda, que en esta donación (como subrayó Hegel) existe desde siempre un aspecto de muerte: como si por ello –algo que ya ha sido insinuado– el puro fenómeno

natural más habitual escondiese en sí un presentimiento de la donación suprema y sobrenatural de Cristo («en quien todo tiene su consistencia»). Hay animales que mueren en el éxtasis del acoplamiento (otros sobreviven, por así decirlo, solo para criar a su descendiente y hacerlo capaz de vivir), de modo que su ocaso es una sola cosa con el ascenso del otro, que se debe a ellos.

Que el milagro de la fecundidad cósmica sea la imagen del misterio originario del ser en su forma más pura, de su constitución y autoría trinitaria, ha sido mostrado ampliamente sobre todo en la *Teológica* y también ha sido mencionado en el presente texto. Ahora bien, si en Jesucristo ese misterio originario se expresa y se dona en el lenguaje mundano y si en este lenguaje la muerte recibe un significado completamente nuevo, entonces la expresión de la fecundidad trinitaria absoluta debe salir del círculo natural de generación-muerte para tomar otra forma no menos corporal. Una forma en la que la muerte (como en su arquetipo en la cruz) coincide con la más alta fecundidad de la vida, que entonces, justamente, ya no genera un fruto mortal, sino uno que ya es parte de la vida eterna, trinitariamente fecunda, de Dios: «Hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos» (Mt 19,12). En un sentido espiritual, esto se aplicará a todos los cristianos (1 Co 7,29); en un sentido literal, a aquellos «que son capaces de comprenderlo», a quienes les es «dado conocer los misterios del Reino de los Cielos» (Mt 13,11). Y dado que también ellos viven en el seguimiento de la Palabra hecha carne, en su vida no tiene lugar ninguna tendencia desencarnatoria, sino una nueva fecundidad que,

siguiendo el ejemplo de Cristo, no es solo espiritual, sino también corporal.

Tal vez convenga recordar aquí las prefiguraciones del Antiguo Testamento: donde se trata de la fecundidad en la línea de las promesas de salvación de Dios, es Dios quien favorece y subsana la fecundidad carente del hombre y de la mujer, y así deviene el Ser fecundo primordial: en Abraham y Sara, pero también en Ana, la madre de Samuel, y otra vez de forma acentuada en Zacarías e Isabel. Desde aquí cae una luz clara y esclarecedora sobre José: la fecundidad divina recibe tal preponderancia sobre la fecundidad puramente sexual del hombre que a esta se le permite cederle todo el espacio a la primera. Esto confirma enfáticamente el hecho de que en Jesús se rompe definitivamente el círculo mundano de generación (natural) y muerte (natural), lo que solo es posible gracias a su muerte única como suprema expresión de la vida y del amor. Con su renuncia, sin embargo, el propio José se une a la fila de los mencionados en Mt 19,12; su fecundidad virginal no puede separarse de la de su esposa María.

Ahora bien, mientras que la fecundidad sobrenatural del matrimonio de José y María constituye la conclusión que da cumplimiento a toda una serie iniciada con Abraham y Sara (y que, por supuesto, sigue siendo fecunda para todo lo venidero), el don por el que se reciben mutuamente y que une a María, la «mujer», y a Juan, el «hijo», se convierte en el íncipit de la fecundidad instituida por el Crucificado en el corazón de la Iglesia. María, la Madre de Jesús, a la que Él en el Evangelio de Juan se dirige siempre como «mujer», compadeciendo en la cruz se convierte en la «Esposa» del «nuevo

Adán», el «Cordero», y recibe por hijo al discípulo del amor, virgen como ella, pero a la vez uno de los apóstoles de Jesús, por cuya mediación ella, María, es introducida en la Iglesia apostólica. Este don en el que son dados recíprocamente un hombre y una mujer desde la cruz muestra —a pesar de toda superación de la esfera sexual natural, tratándose de madre e hijo— que la diferencia sexual tiene un significado permanente en la Iglesia de Cristo. Esto se ilumina de varias maneras. En el hecho de que María considere al discípulo como «su hijo» en lugar de su Hijo corporal se rememora la fecundidad imperecedera de su maternidad virginal, para todos y para ella misma; por otra parte, en el hecho de que este hijo sea un varón como lo es Jesús, quien en la cruz se dirige a María como (su) «mujer», se produce una sustitución que urge tanto a la Madre como a Juan a no pasar por alto su diferencia sexual y deja aparecer su unión como el símbolo real de la fecundidad del varón crucificado Jesús. Y es precisamente aquí donde se añade un tercer motivo, aparentemente transversal: si Pablo establece el paralelismo entre el surgimiento de Eva de Adán y el de la Iglesia de Cristo (Ef 5) —lo que es enfatizado en el Evangelio de Juan por medio del brotar de la sustancia de la Iglesia de la herida del costado de Jesús—, el varón Jesús en su fecundidad de muerte se convierte en el origen de la mujer y de la esposa Iglesia, de modo que la virginidad de María (y de Juan como miembro de la Iglesia) deriva en última instancia de la de su Hijo corporal; lo que dice Pablo, se cumple así en grado sumo: «Como la mujer (primero) procede del varón, así el varón nace de la mujer: y todo proviene de Dios» (I Co 11,12).

Quedan así indisolublemente entrelazados dos aspectos de la fecundidad supra-sexual y virginal: uno personal (María-Juan) y otro sacramental (sangre y agua, más la entrega del Espíritu: Jn 19,30), el cual (al igual que el primero) no es impersonal, sino que procede del cuerpo personal agonizante de Cristo.

Esto debe ser aclarado aún con mayor concreción a partir de la esencia de Cristo como *Verbum-Caro*. Su misión dada por el Padre es universal, pero ella procede de Cristo como ser humano particular. Él mismo deviene universal en virtud de su muerte, en la que abre lo más íntimo de su cuerpo y entrega su Espíritu, sin dejar de ser particular y único. Aquí queda claro que su universalización (como quiera que esta se entienda en detalle) debe contener en sí los dos factores decisivos de su fecundidad. En primer lugar, algo corpóreo en el que Él está presente y reina sin que esa realidad pueda llegar a ser idéntica a Él: la nueva Eva, la Iglesia, surgida de su cuerpo, pero como su esposa. En segundo lugar, la universalidad de ella (que corresponde a la de Él) como misión a todas las naciones y como sacramento de salvación del mundo. De nuevo, con mayor concreción: la Palabra encarnada es el aparecer glorioso, el regalarse y el comunicarse de Dios mismo, y esto a través de la entera existencia psíquica, espiritual y corporal de Jesús. Y como expresión de la fecundidad de su entera existencia, en esta existe y se da (en una acentuación cada vez prevalente) tanto su epifanía —en este aspecto, la Iglesia como cuerpo social será el hacerse corporalmente presente del Señor en el mundo y para el mundo—, como su donación de sí —en este aspecto la Iglesia se entenderá a sí misma como su «cuerpo»

y como su «esposa» ante el mundo y para el mundo— como, finalmente, el comunicarse del Dios que se expresa y explica hasta el fondo en Él [como Verbo *encarnado*] —en este aspecto la Iglesia se deberá a su mandato e instrucción expresamente dichos: «Haced esto», «Id, enseñad y bautizad», «Como el Padre me envió, también Yo os envió», etc.—. De este modo, considerados a la luz de la constitución de Jesús como Palabra encarnada y de Su inherente fecundidad, los aspectos de la Iglesia aquí enumerados no se dejan separar entre sí, del mismo modo que los trascendentales no se dejan transponer ni resolver en categorías (entre sí delimitadas). Por último, consideremos la co-humanidad de Jesús que resulta del *Verbum caro factum*. Él, como un hombre que es y vive con los demás, no puede más que incluir a otros hombres en su obra única e incomparable: desde el principio en la llamada de los Doce, que así reciben parte en Sus plenos poderes —otorgados antes de la Pasión («haced esto») y después de ella («a quienes perdonéis los pecados»)— y son incluidos cada vez más profundamente en Su propia misión, y por eso ellos mismos son facultados para incluir también a otros en la misión especial de Cristo. Todos estos aspectos deben verse como interrelacionados si se quiere percibir, sin disminuir su realidad, el misterio de la fecundidad de la existencia de la Palabra encarnada: misterio llamado Iglesia.

b) Si queremos pasar de aquí a la Iglesia como sacramento y a sus sacramentos particulares, debemos volver, una vez más, al «cuerpo de Jesucristo». Según Hebreos 10,6-7, en el momento de su encarnación, Él dijo: «Sacrificio y oblación no deseas, en cambio me has formado un cuerpo, ... ¡He aquí

que vengo a hacer Tu voluntad!» (según Sal 40,7s. LXX). Cuerpo, de nuevo, como representación del yo en el campo visible del mundo, por tanto, como la sustitución adecuada de los sacrificios y oblaciones puramente exteriores y, a la vez, como la realización de la íntima voluntad de cumplir la voluntad divina. Si en esto Cristo es sacramento originario como aparición, donación y declaración del amor de Dios por el mundo, entonces, mediante la universalización eucarística de ese Cuerpo que se dona personalmente, a la Iglesia le es dado participar realmente en esta sacramentalidad originaria: tanto por medio de la inclusión de los creyentes como miembros en su «Cuerpo espiritual» y «Espíritu que da vida» (1 Co 15,44-45; o bien «Cuerpo místico») como, en la medida en que ella es el fruto de su Cuerpo entregado, por el hecho de ser la «Esposa» que surge de Él y es «una sola carne» con Él (Ef 5,31). En ambos aspectos, la Iglesia como fruto se debe a la donación del cuerpo de Cristo, por lo que no puede caer en la tentación de equiparar su propio carácter sacramental originario con el de Él. Y de ningún modo es posible separar de este aspecto central, es decir, el surgir corpóreo de la Iglesia desde el cuerpo entregado de Cristo, los grados preliminares en los que la Palabra hecha carne llama primero a los Doce (como piedras fundacionales de la Iglesia, Hch 21,14) y los dota de plenos poderes de una manera creciente: la Iglesia no existe primero como una mera institución que posteriormente (en la cruz) recibe un principio vital mediante la sangre, el agua y el Espíritu. Contra esta dicotomía habla, en primer lugar, la inclusión sacramental de los Doce en la fecundidad de la cruz gracias a la Cena del Señor, celebrada *antes de* la Pasión, y en segundo

lugar, la fundación de la célula eclesial originaria de María y Juan en el punto final de la donación de sí de Cristo en la cruz: como última palabra antes del cumplimiento perfecto de la Escritura (Jn 19,26-28). Así pues, la Iglesia en todos sus aspectos (descritos en el párrafo anterior) es un sacramento originario que brota de la corporeidad de Cristo y participa en la misión y poder universal de salvación de Cristo (en este sentido vale el *extra ecclesiam nulla salus*, que de otro modo da lugar a interpretaciones erróneas): como Él, ella es un cuerpo particular con una misión y una eficacia universales para el mundo. Esto se aplica a la Iglesia en su conjunto como Cuerpo místico y Esposa de Cristo, pero de un modo especial a esos miembros que están más íntimamente unidos a los sentimientos de Cristo y de su verdadera Iglesia.

Una de las esferas de acción de la Iglesia como sacramento originario es el despliegue y representación de su vida en la forma de los sacramentos particulares que proceden de ella. En ellos, la Iglesia realiza en forma corpórea una inclusión decisiva en la eficacia salvífica de Cristo-Iglesia para el hombre corpóreo en sus situaciones vitales más características. Los sacramentos se inscriben necesariamente en estas situaciones naturales de la vida (ya alcanzadas desde siempre, sin embargo, por la gracia de Dios), que ya en el plano de la naturaleza son signadas mediante ritos sacrales: nacimiento, madurez, matrimonio, banquete festivo, enfermedad (y para tales situaciones se requiere una autoridad competente para actuar, lo cual conlleva la designación especial de ciertas personas para la ofrenda de sacrificios a la divinidad al igual que su consagración sacral para el gobierno del pueblo), muerte

y sepultura (los «sacramentos naturales»). Por encima de esto se halla una dimensión preliminar veterotestamentaria dada por la realidad de la Alianza, que se destaca en el rito corporal de la circuncisión, en la distinción atribuida al matrimonio (como símbolo de la Alianza hacia la venida del Mesías) así como al sacerdocio (como ejecutor concreto del ritual de la Alianza). Pero en la Nueva Alianza, todo esto es elevado más allá de sí por la realidad –imposible de ser deducida– de Cristo como *Verbum caro*, que sitúa a la eucaristía en el centro de la realidad sacramental, como inclusión directa en la realidad corpórea salvífica de Cristo-Iglesia. Desde este centro, todas las demás situaciones sacramentales entran en relación con este mismo Cuerpo: dado que el bautismo de Jesús fue la iniciación en su misión pública, y dado que Él no solo bautiza a sus discípulos (Jn 4,2), sino que tras su resurrección da una expresa orden de bautizar (Mt 28,19) que es obedecida como algo obvio, entonces el bautismo, como forma de iniciación santificante, tiene su fundamento último en el acontecimiento del Jordán, donde el Dios trino reconoce y ratifica la filiación de Jesús y su misión. La diferencia de la confirmación con respecto al bautismo reside sobre todo en la consideración «sacramental natural» de la madurez humana, pero también puede verse en relación con la distancia entre el propio bautismo de Cristo y el don de su Espíritu durante el Triduo Pascual (o bien, en Pentecostés). El matrimonio humano y su fecundidad son explícitamente situados en el contexto de la relación Cristo-Iglesia (Ef 5). La ordenación sacerdotal tiene su origen en la entrega corpórea de Jesús en la Última Cena y su insuflar el Espíritu en Pascua en los específicamente capacitados para administrar estos misterios.

El perdón de los pecados tiene su verdadero origen (a pesar de ciertas formas precursoras en la Antigua Alianza) en el hecho de que Cristo ha cargado sobre sí el pecado del mundo en la cruz, en su descenso al lugar de los muertos y en el perdón eterno que Él mismo consiguió en Pascua. La unción de los enfermos, al igual que el acompañamiento de la Iglesia en el trance de la muerte, tiene su origen en el especial cuidado de Jesús por los enfermos («No necesitan médico los que están sanos, sino los enfermos» Lc 5,31, cf. 5,17), en su instrucción a los discípulos de curar a los enfermos ungéndolos con aceite (Mc 6,13, la ejecución en St 5,14), en su garantía de ser resurrección y vida para los que mueren en la carne (Jn 11,25s.) y en su propia unción para la muerte que le fue dada por María de Betania. Así, en los siete sacramentos de la Iglesia, las situaciones del propio Salvador se relacionan con las situaciones básicas de la existencia humana, de tal manera que estas últimas, cuyo valor simbólico-sacral para toda cultura sana es evidente, se inscriben e integran en los acontecimientos fundamentales de la vida de Jesús y de su fecundidad eclesial. Si la eucaristía emerge como el acontecimiento central, tampoco ella (como se ha mostrado) carece de su base natural (cf. Mt 22: la fiesta del banquete nupcial) y de su prefiguración veterotestamentaria (en la comida pascual del Éxodo), sin embargo, a partir de todo esto, ella, en su carácter de sello último del *Verbum caro* definitivo e irrevocable, demuestra que si ya «toda palabra que sale de la boca de Dios» es alimento para el hombre (Dt 8,3 = Mt 4,4; Jn 4,34), las palabras de Jesús son «Espíritu y Vida» (Jn 6,63) porque la Palabra se ha hecho carne y se ha entregado, y como tal es «verdadera comida y verdadera bebida» (6,51ss.).

Así es Cristo, también en el interior de la Iglesia, el donante de sí mismo en los sacramentos: «Él es quien, por medio de la Iglesia, bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica ... penetra y da vida a todo su Cuerpo con su fuerza divina ... [como la vid, si a ella están unidos, nutre sus sarmientos y hace que fructifiquen]» (DS 3806 [Encíclica *Mystici corporis*, 24-25]). Pero todo esto lo realiza por encargo y autoridad del Padre mediante el Espíritu Santo común a ambos, de modo que el verdadero Anfitrión y Señor del banquete eucarístico en todos los Evangelios sinópticos es el Padre celestial que pone ante nosotros lo mejor que tiene para ofrecer, mientras que el delicioso sabor de los dones (en todos los sacramentos) se debe al Espíritu Santo, el Espíritu del Padre que dona y del Hijo que se deja donar, Espíritu que nos anima y apremia a dirigir, por medio de Él mismo y junto con el Hijo, toda acción de gracias (en el Canon) al Padre.

c) Y sin embargo, en esta reflexión sobre la fecundidad de Dios en Cristo sigue faltando el punto focal desde el que todo se irradia y se mantiene unido. Se ha girado a su alrededor, pero no se lo ha contemplado en sí mismo. Se sitúa en el centro entre dos verdades firmes que no vemos cómo puedan conciliarse. Por un lado, Jesús proclama la llegada del Reino de Dios, del Dios que está dispuesto a perdonar todas las culpas, a dar cumplimiento a la Alianza, disculpando y olvidando todas las infidelidades de los hombres. Jesús busca personas dispuestas a hacer el pequeño gesto de volver hacia este Dios de amor, les pide ese casi-nada que, según Él mismo, los sencillos comprenden mejor que los

sabios y prudentes, los enfermos mejor que los sanos, los pecadores mejor que los justos. En el otro extremo está el hecho de que Dios no fuerza con su amor a ninguno de esos justos autosuficientes, y de que cuanto más brilla Su luz, más tozudamente ellos se atrincheran en su oscuridad y ofuscamiento ciego. El amor, hecho hombre y prójimo, hace salir de lo más hondo los engendros más oscuros del pecado. «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado» (Jn 15,22). «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decís: “Vemos”, vuestro pecado permanece» (9,41). Si bien se puede afirmar, claramente, que Jesús anuncia el perdón incondicional de Dios, sin embargo, con ello Él aún no ha dicho que los hombres lo acepten. Al contrario, solo en la Nueva Alianza hay amenazas tan absolutas como las dirigidas a los fariseos hipócritas (Mt 23) o a las ciudades incrédulas (Mt 11,20-24). La conversión no puede ser declarada, sino solo realizada.

Aquí entra en juego en nuestra meditación el misterio de la cruz como «admirable intercambio». Sería pueril esperar que Jesús hubiera podido tratar este tema en su vida pública a la manera de un tratado doctrinal (lo que algunos teólogos parecen echar de menos). Semejante expectativa supondría una total incompreensión de la tragedia de Jesús (y ay de nosotros, nos dice Reinhold Schneider, si negamos la tragedia en la vida de Cristo y en el cristianismo, la cual consiste precisamente en que cuanto más se multiplican la pruebas del amor de Dios tanto más hacen salir de lo profundo el odio contra Él). Si se intentara argumentar que en el camino de Jesús hacia la cruz Dios Padre quería demostrarnos cuánto ama al mundo (por cierto: ¡extraña manera

para un Dios de demostrárnoslo!), esto no diría nada sobre la conversión de los que odian. Tampoco si se quisiera decir que de ese modo el propio Jesús se mantuvo fiel hasta el final a su «solidaridad» con los pecadores. ¿De qué les sirven a los pecadores esos testimonios de amor? En el fondo, ellos no pueden sino apartarse de estas muestras de amor con un desprecio aún mayor. Sobre todo cuando los teólogos les aseguran que Dios no es más que amor, y que hablar de la ira de Dios no es más que una errónea transferencia a Dios de afectos humanos (según René Girard y sus seguidores). La pregunta difícil, entonces, no está del lado de Dios, sino del lado de los que se han rebelado y alejado: ¿Cómo puede motivarme a cambiar mi vida el hecho de que un hombre fue crucificado hace dos mil años (junto con miles y miles de hombres) en un rincón del Imperio Romano, y esto por amor a mí? ¿Por conmoción ante este amor que nadie puede demostrarme? Y si aquí introduyéramos una especie de automatismo: ¿dónde quedaría entonces mi libertad? No permitiré que me la anestesien con algo semejante a esas drogas de la verdad que utilizan los tribunales totalitarios. Hablan de «sustitución vicaria», pero tal sustitución solo es válida, por favor, si se ha llegado a un acuerdo de algún modo comprensible conmigo. Me declaran culpable (Kafka) y luego me dicen que otro está en la cárcel por mí. Yo debería, simplemente, creer ambas cosas.

También la palabra «sustitución vicaria» ha de ser tratada con cierta prudencia. Jesús no puede hacer a un lado al pecador para ocupar su lugar. No puede apropiarse de su libertad para hacer de ella lo que el otro no quiere hacer. Dicho más rotundamente: Él me puede «redimir» (en

el sentido de sacar o librar de un cautiverio o de una deuda), pero yo aún debo aceptar este acto, debo dejar que sea verdad para mí. El hombre con su libertad no es un bulto que se «rescata».

Estamos aquí en el nudo más denso del misterio, que solo se puede ir desatando con sumo cuidado. Es posible discernir cuatro momentos en el proceso de este acontecimiento llamado «redención».

En primer lugar, la posición y la misión del Hijo de Dios. Según la teología ciriliano-calcedonense, al entrar en la naturaleza humana compartida, Jesús (como hemos visto, a raíz de la materialidad que aúna a todos los hombres) recibe una posición que altera el conjunto de esta naturaleza. En cuanto a dignidad, Él es la Cabeza que caracteriza y forma a todos los demás como miembros, en un sentido que aún habrá que determinar mejor en lo que sigue. Si partimos de la base de que la entera naturaleza se encuentra en una determinada situación negativa frente a Dios, entonces Él —conforme a su misión y a su capacidad y libertad intrínsecas— se apropiará de esta situación negativa de tal manera que sea transformada por Él en lo que realmente es: en el dolor de la alienación, del alejamiento, que ahora es experimentado no solo por Dios, sino también por el hombre. Nótese que aquí se habla en la dimensión de la estructura global (tanto divina como humana) y que con esto aún no se toca la cuestión de la libertad personal.

Pero, en segundo lugar, al mismo tiempo hay que considerar que el cambio o alteración establecido por la Cabeza de la humanidad, envolviendo e implicando a esta humanidad, solo se cumple desde ese lugar, como desde un «más

arriba» de la naturaleza en su conjunto, que altera la situación concreta de todos los que pertenecen, con su libertad personal, a dicha naturaleza. Aquí cabe recordar lo dicho anteriormente: que encarnación y cruz tienen su «lugar» allí donde se verifica el *actus completus non subsistens*, ese ser-real creado que solo se realiza en las esencias particulares. El Hijo de Dios no reemplaza en modo alguno este acto, pero si «todas las cosas, en los cielos y en la tierra, tienen en Él su consistencia», entonces Él es la Cabeza de todo lo creado desde «ahí», desde ese «lugar». Y la ascensión libre no solo de la naturaleza humana, sino de su alejamiento y alienación, únicamente puede tener lugar, por tanto, también «por encima» (o bien «más allá», o «por debajo») de toda la situación concreta de la misma naturaleza. Al mismo tiempo, esto significa que tal ascensión, recapitulando todos los alejamientos y alienaciones, los supera infinitamente porque, en definitiva, nadie puede ser tan abandonado por el Padre como el Hijo, que es el único que conoce al Padre tal como es (Mt 11,27). Con esto se ha dado un paso esencial en la concreta elucidación del misterio, aunque la cuestión de la relación entre «redención» y «voluntad individual» aún no ha entrado en el campo visual. Sin embargo, ahora cobra claridad un punto que hasta el momento no fue considerado: la correspondencia mutua entre cruz y eucaristía. «Entregado» y «derramado por vosotros» no es una frase, sino pura realidad: nuestra situación ante Dios (como pecadores) ha sido cambiada por Jesús en la suya, y Él nos restituye como suyo lo que antes era nuestro. Lo que era alienación y alejamiento de Dios se ha convertido —gracias a que Él ha experimentado esta alienación más profundamente de lo que podría

haberlo hecho un simple ser humano— en una forma del amor absoluto: «Amor más fuerte que el infierno».

Sin embargo, todo esto es comprensible solo si se considera un tercer momento: que la encarnación de la Palabra, toda su obra terrena y precisamente también su cruz abandonada por Dios son co-realizadas por el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. (Esto ha sido expuesto con detenimiento en *TL III* y aquí solo es aludido). Si el Espíritu es el «entre» del Padre y del Hijo, entonces lo es de manera desbordante precisamente en la cruz, donde Él muestra y actúa la suprema «separación» de ambos como manifestación de su suprema unidad. Y esto desde ese «lugar» trascendente en el que tiene lugar el «santo intercambio». Ahora bien, esto abre la mirada al hecho de que Él, como Espíritu exhalado del Hijo, entra en contacto con la libertad finita particular precisamente a partir de ese lugar y, por tanto, no desde fuera —lo que sería imposible tratándose de una libertad—, sino desde donde toda libertad creada, esté abierta o cerrada a Dios, tiene su origen y su fin, es decir, su forma dada o ley interior que la orienta a lo verdaderamente bueno, para realizar-se como libertad justamente por medio de lo verdaderamente bueno. Desde este punto fontal, como ya se ha indicado, el Espíritu confronta consigo misma a la libertad finita que yerra lejos de su meta y le muestra cómo ella podría ser libertad verdaderamente realizada. Corresponder a la «imagen» que se le presenta (que al mismo tiempo es la imagen de Dios en el hombre) sería para la libertad finita su plena autorrealización. Lo que el Espíritu realiza aquí desde la cruz (si en forma de una *gratia actualis adjuvans* o ya *sanctificans* puede quedar aquí sin discutir, pues la diferencia

entra en juego solo a partir de lo que sigue, es decir, de la aceptación o del rechazo) es un obrar en el ámbito en el que la forma finita es originariamente donada a sí misma. Aquí no hay espacio alguno para ningún tipo de «extrinsecismo». La única pregunta que aún queda abierta es si el espíritu finito se dignará reconocer que, de hecho y de raíz, debe recibirse a sí mismo para ser y, en caso de ser un espíritu que se ha alejado y alienado de Dios, convertirse —volviendo simultáneamente a sí mismo y a Dios— a este hecho originario [realizado en él y junto con él por el Espíritu desde la cruz].

Mucho es lo que habría que decir aquí sobre el vínculo entre el segundo y el tercer momento: la muerte de Jesús en el alejamiento y la alienación de Dios propia de los pecadores (lo que significa para cada uno de ellos que no pueden alcanzar una soledad perfecta y «autónoma»), una muerte de donación absoluta al Padre y a los hombres, se cumple interiormente en la entrega de su Espíritu (Santo), que es exhalado en la muerte y en Pascua es insuflado en el mundo. El acontecimiento descrito como el tercer momento remite histórica y meta-históricamente al segundo, al cual está indisolublemente ligado. Esto también muestra que Pentecostés es inconcebible sin el Corpus.

Permanece aún el cuarto y último momento: el sí o el no de la libertad finita a la sollicitación del Espíritu en el fundamento de ella misma. Aquí cesa todo saber humano: «Ni siquiera yo mismo me juzgo ... mi juez es el Señor» (1 Co 4,3-4). No sabemos si una libertad humana puede negarse hasta el final al ofrecimiento del Espíritu de darle la libertad auténtica que le es verdaderamente propia. Si lo hiciera definitivamente, lo haría entonces con plena

conciencia y cometería el pecado contra el Espíritu Santo, un «pecado eterno» que «no tiene perdón por toda la eternidad [*in aeternum*]» (Mc 3,29). Aquí, donde ya no podemos saber nada en absoluto, solo cabe la esperanza. En términos cristianos, no cualquier esperanza, sino una que, según el mandamiento del amor de Jesús, no puede excluir a ningún prójimo, no puede dejarlo a mitad de camino, no le está permitido soltar de su mano a nadie. *J'espère en Toi pour nous* (Gabriel Marcel). Tenemos «el *deber* de esperar que todos se salven» (Karl Rahner, *Sacramentum Mundi* II, 737). «La referencia fundamental a este sentido salvífico del dogma —de la posibilidad real del fracaso eterno— debe proporcionar la piedra límite y el hilo conductor de toda especulación en este ámbito» (Joseph Ratzinger, *LThK* V, 448). «¿Serán realmente *todos* los que se dejen reconciliar? Ninguna teología o profecía puede responder a esta pregunta. Pero el amor “*todo lo espera*” (I Co 13,7). Él no puede sino esperar la reconciliación de todos los hombres en Cristo. Cristiana-mente, esta esperanza ilimitada no solo es permitida, sino *dada como mandamiento*» (Hermann-Josef Lauter, *Pastoralblatt*, 1982, 101). ■

ÍNDICE DE NOMBRES

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| Adler, Alfred, 21 | George, Stefan, 67 |
| Agustín de Hipona, 16, 80 | Ghazali, 26 |
| Al-Ghazali, 38 | Girard, René, 136 |
| André, Hans, 115 | Goethe, Johann Wolfgang, |
| Apolinar de Laodicea, 111 | 64, 69 |
| Aristófanes, 28 | Gregorio de Nisa, 103 |
| Aristóteles, 28, 49, 74, 78 | |
| Averroes, 38 | Hallāj, 38 |
| | Hamann, Johann Georg, 87 |
| Barth, Karl, 15, 16 | Hegel, G.W.F., 14, 29, 124 |
| Borchardt, Rudolf, 88 | Heidegger, Martin, 29, 103, |
| Brecht, Bertolt, 61 | 120 |
| | Heráclito, 50 |
| Catalina de Siena, 119 | |
| Claudel, Paul, 64 | Ireneo de Lyon, 80 |
| Comte, Auguste, 19, 20, 24 | |
| Confucio, 21 | Junayd, 38 |
| | Jung, Carl Gustav, 21 |
| Daya, 26 | |
| Dionisio Areopagita, 103 | Kafka, Franz, 136 |
| Drewerman, Eugen, 15 | Kant, Immanuel, 68 |
| Dārānī, 26 | Kierkegaard, Søren, 66, 68 |
| | Kobusch, Theo, 87 |
| Eichendorff, Joseph von, 64 | |
| Eurípides, 29 | Lao-Tse, 26 |
| | Lauter, Hermann-Josef, 141 |
| Frankl, Viktor, 21 | |
| Freud, Sigmund, 21 | Madhua, 25 |
| | Mahoma, 37, 38 |
| Gandhi, 82 | Maier, Hans, 9 |

Marcel, Gabriel, 141

Marx, Karl, 20

Nietzsche, F.W., 48, 112

Orígenes, 83

Parménides, 25, 49

Pascal, Blaise, 68

Pieper, Josef, 84

Platón, 50, 103

Rahner, Karl, 16, 141

Ratzinger, Joseph, 141

Rāmānuja, 25

Schelling, Friedrich, 15

Schiller, Friedrich, 116

Schlier, Heinrich, 115

Schneider, Reinhold, 135

Schweitzer, Albert, 29

Shankara, 25

Tomás de Aquino, 16, 30,

49, 53, 74, 113

Zuckmayer, Carl, 116

