

EIUS DULCIS PRAESENTIA

Notas sobre el acceso del hombre
al Misterio de Dios

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

EIUS DULCIS PRAESENTIA

Notas sobre el acceso del hombre
al Misterio de Dios

JAVIER PRADES LÓPEZ

Ediciones Universidad San Dámaso

COLECCION
SUBSIDIA

Depósito Legal: S. 37-2002

Ediciones Universidad San Dámaso

Imprime:
Imprenta KADMOS
Salamanca, 2002

EIUS DULCIS PRAESENTIA

Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios

Cuenta la Eneida que la diosa Juno encargó a la furia Alecto instilar el odio en el corazón de un joven latino para así frenar la misión de Eneas. La furia se aplica a la odiosa tarea y vuelve a rendir cuentas a Juno diciendo: “¡Mira! la discordia con lamentable guerra es ya segura. Diles ahora que amistades traben o alianzas entre sí... Ahora esto más puedo hacer, si así lo quieres: las ciudades vecinas a la lucha con rumores arrastro; alzo la llama del loco amor a Marte; a una vienen y siembro de armas las campiñas todas...”² El resultado de la acción de Alecto es efectivamente que la guerra se propaga como el fuego por toda la región.

La amenazante actualidad de estas escenas, que ninguno de nosotros desearía tener que recordar, me ha hecho estimar, como pocas veces, uno de los himnos que rezamos en el Breviario, cuyos versos dicen así: “*Iesu dulcis memoria / dans vera cordis gaudia / sed super mel et omnia / Eius dulcis Praesentia*”³. La Presencia de Jesús es buena, más que todas las cosas. Estas palabras hacen pensar en hombres que expresaban así

¹ El texto ofrece una versión ampliada y con notas de la Lección Inaugural del Curso Académico 2001-2002, pronunciada el 8 de octubre de 2001 en la Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid. Agradezco cordialmente a los profesores Domínguez, Esposito, Hoffmann, Reali, Tirado, las oportunas observaciones que me han hecho llegar a propósito del texto.

² VIRGILIO, *Eneida*, Edición a cargo de J.C. Fernández Corte. Madrid, Cátedra, 1998⁵. 389.

³ Liturgia de las Horas. Himno de Laudes para la Transfiguración del Señor. Vol IV, 1771.

una relación sencilla y cierta con el Misterio de Cristo, reconocido y amado como realmente presente. Su Presencia aparece como fondo misterioso pero seguro de todas las acciones de la vida, porque dona esa alegría que de otro modo sería imposible (*dans vera cordis gaudia*), a medida que las contradicciones del mal inducen a todos al escepticismo. Para estos hombres la afirmación amorosa de la vida cotidiana y la contemplación del rostro de Cristo eran dos dimensiones, distintas e inseparables, de una misma experiencia unitaria.

Reconocer y amar la Presencia buena de Jesús “en todas las cosas y sobre todas las cosas”⁴ puede parecernos más difícil en momentos como estos, donde se insinúa la tentación de ceder al desconcierto o a la reacción violenta. Por eso nos conviene atender a la siguiente recomendación de Gregorio Nazianceno: “Que no se te escape la realidad y la sustituya la apariencia (...) No te opongas a cualquier discurso, y no sigas todos, sino los que conoces y durante un cierto trayecto, en el momento oportuno. Más que defender a Dios debes depender de Él. Siempre es posible contraponer un discurso a otro discurso, pero ¿qué discurso se puede oponer a la vida?”⁵. No podemos abstraernos de las circunstancias del mundo en las que hoy hablamos de Dios. Precisamente en estas circunstancias, creer en la Presencia buena de Dios, no se traduce tanto en defender su causa, incluso ante nosotros mismos, cuanto en depender de Él, en ser suyos según una forma de vida que desea intensamente conocer y amar la realidad del mundo y de los hombres. De este modo, hablar de Dios no será, así lo espero, un mero discurso que se contrapone a otros.

Baste añadir, al final de esta introducción, que las reflexiones que siguen no pueden pretender más que sugerir un camino posible en el afrontar tantas y tan complejas cuestiones como irán apareciendo. Sirva este intento como inicio de un diálogo con todos los que comparten el

4 Oración colecta, semana XX del Tiempo Ordinario.

5 GREGORIO NAZIANCENO, *Poesía* I,2,30; I,2,33. *Poesie*, vol. 1. Roma, Città Nuova, 1994. 241, 250. AGUSTÍN, por su parte, hablando contra los “académicos”, justifica el esfuerzo filosófico por su relación con la felicidad de la vida: “*Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*”. *De Civitate Dei*, XIX,1,3.

deseo y el interés de crecer en la comprensión del Misterio que nos hace vivir.

I. LA SITUACIÓN ANTROPOLÓGICA ACTUAL

La “debilidad del yo”

En nuestra situación presente advertimos una dificultad existencial para que cada uno de nosotros acoja la realidad tal y como aparece –es decir, manifestando su fundamento misterioso– sin plegarla a lo que ya creemos saber de antemano. Nos vemos expuestos a vivir sólo en las apariencias, como dice Gregorio, a reducir la realidad del mundo y de los hombres a objetos de nuestro dominio y, con ello, a quedarnos en la superficie de la vida. Esa dificultad se traduce necesariamente en una inseguridad sobre quiénes somos nosotros y quién es Dios, puesto que el hombre crece en la necesidad de conocerse a sí mismo y de conocer el sentido último de la existencia cuanto más se adentra en el conocimiento de la realidad⁶. Esta incapacidad para percibir que el hombre, cada uno de nosotros, es verdaderamente misterioso, en cuanto que está en relación constitutiva con el Misterio a través de su estar en la realidad, se puede denominar “debilidad del yo”. Nos debilitamos en el conocimiento del sentido del mundo, de los demás hombres y de nosotros mismos, y por eso se ha llegado a afirmar que el tipo humano de la sociedad postindustrial es un “*anima technica vacua*”⁷.

6• Cfr. *Fides et Ratio*, 1: “al hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogarse sobre el sentido de las cosas y de su propia existencia”.

H.U. VON BALTHASAR, *Epilogo*. Madrid, Encuentro, 1998. 11. Para situar el significado de este texto remito a H.U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*. Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2000². Además: E. BISER, “Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Von Balthasar”: *Theologische Revue* 84 (1988) 177-184. R. MENGUS, “L’«Épilogue» de Von Balthasar (1905-1988)”: *Revue des Sciences Religieuses* 62 (1988) 252-264. G. CHANTRAINE, “L’Épilogue de la Trilogie”: *Transversalité* 63 (1997) 23-36. R. NANDKISORE, *Hoffnung und Erlösung. Die Eschatologie im Werke Hans Urs von Balthasars* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 22). Roma, PUG, 1997, 191-202. N. REALI, *La ragione e la forma*. Roma, PUL, 1999. Los textos más citados de Balthasar serán

Las manifestaciones actuales de esa debilidad del yo son tan aparentemente dispares como el “universalismo cientifista”⁸, o la ideología que está en la raíz de los sistemas políticos totalitarios y del fanatismo extremista⁹, o la difusión creciente de la “realidad virtual”¹⁰. Si nos ceñimos al ámbito del saber antropológico, se refleja en el intento de “edificar («científicamente») una antropología que describe el fenómeno de la existencia que pregunta, sin preguntarse por el sentido que, con o tal, tiene ese ser que se pregunta por el sentido”¹¹. Por una extraña paradoja, en efecto, el *homo technicus* se separa de sí mismo, se concibe como sujeto que se reduce a objeto de estudio, eliminando la primera evidencia que está en el origen de su propio estudio: qué sentido tiene este estudioso que se pregunta por el sentido de cualquier realidad y en particular de esa realidad que es él mismo¹².

abreviados de este modo: *Gloria*: G; *Teodramática*: TD; *Teológica*: TL; *Epílogo*: E; *El camino de acceso a la realidad de Dios*: CA; *Intento de resumir mi pensamiento*: IR. *Von den Aufgaben katholischer Philosophie*: AK.

8 Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, M. Nijhoff, 1976² (Husserliana, vol. VI). 3-4; léase todo el § 2. Sobre la influencia del “cientifismo” en la concepción misma de los estudios universitarios, y la distinción entre cultura y ciencia, cfr. J. ORTEGA Y GASSET, “Misión de la Universidad”. *Obras Completas*. Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983. vol. 4. 313-353.

9 El análisis más penetrante del factor ideológico del totalitarismo sigue siendo el de H. ARENDT: “La preparación ha tenido éxito cuando (...) los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento. El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción, y la distinción entre lo verdadero y lo falso”. *Los orígenes del totalitarismo*. Vol. 3 (*Totalitarismo*). Madrid, Alianza Universidad, 1987². 700.

10 Cfr. P. ROTH, S. SCHREIBER, S. SIEMONS, *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*. Augsburg, Wißner, 2000.

11 Cfr. E, o.c., 21.

12 Cfr. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, o.c., 11-12. “Una vida que se niega a sí misma, la autonegación de la vida: tal es el acontecimiento crucial que determina a la cultura moderna como pura cultura científica”: M. HENRY, *La Barbarie*. Madrid, Caparrós, 1996. 85. Por lo que respecta al problema de la existencia de Dios, el positivismo lo declara intelectualmente incognoscible, y se limita a constatar el “hecho” innegable de las ideas religiosas, que será objeto de distintas ciencias sociales,

Debemos, pues, indagar en las raíces de esta debilidad antropológica, de esta separación de sí mismo, por la que el hombre abandona la pregunta por el sentido de su existencia, y que tiene una importancia capital para desbrozar el acceso al Misterio de Dios. No le falta razón a Pannenberg, cuando afirma: “En la actualidad, también la teología cristiana está obligada a tomar la antropología como base a la hora de probar la validez universal de la fe cristiana...”¹³. La autorrevelación de Dios no se podrá reducir nunca a la medida que el hombre le imponga, y, en este sentido, la teología no se “funda” en la antropología. No obstante, la relevancia de la fe cristiana está íntimamente ligada a su capacidad de dar cumplimiento a lo humano¹⁴. No pretendemos ofrecer un diagnóstico completo de esta “debilidad” que caracteriza la situación de nuestro tiempo, y mucho menos describir su génesis histórica, que nos llevaría al problema casi inabarcable de la secularización de la modernidad. Existen autorizados estudios a los que remito para una visión de conjunto¹⁵. Pero sí debemos tomar en serio la condición

como muy bien ha descrito X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1980². 343-360.

13 W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2001. 404. Cfr. K. RAHNER, “Theologie und Anthropologie”: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1967. Vol. VIII, 43-65. M. SCHULZ, *Karl Rahner begegnen*. Augsburg, Sankt Ulrich, 1999. 87-96. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*. Stuttgart, Berlin-Köln, Kohlhammer, 2001. 257-298. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balhassar-Rahner*. Paris, Cerf, 1995. 81. Para ZUBIRI el problema de Dios es el problema del hombre, en cuanto que toda la vida humana es buqueda del Misterio al que está *ab initio* religado (cfr. *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 19945. 116, 305ss.). El Magisterio aborda paradigmáticamente la relación entre el hombre y Dios en textos como *Gaudium et Spes*, 19-21.

14 Cfr. HOLZER, o.c., 80. Cfr. A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES, *La persona humana*. Milano, Jaca Book, 2000. 50ss. Sobre el riesgo de reducción antropológica y cosmológica de la reflexión sobre Dios: H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de f.* Salamanca, Sígueme, 1995².

15 H.U. VON BALTHASAR, *Von der Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*. Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1998. 39ss. ID., *Das Ganze im Fragment*. Einsiedeln, Benziger, 1963. En cuanto a estudios publicados en español podemos citar, entre otros: D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*. Madrid, Rialp, 1990. M. UREÑA, J. PRADES (Eds.) *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*. Madrid, Unión Editorial-UPCO, 1994. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Santander, Sal Terrae, 1995. C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de*

actual del hombre porque “con referencia a ella se ha de probar la validez universal de la fe en Dios”¹⁶.

La razón “absoluta”

La raíz de la sorprendente separación podemos buscarla en el carácter “absoluto” con que se revisten la razón y la libertad en la época moderna¹⁷. Ha sido bien estudiado cómo la absolutización del sujeto pareció completamente necesaria para garantizar la certeza del conocimiento humano frente a un mundo cambiante y sentido cada vez más como inhóspito¹⁸. Y para ello se acentuó la reflexividad de la razón frente a su transitividad, y se acentuó su dominio sobre el mundo, de modo tal que conocerlo fuera conquistarlo¹⁹. Para alcanzar el saber con certeza había que poner en marcha un proceso que se controlaba por completo gracias a su origen absoluto en el sujeto²⁰.

la modernidad. Madrid, BAC, 1996. M. CABADA, *El Dios que da que pensar*. Madrid, BAC, 1999. LL. OVIEDO, *La fe cristiana en las sociedades avanzadas: tensiones y respuestas*. Madrid, Cristiandad, 2001.

16 PANNENBERG, l.c.

17 Cfr. TL vol. I, o.c., 256. A. DEL NOCE ve en la exclusión del sobrenatural el culmen de la concepción “absoluta” que triunfará en la modernidad, y con ello identifica el núcleo teórico y práctico de la secularización. El filósofo italiano considera que la figura de Descartes ha sido frecuentemente reducida a la de “padre del racionalismo moderno”, y por ello advierte sobre la complejidad de esta figura singular, que también está en el origen de otras corrientes filosóficas que llegan hasta Rosmini. Véanse: “L’idea di modernità”: AA.VV., *Modernità*. Brescia, Morcelliana, 1982. 26-43. ID., *Il problema dell’ateismo*. Bologna, Mulino, 1990. ID., *Da Cartesio a Rosmini*. Milano, Giuffrè, 1992. PANNENBERG, o.c., 149-163. J. C. McCARTHY (ed.), *Modern Enlightenment and the rule of reason*. Washington D.C., CUAP, 1998.

18 R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III, 27. Paris, Flammarion, 1992. 23. ID., *Discours de la méthode*, V partie. Paris, Vrin, 1987. 42. Cfr. M. J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre*. Madrid, 1998 (con estudio introductorio de G. RICHI). 158-170.

19 Produce una cierta impresión darse cuenta de que la siguiente frase: “*Was gedacht werden kann, wird auch gemacht werden*”, que evoca la concepción moderna del saber en cuanto dominio ilimitado (Bacon), es el titular de un artículo sobre el atentado terrorista contra Nueva York. Cfr. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13-IX-2001, 51.

20 Cfr. H. BLUMENBERG, “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”: H. EBELING (Hrsg.) *Subjektivität und Selbsterhaltung*.

Este nuevo modo de pensar conlleva una nueva relación entre conciencia y mundo²¹. “La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre. La imagen de una red arrojada sobre el caos es profusamente utilizada, desde Kant a Wittgenstein, para designar una operación de conquista de la realidad, convertida en un ámbito de objetos asegurados por la representación.”²². Según Heidegger, la modernidad caracteriza al mundo ya no como orden sino precisamente como “imagen” y al hombre como “sujeto” de tal representación. Escribe en 1938 el filósofo alemán: “El representar (*vor-stellen*) ya no es el percibir lo presente a cuyo desocultamiento pertenece el percibir mismo (...), el representar ya no es el desocultarse-para..., sino el captar (*ergreifen*) y comprender-de (*begreifen von*)... Lo que domina no es lo presente, sino el ataque. Ahora, en virtud de la nueva libertad, el representar es un proceder desde sí en el dominio de lo asegurado que previamente es preciso asegurar”²³.

Frankfurt, Suhrkamp, 1976. 188. Citado por INNERARITY, de quien tomo datos y algunas interpretaciones, o.c., 14-30. Para este autor los tres rasgos constitutivos de la racionalidad moderna son: la modernidad es una hiper-tribunalización de las realidades humanas; la modernidad es un proceso de objetivación; la modernidad es un proceso de subjetivización (cfr. o.c., 57-59). Cabe reconocer, a mi juicio, una convergencia con la fórmula del carácter “absoluto” de la razón moderna.

21 Según H. ARENDT la filosofía moderna pierde el mundo y descubre la conciencia como única garantía de la realidad, de modo diferente a la antigua sospecha de los filósofos hacia el mundo, porque ahora no se trata de pasar de un mundo de engañosa caducidad a otro de verdad eterna, sino de alejarse de ambos para adentrarse en sí mismo. Cfr. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993. 311ss.

22 INNERARITY, o.c., 17. En rigor, el problema no es simplemente si hay o no representación, sino qué concepción de representación se mantiene. A. LLANO combate la justificación y el naturalismo de las representaciones y defiende un moderado “cognitivism”, es decir, la pretensión de que las representaciones, cuando las haya, son una vía de conocimiento más que un factor de ocultamiento de la realidad. Cfr. más ampliamente, sobre esta delicada temática: *El enigma de la representación*. Madrid, Síntesis, 1999. 15ss. Véanse las limpias explicaciones de M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*. México, Porrúa, 1994¹⁴. 171-238.

23 M. HEIDEGGER, *Holzwege* (GA Bd. 5). Frankfurt, V. Klostermann, 1977. 108. 94ss. Cfr. TL vol. I, o.c., 252. LLANO, *El enigma de la representación*, o.c., 28-30.

La posición epistemológica de la modernidad puede ser definida como un “gnoseologismo”²⁴, que acaba por alcanzar a la propia constitución del hombre, dividiéndolo entre *res cogitans* y *res extensa*, contraponiendo la naturaleza como caos material a una subjetividad desarraigada, entendida como instancia no natural, libre frente a la naturaleza ciega y amenazada por ella²⁵.

Carácter “deponente” del problematicismo posmoderno

En la posmodernidad la pretensión absoluta de la razón y con ella el “gnoseologismo” se han radicalizado bajo la forma de una crítica de la crítica moderna, aunque coherente con su matriz cultural²⁶. El pensamiento posmoderno considera como su única tarea legítima el “problematicismo”, en virtud del cual se actualiza el acto de pensar como permanente y universal “deposición” de toda determinación objetiva. A diferencia del intento moderno de construir la realidad mediante la representación, para la crítica posmoderna la capacidad ponente del pensamiento subsiste en su fuerza “deponente”, que se aplica incluso al ejercicio del acto de razón, sin hipostatizarlo, y frente a toda pretensión discursiva²⁷. El pensamiento posmoderno rechaza la pretensión moderna de totalidad y de unificación (grandes relatos) para lograr pensar “sin un punto de partida ni un punto final absolutos, conseguir que el juego sustituya al

24 G. BONTADINI utiliza esta expresión para caracterizar a la filosofía moderna en “Per una filosofia neoclassica”: *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*. Asti-Roma, 1973. 267-295. La retoma A. SCOLA, “Gesù Cristo: religioni e testimonianza”: *II Colloquio ai Cristologia. Dall’Unicità all’universalità salvifica: Gesù Cristo evento e mistero*. Roma, PUL, 2001. Cfr. TL vol. I, o.c., 253ss.

25 Cfr. INNERARITY, o.c., 22ss.

26 INNERARITY muestra la permanencia de los rasgos característicos de la modernidad en la posición posmoderna, o.c., 64-72. H. J. VERWEYEN habla también de un origen común de moderno y posmoderno: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Regensburg, Friedrich Pustet, 2000. 48-64. Para una primera información sobre los principales autores encuadrados normalmente en esta corriente, A. QUEVEDO, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard y Baudrillard*. Pamplona, Eunsa, 2001.

27 Véase la presentación del carácter “deponente” de la razón en: BONTADINI, a.c., 272-273.

sentido”²⁸. Frente a la filosofía moderna de la representación que tiende a la identidad racional, se trata de pensar la diferencia en sí misma, aquello que no se puede ordenar, jerarquizar, re-presentar²⁹.

Consecuentemente se rechaza la metafísica como expresión por antonomasia de los grandes relatos unificadores que, en nombre de la lógica de la identidad proveniente del racionalismo y del idealismo modernos, se erigen en discurso totalizante y acaban por justificar la pretensión totalitaria³⁰. Las corrientes filosóficas contemporáneas consideran insensata la posibilidad de un fundamento y, por tanto, de cualquier metafísica del ser³¹. Después de Heidegger, se ha intentado una rehabilitación de la filosofía práctica, que redefine la racionalidad en clave pragmático-comunicativa³².

28 INNERARITY, o.c., 46. Se encuentra sin dificultad a Nietzsche en la retaguardia de este radical carácter deponente de la posmodernidad.

29 Cfr. J. DERRIDA, “Identidad y diferencia”: AA.VV., *Teoría de conjunto*. Barcelona, Seix Barral, 1971. Derrida prefiere considerarse miembro de una nueva Ilustración antes que posmoderno. Cfr. J. D. CAPUTO, M. J. SCANLON, *God, the gift and Postmodernism*. Bloomington-Indianapolis, IUP, 1999. 2. J. VALENTIN, “Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie”: *Theologische Revue* 97 (2001) 19-28. Incluso las expresiones iconoclastas de FOUCAULT sugieren un aire de familia con la modernidad tan atacada: “... el mundo no es cómplice de nuestro pensamiento... Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad”. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1987³. 44. K. RUHSTORFER, “Michel Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption”: *Theologische Revue* 97 (2001) 1-18.

30 Cfr. G. VATTIMO, “Metafísica, violencia, secularización”: G. VATTIMO (ed.), *La secularización de la filosofía*. Barcelona, Gedisa, 1992. 63-88.

31 Cfr. J. BENGUA RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas*. Barcelona, Herder, 1992. 19-32 y 189-201. Una visión más posibilista de la apertura a la metafísica en las corrientes contemporáneas (sobre todo Popper) la ofrece E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*. Madrid, Rialp, 1992. Para CAPUTO, la “deconstrucción” de Derrida se estructura como una “religión sin religión”, es decir, sin referencia alguna a dogmas o instituciones de fe. Sería una espera de lo imposible, un intento de ir a donde no se puede ir, de hacer lo que no se puede hacer, una actitud que, según el estudioso norteamericano, tiene más de kenótica que de liquidación definitiva del viejo Dios. Cfr. o.c., 4-5. Cabe quizá hablar de una posmodernidad que deja abierto el problema y no anula la pregunta. Cfr. *infra* nota 50.

32 Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1987⁴. K.O. APEL (Hrsg.) *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

Ahora bien, si la garantía de la unificación procedía de la subjetividad, se comprende que se desemboque en la negación del sujeto como fundamento del saber, a favor del espíritu objetivado en la historia. Los productos del espíritu humano (lenguaje, comunicación, ética, derecho...) no se explican desde el hombre sino al revés. Para “comprender” al hombre hay que disolverlo en sus estructuras (naturales, sociales, históricas), como cosa entre las cosas: hay que deconstruir al yo para que el saber siga siendo posible³³. Se radicaliza la crítica incluso a la línea pragmática, por ser todavía demasiado metafísica y se cancela cualquier pregunta sobre la verdad antropológica³⁴.

Exclusión del fundamento y teología

Merece referencia aparte, por su influencia no sólo en la filosofía sino en la teología, la crítica a la constitución “onto-teo-lógica” de la metafísica. Como es sabido, Heidegger rechaza la historia de la metafísica occidental porque, para explicar el ente común ha recurrido a Dios como fundamento y ha olvidado la diferencia ontológica y con ello el misterio del ser³⁵. Sin entrar a evaluar su discutible rigor histórico, tal

33 Nos encontramos con la concepción antropológica que Balthasar describía al comienzo. Su consecuencia es la eliminación –al menos en grado de tentativa– del último indicio de la posición del hombre en la realidad que es el grito de la insatisfacción: se cancela todo síntoma de desproporción, como el dolor y el sufrimiento o el carácter trágico de la muerte. M. BORGHESI alude a una concepción estético-virtual y onírica del mundo en la posmodernidad. Cfr. “Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad”: *Revista Católica Internacional Communio* 20 (1999) 311-324.

34 Junto a Foucault y Derrida se puede añadir G. DELEUZE, *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968.

35 Cfr. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1990. 99-157. La bibliografía sobre el pensamiento de la diferencia ontológica en Heidegger es muy abundante. Se pueden seleccionar algunos títulos: M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg, Kerle, 1964³. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milano, Garzanti, 1980. J.D. CAPUTO, “Heidegger’s «dif-ference» and theological distinction between *Esse* and *Ens* in St. Thomas”: *International Philosophical Quarterly* 20 (1980) 161-181. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*. Frankfurt, V. Klostermann, 1980. J. B. LOTZ, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz: das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren*. München, Berchmans, 1984. V. MELCHIORRE (ed.) *La differenza e l'origine*. Milano,

crítica advierte del peligro de poner en una misma línea de estudio a la realidad y a Dios como su fundamento, que se convierte así en un ente más, objeto de ciencia positiva³⁶. Por otro lado, la metafísica ontoteológica es una metafísica esencialista, porque al no pensar la diferencia ontológica entre el ente y el ser, racionaliza el ser en una esencia lógica, que pone el horizonte del pensamiento filosófico. Dios será entonces un Ente supremo o una Causa que el sujeto cree poder pensar de modo adecuado, como objeto de su representación conceptual³⁷. Serán las múltiples contradicciones y fracturas del orden cósmico finito (consecuencia del mal) las que rompan esa pretendida armonía lineal y frustren no sólo el

Vita e Pensiero, 1987. A. RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*. Roma, Studium, 1989. C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*. Bari, Levante, 1992. ID., “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”: *Heidegger and Medieval Thought (=Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica, nº1)*. Turnhout, Brepols, 2001. L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza: la differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d’Aquino*. Bologna, Barghigiani, 1996.

36 W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen, Neske, 1982. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*. The Hague, Nijhoff, 1971⁴. ID., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague, Nijhoff, 1978. J.L. MARION, *Dieu sans l’être*. Paris, Fayard, 1982. ID., “De «la mort de Dieu» aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”: AA.VV., *L’Être et Dieu*. Paris, Cerf, 1986. 103-130. P. GILBERT, “Rapporto tra Dio ed Essere nella filosofia francese recente”: *CivCatt* (1994) 337-350. O. BOULNOIS, “Quand commence l’ontothéologie? Aristote, Thomas d’Aquin et Duns Scot”: *Revue Thomiste* 95 (1995) 85-108 (se puede consultar con utilidad ese número de *Revue Thomiste* 1/1995, dedicado monográficamente a Tomás y la onto-teología). M. SCHULZ, *Sein und Trinität*. St. Ottilien, EOS, 1997. 12-127. M. WESTPHAL, “Overcoming Onto-theology”: CAPUTO, SCANLON, *God, the gift and Postmodernism*, o.c., 146-169. FORMENT, *Lecciones de Metafisica*. o.c., 300ss. Por lo que respecta en particular a la revisión de la doctrina escotista del ser: O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*. Paris, PUF, 1999. J. D. SCOTUS, *Die Univozität des Seienden. Texte zur Metaphysik*. Herausgegeben von T. HOFFMANN. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. T. HOFFMANN, «Creatura intellecta». *Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus*. Münster, Aschendorff, 2002.

37 El teísmo ilustrado concebía al mundo como un reloj y a Dios como el relojero. Es conocido el verso de Voltaire: “*L’univers m’embarrasse et je ne puis songer / Que cette horloge existe et n’ait point d’horloger*”. Cfr. A. GESCHÉ, *Dios para pensar*. Vol. II: *Dios-El cosmos*. Salamanca, Sígueme, 1997. 185-213. Sobre la discusión contemporánea en torno a la (im)posibilidad de pensar el fundamento, cfr. A. SCOLA, “Quale fondamento?»: *Communio* (2001).

acceso a Dios sino pongan de manifiesto la inadecuación de tal pensamiento que ha olvidado al ser³⁸.

Puede ser oportuno anticipar que otra crítica radical al pensamiento de Dios, entendido como fundamento en clave ontoteológica, no proviene del ámbito filosófico sino del interior mismo de la teología cristiana. Heredero de la tradición luterana, E. Jüngel ha querido poner de relieve las aporías del teísmo y del ateísmo para abrir a la teología nuevas líneas de investigación. Considera necesario pensar la venida de Dios desde dentro de esta misma venida, por lo que ella da que pensar, y no en virtud de principios metafísicos que impiden a Dios venir desde sí mismo³⁹.

La legitimidad de la pregunta

La situación actual parece dominada por la exclusión de la pregunta por el sentido del hombre, en donde vienen a converger el “universalismo cientifista” y la trágica experiencia del mal a lo largo de nuestro tiempo⁴⁰. Si ésta es la situación, será imprescindible averiguar si

38 ADORNO da por adquirido que, a partir de la crítica ilustrada con ocasión del terremoto de Lisboa, la capacidad para la metafísica quedó paralizada porque al pensamiento metafísico especulativo se le destruyó la base de su conexión con la experiencia. Cfr. “Meditationen zur Metaphysik”: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften Bd. 6). Frankfurt, Surkhamp, 1973. 354. SCHULZ, *Karl Rahner begegnen*, o.c., 84-85; CABADA, *El Dios que da que pensar*, o.c., 87ss.

39 E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*. Salamanca, Sígueme, 1984. 57-66. Sobre las aporías del teísmo y el ateísmo también J. O'DONNELL, *The mystery of the triune God*. London, Heythrop, 1988. 1-16.

40 Los escritores judíos son especialmente sensibles en el reflejar la dificultad de nuestro tiempo para creer en el hombre y en Dios, a consecuencia de la tragedia del Holocausto. El novelista americano C. POTOK hace decir a uno de sus personajes: “Los campos de concentración destruyeron mucho más que la comunidad judía europea: destruyeron la fe del hombre en sí mismo (...) ¿Por qué habría de creer nadie en el hombre? Vendrán décadas de caos hasta que aprendamos a creer en el hombre”. *La Promesa*. Madrid, Encuentro, 2001. 346. E. WIESEL vincula su rechazo de la existencia de Dios a la trágica experiencia que vivió en el campo de concentración: “Ese día dejé de pedir. Ya no podía lamentarme. Por el contrario, me sentía muy fuerte. Yo era el acusador. Y Dios el acusado. Mis ojos se habían abierto y yo estaba solo, terriblemente solo en un mundo sin Dios y sin hombre. Sin amor o misericordia. Sólo era cenizas. Sin embargo, me sentía

conserva todavía su legitimidad la pregunta radical filosófica y religiosa, que desde Comte yace bajo la prohibición de tener en cuenta las preguntas que la ciencia no puede responder, para ceñirse a las que sí pueda responder⁴¹.

Esa exigencia de someter a la razón al canon de la ciencia en su versión positivista ha ido olvidando paulatinamente la finitud propia de la condición humana. Por eso interesa notar que algunos pensadores provenientes de esa misma tradición ya advierten la necesidad de recuperar la conciencia de la finitud⁴². La reflexión heideggeriana surge de la conjunción de dos aspectos unidos en el acto filosófico: la angustia del espíritu finito y el arrebató ante la aparición de una plenitud y una fuente que son don y protección⁴³. Gadamer ha revisado, por su parte, el concepto moderno de experiencia, el cual no abocaría tanto a un saber conclusivo cuanto a la posibilidad de nuevas experiencias, a una apertura a lo que puede parecer inmediatamente extraño. Por eso sostiene que “experiencia es entonces experiencia de la finitud humana. Experimentado, en sentido propio, es el que sabe ... que no es señor del tiempo y del futuro”⁴⁴.

más fuerte que el Omnipotente, a quien mi vida estuvo unida durante tanto tiempo”. *La Noche, el Alba, el Día*. Barcelona, Muchnik, 1986. 72. Una aproximación diferente la ofrece G. STEINER, *Ernta. El examen de una vida*. Madrid, Siruela, 1999³. 191-211. Cfr. E. FACKENHEIM, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti della teologia dell'Olocausto*. Brescia, Queriniana, 1998.

41 Cfr. E. o. c., 19ss.

42 Es probable que la ocasión para preguntarse por el límite haya nacido en el campo mismo de las ciencias, al tener que explicar fenómenos desconocidos para el siglo XIX como son el agotamiento de los recursos naturales, la amenaza de una destrucción nuclear del planeta, o la variación de la comprensión de las leyes de conservación de la energía. Ciertamente no hay una transición obligada desde estos hechos observados por las ciencias naturales a la pregunta filosófica por la finitud, pero también habrá que conceder que el dogma moderno del progreso ilimitado intramundano encuentra obstáculos allí donde menos se los podía esperar: en el ámbito del dominio técnico de la naturaleza.

43 Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, M. Niemeyer, 1966³. 1. ID., *Holzwege*, o. c., 96.

44 H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1975⁴. 339. En el ámbito de lengua española, E. TRÍAS ha reabierto el camino de la pregunta por el límite y por la religión para superar la autofundación de la razón ilustrada y no acabar en

Ahora bien, esta recuperación de la conciencia de la finitud, por así decir inicialmente negativa, conlleva el reconocimiento de la exigencia de una pregunta infinita para que la experiencia finita siga existiendo como finita. No cabe duda de que la evidencia innegable del límite, tanto del mundo como del hombre, demuestra la condición finita⁴⁵, y éste es el aspecto valioso de la crítica a las construcciones modernas que han absolutizado la finitud humana. Sin embargo, como hemos podido indicar, cabe elegir una nueva absolutización de la finitud en la radicalización de la crítica posmoderna. Por eso hay que afirmar que la pregunta infinita es constitutiva de la experiencia misma de lo finito, es decir de la razón y de la libertad. No se trata tan sólo de “completar” lo limitado con un suplemento ilimitado, que remite sólo “más allá”⁴⁶, sino hacer posible la comprensión de la experiencia humana en cuanto tal, según toda la profundidad con que aparece. La pregunta filosófica y religiosa por el ser y por el sentido es legítima en tanto que es imprescindible para que permanezca la experiencia de la finitud y alcance su plenitud, dicho de otra forma, para que la finitud no sea abolida sino que sea salvada como finitud⁴⁷. Por eso, antes de imponer prohibiciones habrá que considerar la posibilidad de que una vez planteada la pregunta pueda ser respondida, aunque no pueda hacerlo el hombre, en la dirección de un sentido último que esté sobre o dentro de la realidad⁴⁸. La posición de una pregunta que el hombre sabe que no puede responder por sí mismo, es, en cuanto tal, testimonio de aquel Infinito que suscita la pregunta misma y con ello hace esperar una posible respuesta⁴⁹. Cuando un hombre se pregunta por el sentido de su vida y del mundo tiene que reconocer que no puede “producirlo” sino que

el nihilismo. *Pensar la religión*. Barcelona, Destino, 1997. 163-190. ID., *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona, Destino, 2001. 123ss.

45 Cfr. TL, vol. I, o.c., 246.

46 No ha dejado de resonar la crítica de D. BONHOEFFER a una concepción de Dios que necesitaría del límite humano para reservarse así un espacio propio. Cfr. *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Sígueme, 1983. 198-199; 239; 253.

47 Cfr. REALI, o.c., 270ss.

48 E, o.c., 22-23.

49 Cfr. S. UBBIALI, “La riflessione teologica sul teologo”: *Il teologo*. Milano, Glossa, 1989. 114.

debe “esperarlo”. Adquieren por eso un interés especial aquellos pensadores del siglo XX que son conscientes de la crisis del ideal de absolutización de lo finito y anhelan una salvación no ilusoria, como Rosenzweig o Wittgenstein⁵⁰.

Muchos esfuerzos filosófico-teológicos de este siglo, desde distintas posiciones teóricas, muestran la incancelable presencia de lo Infinito en lo finito y a ellos remito⁵¹. Pensemos en la filosofía de la acción de M. Blondel⁵², el tomismo trascendental de J. Maréchal⁵³ o la filosofía neoclásica de G. Bontadini⁵⁴. Entre nosotros adquiere un particular

50 F. ROSENZWEIG reivindica la necesidad de salvación de esta vida, en su concreción y singularidad, cuando afirma que “el hombre no quiere en absoluto librarse de quien sabe qué cadenas, quiere permanecer, quiere *vivir*”. *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997. 43. En la posmodernidad no se atestigua tan sólo la vanificación virtual del mundo y de sí mismo sino también un deseo, que combate la tentación de la nada, y cuya manifestación es una inesperada conciencia de pobreza. La nostalgia de lo totalmente otro que ya había alentado Horkheimer se convierte en L. WITTGENSTEIN en una lúcida descripción de la condición humana: “*Ich kann wohl die christliche Lösung des Problems des Lebens (Erlösung, Auferstehung, Gericht, Himmel, Hölle) ablehnen, aber damit ist ja das Problem meines Lebens nicht gelöst, denn ich bin nicht gut & nicht glücklich. Ich bin nicht erlöst*”. La conciencia del límite infranqueable no se traduce aquí en la absolutización del juego sino en una seriedad nueva frente al problema del sentido último: “*Du brauchst aber nun Erlösung - sonst bist Du verloren*”. *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*. Frankfurt, Fischer, 2000². 75, 101. Citado y comentado por BORGHESI, a.c., 323. Algunos estudios recientes sobre Nietzsche sostienen la permanencia dramática de esta exigencia de infinito (“religiosa”) bajo la forma de un grito desesperado. Cfr. CABADA, o.c., 551-553. D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris, PUF, 1998.

51 La tradición filosófico-teológica ya recoge precedentes en Agustín, Anselmo o Tomás. Cfr. CABADA, o.c., 120-131.

52 *La acción*. Madrid, BAC, 1996 (Edición de J.M. ISASI y C. IZQUIERDO).

53 *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique du problème de la connaissance*. 5 cahiers (1922-1947). Véanse: J.B. LOTZ, “Joseph Maréchal”: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol. II: “Vuelta a la herencia escolástica”. Madrid, Encuentro, 1994. 414-429. P. GILBERT (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles, Lessius, 2000. ID., “J. Maréchal et la réflexion chrétienne aujourd'hui”: *NRTh* 122 (2000) 529-532.

54 *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Milano, Vita e Pensiero. 1995³. Muy clarificadora la Introducción de V. MELCHIORRE, o.c., XV-XXXII.

valor la reflexión sobre el hombre y Dios de X. Zubiri⁵⁵. W. Pannenberg y P. Ricoeur representan, por su parte, uno de los esfuerzos más significativos para expresar el pensamiento de la diferencia partiendo del nivel original de la diferencia “yo-sí mismo” en la experiencia humana, para desde ahí remontar hasta la diferencia ontológica⁵⁶. Balthasar ha descrito la estructura finito-Infinito en la subjetividad humana⁵⁷. Pero en el ámbito de la teología quizá ningún nombre resume tan plenamente el esfuerzo por pensar la radical apertura del hombre a Dios como el de K. Rahner⁵⁸.

55 Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., ID., “El problema teológico del hombre”: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid, Cristiandad, 1974. 55-64 (= *El hombre y Dios*, o.c., 369-383). D. GRACIA, *Voluntad de verdad*. Barcelona, Labor, 1986. 218-236. A. PINTOR-RAMOS, “Dios y el problema de la realidad en Zubiri”: AA.VV., *Homenaje a Javier Zubiri*. Madrid, FUE, 1987. 107-121. F. LLENÍN, *La realidad divina. El problema de Dios en Zubiri*. Oviedo, Studium Ovetense, 1990. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Salamanca, UPSA, 1995. J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de X. Zubiri*. Toledo, E.T. San Ildefonso, 2001.

56 Señalo sólo algunos títulos: W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*. Sígueme, Salamanca, 1993. ID., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, o.c. P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*. Paris, Du Seuil, 1990. ID., “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”: J. GREISCH, R. KEARNEY (Ed.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, Cerf, 1991.

57 Cfr. TL, vol. I, 45ss. AK, 32ss.

58 Véanse, entre otros: K. RAHNER, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München, Kösel, 1957². *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München, Kösel, 1985³. *Curso Fundamental sobre la fe*. Barcelona, Herder, 1979. Cfr. CABADA, o.c., 49ss. HOLZER, o.c., 103-148 y *passim*, SCHULZ, o.c. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg (Sch.), Univ. Verlag, 1970. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*. Einsiedeln, Johannes, 1973. K. H. WEGER, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona, Herder, 1982. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1985.

II. LA PREGUNTA INFINITA DEL HOMBRE ANTE EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

El acontecimiento singular de Cristo y la pretensión “absoluta” de la razón

Si, a pesar de la difusión de la debilidad antropológica, la pregunta filosófica y religiosa conserva su legitimidad, entonces la pretensión cristiana de ofrecer una respuesta a esa pregunta podrá entrar en el espacio universal de la razón para acreditar su validez, según nuestra tesis inicial de la relevancia antropológica de la fe cristiana.

No obstante, apenas sorteada la dificultad anterior, debemos afrontar enseguida otra posible objeción: si el acontecimiento cristiano es un “fenómeno” que la filosofía no esperaba, ¿no restringimos inevitablemente el espacio de la razón cuando vinculamos a Dios a un acontecimiento histórico particular?⁵⁹ Esa dependencia histórica, ¿no priva a la teología de su pretensión universal y, por tanto, de la posibilidad de contribuir a una cosmología o una antropología y, tanto menos, una ontología?⁶⁰

Frente a la tentación de renunciar al empeño y reducir el cristianismo a un sistema regional de valores y creencias, para uso interno de los propios adeptos, los mejores esfuerzos de la teología católica contemporánea inducen, en cambio, a intentar una reflexión sobre el hombre y el ser a la luz de la Revelación cristológica y trinitaria, que quizá pueda hacer justicia también a ciertas instancias de la filosofía actual⁶¹. La autocomunicación de Dios Trino en Jesucristo “se dona bajo la forma de una tras-

59 Valga por todas la famosa “objeción” de G.E. LESSING, “Sobre la demostración en espíritu y fuerza”: *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid, Anthropos, 1990. 480-487. Véase FD, vol. 3, o.c., 31-37.

60 Sobre el “*universale concretum*” como categoría fundamental de la revelación cristiana, cfr. S. PIÉ I NINOT, *La Teología Fundamental*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001⁴. 274-297.

61 Cfr. AK, o.c., 59ss. HOLZER, o.c., 56. Un panorama de la relación entre filosofía y teología en el contexto de la posmodernidad se puede obtener en: G. WARD (ed.), *The postmodern God: a theological reader*. Boston, Blackwell, 1997. P. BLOND (ed.), *Post-Secular Philosophy: between Philosophy and Theology*. New York, Routhledge, 1998. CORETH, o.c.

endencia de la exterioridad, y la figura cristológica, en la que esta donación se hace perceptible, por medio de la adhesión creyente, es decir por medio de un acto que implica las dimensiones de la subjetividad y que no descarta el elemento ético y consensual de las dimensiones del objeto de la fe, reduplica la pura alteridad de este don, su carácter de acontecimiento”⁶². Pues bien, si la teología consiste en pensar todas las dimensiones de este acontecimiento, y lo hace sirviéndose de categorías filosóficas, entre otras como las que Holzer menciona, es para que resulte inteligible y por tanto comunicable universalmente⁶³. Si la pregunta por el fundamento no ha quedado cancelada sino que, más bien, en la crítica se delatan, incluso con desesperación, las carencias de ciertas posiciones filosóficas clásicas, modernas y postmodernas, tampoco se ve por qué deba quedar excluida *a priori* la reflexión que parte del dato revelado, en cuanto esté en condiciones de ofrecerse a la inteligibilidad humana, como intento de respuesta a esa pregunta. La irrupción de lo divino en la esfera de la temporalidad reclama un modo nuevo de pensar, el que trae consigo la Revelación, para ofrecerse a todo hombre que lo quiera tomar en consideración⁶⁴.

Entre el racionalismo y el irracionalismo

Hay que decir seguidamente que ese ofrecimiento, y el diálogo que le es inherente, no puede consistir tan sólo en una comparación de doctrinas, entendidas como sistemas, para determinar cuál “ve más”, es

62 HOLZER, l.c.

63 Nos alejamos de la posición de HEIDEGGER, que postula una radical separación entre teología revelada y filosofía. Como la teología concierne a un acontecimiento histórico, sólo accesible por la fe, le asigna el carácter de una ciencia óptica y positiva, y no de una ciencia ontológica y reflexiva, como la filosofía. Para el filósofo de Friburgo, en conformidad con el *sola Scriptura* luterano, la teología es esencialmente la teología del Nuevo Testamento, renunciando a cualquier pretensión especulativa que convierta a Dios en objeto de investigación, como sucede en otras disciplinas. Véase “Phänomenologie und Theologie”: *Wegmarken* (GA Bd.9). Frankfurt, V. Klostermann, 1976. 45-78, y los comentarios de C. GEFFRÉ y D. BOURG en: AA.VV., *L'Être et Dieu*, o.c., 27-30 y 228-242. Sobre la correcta articulación en unidad y distinción de filosofía y teología véase FR 64-66.

64 Cfr. HOLZER, o.c., 194.

decir, quien aporta más razones sobre lo que es el hombre y lo que es Dios y así integra a las otras⁶⁵. No sería más que una prolongación de esa concepción moderna del saber como representación objetivista, que dota de infraestructura teórica a las corrientes teológicas que le son deudoras. El cristiano no puede, desde luego, renunciar a ningún contenido doctrinal o moral de la Tradición y expondrá los indicios racionales e históricos a favor de la relevancia de tales contenidos⁶⁶. Pero tal intento, si permanece en sí mismo, equivaldrá a la pretensión de poseer intelectualistamente la verdad de Dios, sin testimoniarla amorosamente, y con ello estará abocado al fracaso⁶⁷. En primer lugar porque los criterios fundamentales de una concepción del mundo pueden valorarse de manera tan distinta que nunca bastará una apologética

65 Tomo esta preocupación de VON BALTHASAR que es, paradójicamente, uno de los pensadores del siglo XX que más se ha esforzado en conocer las filosofías, las culturas y las religiones para compararlas con el cristianismo, a lo largo de su inmensa obra escrita. Cfr. E, o.c., 9, 16-17, 35, 39, 44. Esta obra, junto a *Gloria* vol. I (*La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro, 1985) y *Teológica*, vol. I (*Verdad del mundo*. Madrid, Encuentro, 1997), más algunos otros textos ("El camino de acceso a la realidad de Dios": *Mysterium Salutis*, vol. II/2, 41-72; "Intento de resumir mi pensamiento": *Revista Católica Internacional Communio* 10 (1988) 284-288; *Von der Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*. Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1998), ofrecen en lo esencial el hilo conductor de mi reflexión. Sobre esta interpretación del pensamiento de Balthasar remito a: A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*. Madrid, Encuentro, 1997. G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*. Leuven, LUP, 1983. HOLZER, o.c. REALI, o.c. 29-43.

66 Por eso es completamente legítimo, por ejemplo, enumerar, como hace PANNENBERG, las contribuciones originales del cristianismo al repertorio de temas de la filosofía (o.c., 123-148). Algo semejante ha hecho entre nosotros J. MARÍAS, cfr. *La perspectiva cristiana*. Madrid, Alianza, 1999.

67 Ya en 1947 BALTHASAR identificaba como único método completo de "integración" el testimonio del amor infinito: "Sólo se salva quien posee el amor, es decir, quien está en el origen del movimiento de la verdad. Ninguna verdad parcial puede, en cuanto tal, ser la autoexpresión válida de una persona espiritual inmortal. Sin conexión con la verdad absoluta, tal persona no puede lograr su expresión y su revelación. Pero esta conexión llega a ser posible sólo si, en el amor, deja que su verdad parcial se convierta potencialmente en ilimitada. El amor es lo contrario de la actitud sectaria de creerse siempre en posesión de la verdad. Está inclinado a hacer valer antes la verdad ajena que la propia...". TL, vol. I. o.c., 128-129; 183-185.

meramente racional del cristianismo. Nos encontramos ante un pluralismo de visiones aparentemente irreductible, no sólo porque puede ser discutido dónde está el “más”, sino porque puede parecer preferible un “menos”. Pensemos en la postura del budista que considera mejor callar sobre el fundamento de la existencia plural, o la del judío y el musulmán que consideran mejor mantenerse a distancia de la trascendencia de Dios, sin intentar adentrarse en la divinidad; pero también en la de los que critican el etnocentrismo europeo, o los que piden silencio frente a las tragedias que derivan de la injusta situación efectiva del mundo o la insuprimible mortalidad del hombre⁶⁸. La conclusión más frecuente de esta forma de concebir el diálogo, dada la objetiva imposibilidad de imponer un punto de vista omníabarcante, es retroceder a la búsqueda de un mínimo común denominador que será casi siempre una religiosidad universal genérica.

Pero hay, sobre todo, una razón que impide la asunción exclusiva de este método de “integración de doctrinas” y que proviene de la entraña misma de lo cristiano. Un camino semejante, si fuera transitable, no llevaría a Cristo sino a un “saber absoluto” hegeliano que absorbería dentro de sí a la fe cristiana⁶⁹. Nunca se podrá deducir ni postular la Revelación histórica de Dios en Jesucristo a partir de un sistema filosófico, porque con ello se perdería la libertad de Dios en su autocomunicación y su inconcebible entrega amorosa (cfr. 2 Cor 10, 5)⁷⁰. Además, desde

68 Cfr. E, o.c., 43-44. Se puede ya entrever que la justificación del mal del mundo es la tarea siempre pretendida y siempre pendiente en las sistematizaciones racionalistas. De la teodicea leibniziana al “Viernes Santo especulativo” hegeliano, la filosofía moderna ha pensado poder justificar el mal y el dolor del mundo. Cfr. BORGHESI, o.c., 320-321.

69 Sobre las formas y la actualidad de esta absorción del cristianismo por una razón absoluta más emparentada con el idealismo alemán que con el racionalismo francés, cfr. BORGHESI, o.c., 317-318.

70 Cfr. AK, o.c., 23ss. Podemos así apreciar el aspecto más interesante de la crítica de Jünger, sin compartir sus soluciones. La preocupación de poner el acontecimiento de Cristo como “principio” indeducible de toda teología y criterio de su metodología caracteriza el esfuerzo de los teólogos de Venegono: AA. VV., *L'evidenza e la fede*. Milano, Glossa, 1988 AA. VV., *Il teologo*. Milano, Glossa, 1989; en particular se pueden señalar A. BERTULETTI, “Sapere e libertà”: *L'evidenza e la fede*, o.c., 444-466; A. BERTULETTI-P. SEQUERI, “L'idea di «rivelazione»”: o.c., 201-234; S. UBBIALI,

el punto de vista del pensamiento filosófico, con ello se salvaguarda la facticidad indeducible de lo histórico, que no se puede sin más hilvanar en un sistema de ideas⁷¹.

Al poner en guardia contra una reducción racionalista del mensaje cristiano, ¿estamos abocados a disolverlo en irracionalismo?⁷² Si la variada gama de las gnosias racionalistas impide la irrupción de cualquier verdadera novedad, como todos los monismos⁷³, no es menos de temer el fideísmo porque participa de la misma incapacidad para respetar la libertad en la adhesión a la verdad⁷⁴. Para que el pensamiento teológico mantenga el rumbo entre Escila y Caribdis, entre universalidad de la razón y singularidad histórica, no es suficiente con admitir la facticidad de lo cristiano, incluso cuando se acepta también que este hecho abarque todo lo creado y la historia. Balthasar alude, por ejemplo, a la tesis que sitúa la Alianza como fundamento de la creación (Barth), a la que postula un “existencial sobrenatural” coextensivo con la historia de la humanidad (Rahner), a la posición, de inspiración agustiniano-tomista, de un dinamismo “natural” orientado a la visión de Dios que se funda en una precedente comunicación “sobrenatural”, y se puede ampliar a la que ordena la unidad del designio divino en torno a la “predestinación de Cristo”, de las que, en proporciones diferentes, se han seguido a su vez distintos modelos cricocéntricos⁷⁵.

Estas explicaciones filosófico-teológicas son hitos extraordinarios de la teología del siglo XX y contienen una riqueza irrenunciable para

“La riflessione teologica sul teologico”: *Il teologo*, o.c., 66-126. G. COLOMBO, *La ragione teologica*. Milano, Glossa, 1995.

71 Cfr. TL vol. I, 243. La reflexión sobre la consistencia metafísica de la singularidad abre problemas que aquí no se pueden introducir. Desde una perspectiva relacionada con la teología, se puede encontrar un planteamiento profundo, aunque con opciones discutibles en: J. DISSE, *Metaphysik der Singularität*. Wien, Passagen, 1996.

72 Cfr. E, o.c., 16-17. TL, vol. I, o.c., 11-34.

73 Recordemos que la condena del semirracionalismo por el CV I defendía justamente la libertad de la Revelación. Cfr. DS 3035.

74 También condenado en el CV I, *Ibid.*

75 Cfr. E, o.c., 17-18. Sobre la grandeza y los eventuales límites de estas contribuciones, remito más ampliamente a SCOLA, MARENGO, PRADES, *La persona umana*, o.c., 25-50. HOLZER, o.c., 91-92.

nuestro trabajo, pero no acaban de mostrar convincentemente, a mi juicio, la relación interna entre el Acontecimiento singular de Jesucristo y la índole propia de la Verdad que se comunica libremente al hombre. Es el Acontecimiento de Cristo, en cuanto tal acontecimiento, el que salvaguarda la consistencia del hombre, dentro del discurso teológico, y configura la verdad de la experiencia histórica, al mostrar que no se debe abandonar la facticidad para encontrar su fundamento, porque la trascendencia de la verdad no tiene que pensarse fuera de la relación que la libertad tiene con sus condiciones históricas⁷⁶. Es necesario, pues, mostrar el carácter histórico (libre) del *logos* filosófico teológico y su irreductibilidad a una fundamentación deductiva de lo histórico a partir de un *apriori* racional. Para ello hay que recorrer la ontología (y la epistemología) teniendo en cuenta la historicidad de la existencia humana, según la radical novedad aportada por la Revelación cristiana cuando atribuye a Jesús de Nazaret el carácter de Acontecimiento de la libre autocomunicación de Dios Trino (DV 2 y 4)⁷⁷. Si procede de este modo, la teología obtiene una doble ganancia: ser fiel a la naturaleza propia del anuncio cristiano y ser además capaz de iluminar el momento presente del pensamiento, de un modo no sobrevenido al discurso filosófico ya constituido, conservando su carácter específico de disciplina revelada.

III. LA LIBRE COMUNICACIÓN DE DIOS TRINO A LA LIBERTAD FINITA EN LA HISTORIA: REFLEXIÓN SOBRE SU FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

De la pregunta por el sentido a la pregunta por el ser

Para poder mostrar razonablemente el vínculo entre el Acontecimiento de Cristo y la índole propia de la verdad, no basta con apelar a la

⁷⁶ Cfr. TL vol. I, o.c., 244. Resulta estimulante en esta dirección el recordatorio de *Novo Millennio Inneunte*: “No nos salvará una fórmula, sino una Persona y la certeza que ella nos infunde” (29); cfr. toda la parte III. *Dei Verbum* había impulsado la reflexión sobre la naturaleza personal de la Verdad que se autocomunica en la historia, superando una cierta concepción nacionalista de la Revelación. Cfr. H. DE LUBAC, *La révélation divine*. Paris, Cerf, 1983. 58.

⁷⁷ Cfr. S. UBBIALI, “Prefazione”: N. REALI, *La ragione e la forma*. o.c., XIII-XIV.

Revelación para iluminar la cuestión del sentido último de la existencia (salvación). Hay que afrontar expresamente también la cuestión del fundamento ontológico de la salvación. La búsqueda de la salvación (pregunta religiosa) no dispensa de la pregunta radical por el fundamento de ese sentido último (pregunta filosófica). De ahí que no podamos identificar sin más pregunta por el sentido y pregunta por el ser, en cuanto que la cuestión del sentido no se puede afrontar radicalmente sin mostrar su fundamento. Hay que explicitar el modo en el que el hombre se relaciona con su fundamento trascendente y para ello hay que adentrarse en la ontología a partir de la experiencia humana⁷⁸.

El asombro ante el ser como misterio

Para realizar este propósito, el primer paso debe ser, como Balthasar reclama, una “inversión radical de la orientación interrogadora, es decir, un viraje de la pregunta por lo último –el objetivo último de la existencia humana- a la pregunta por lo primero y aparentemente evidentísimo, ciertísimo”⁷⁹, es decir sobre el ser, en cuanto aquello que el espíritu humano encuentra en primer lugar⁸⁰. A condición de que no se tome sólo como un presupuesto ya bien conocido del que deducir el conocimiento de las demás cosas mediante subdivisiones progresivas, sino como aquello que “se trata siempre de explorar con nuevas preguntas”. Balthasar indica como camino del conocimiento una reflexión sobre el ser como misterio radical⁸¹. Una de las claves de su pensamiento filosófico-teológico es el carácter

⁷⁸ Cfr. REALI, o.c., 30ss.

⁷⁹ E, o.c., 45. Podemos así alcanzar una ontología no intelectualista, que piensa la verdad del ser a partir de la experiencia original del hombre, con las características que veremos. Cfr. FR 5.

⁸⁰ Cfr. E, l.c.

⁸¹ “Un pensamiento que no se estremezca ante el permanente misterio del ser, ante este mar de la verdad que por esencia no puede agotarse, no se ha comprendido nunca a sí mismo ni a su objeto. El ser en su totalidad tiene la propiedad de ser siempre más de lo que se ha comprendido de él”. TL, vol. I, o.c., 106.

libre y misterioso del ser, como hecho inmanente que ningún conocimiento puede eliminar⁸².

La pregunta ontológica nace de la sorpresa ante la diferencia entre cada ente singular y la totalidad del ser (*distinctio realis* de Tomás, diferencia ontológica de Heidegger), como se atestigua en la experiencia humana mediante la evidencia de la no necesidad de nuestro propio ser y de la real posibilidad de ser de lo que no es, en la experiencia de la contingencia⁸³.

El pensador genuino será aquel que parta de esta elemental sorpresa ante el hecho de que algo existe⁸⁴. El ser aparece como uno, bello, bueno y verdadero, de tal manera que suscita un atractivo reconocido con sorpresa y gratitud, como primera calificación de la experiencia de la alteridad⁸⁵. El primer asombro encierra una promesa, una espera del desvelarse del misterio del ser, ya que el hecho de aparecer y comunicarse hace entrever una alteridad buena y verdadera⁸⁶. Esa positividad inicial que se dona en la experiencia de la alteridad constituye la precomprensión necesaria que abre al reconocimiento del desvelarse de la profundidad del ser de las cosas, su fundamento⁸⁷.

82 Cfr. HOLZER, o.c., 31ss. Más abajo volveremos sobre el ser como don.

83 E, o.c., 47. IR, o.c., 284. G, vol. V, o.c., 595ss.

84 Desde PLATÓN (*Teeteto* 155 d) y ARISTÓTELES (*Metafísica* A 2, 982 b 12) a LEIBNIZ (*Die Philosophischen Schriften*, VI, 602), HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, o.c., 1) y ZUBIRI (*El hombre y Dios*, o.c., 369-383). Véase G, vol. V, o.c., 563-575.

85 M. SCHLIER muestra cómo en la Revelación bíblica la primera relación con lo existente es de admiración y alabanza al Creador que ahí se manifiesta. Cfr. *Linee fondamentali di una teologia paolina*. Brescia, Queriniana, 1990. 28-36.

86 Sobre la verdad como *a-lezēia*, como estado de abierto, de no-oculto del ser, cfr. TL, vol. I, o.c., 39ss.; 210ss; 18ss.

87 Cfr. IR, o.c., 286. CA, o.c., 54. Cfr. HOLZER, o.c., 39. Sobre la verdad como *emet* y por tanto sobre la certeza concluyente con que se conoce la verdad, cfr. TL vol. I, o.c., 39-40; 223. El conocer será siempre un reconocer, según una correspondencia cuya medida no está en manos del sujeto establecer. La sorpresa inicial, lejos de disminuir, aumenta en el curso de la investigación, y el asombro maravillado por el milagro que hay en el objeto, libera de la duda acerca de la existencia del ser y de la verdad. El progreso en el conocimiento de la verdad que nace de este modo no dejará nunca atrás definitivamente el punto de partida, sino que más bien, cada nuevo paso será una intensificación de la

Una analogía “estética”

Se puede hablar de un conocimiento analógico del ser como “analogía estética” en la que el ser es inseparable de sus propiedades trascendentales y, en particular, de su belleza⁸⁸. Toda figura (*Gestalt*) que se manifiesta es bella porque la correspondencia (*adaequatio*) que suscita se funda en la verdad y bondad profundas que se muestran y se dan⁸⁹. Es el mostrarse y donarse de la realidad el que se revela como infinitamente valioso. Esta revelación de la profundidad es a la vez e inseparablemente presencia real de la profundidad y referencia real a esta profundidad. Ambos aspectos constituyen juntos la “figura fundamental

pregunta original, que se convierte así en cada vez más original. Cfr. TL, vol. I, o.c., 26ss. De ahí el peligro de reducción de esta rica unidad original: “La reducción del conocimiento de la verdad a una evidencia puramente teórica de cual se han eliminado cuidadosamente todas las decisiones vivas, personales y éticas, significa un angostamiento tan sensible del campo de la verdad, que ésta resulta privada nada menos que de su universalidad y con ello de su peculiar esencia (...) Fruto del racionalismo moderno que pretendía reducir el campo de la verdad a algo puramente teórico y presuntamente aislable, es el hecho de que el ámbito de lo bueno y de lo bello cayera fuera de lo que el conocimiento puede comprobar, y fuera abandonado a un arbitrio subjetivo, o bien al mundo privado de la fe y el gusto. Con ello se rompió la imagen del ser, la visión unitaria del mundo, y se hizo imposible toda conversación real sobre la verdad” (30-31).

88 Sobre la concepción balthasariana de la analogía del ser y su comparación con las formas tradicionales de analogía (atribución, proporcionalidad) se pueden ver: SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, o.c., 47-72. ID., “Die Analogia entis in der Theologie Hans Urs von Balthasars”: *Bijdragen* 38 (1977) 249-281. HOLZER, o.c., 206-226. M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1981. M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*. Roma, PUL, 1981. H. DANET, *Gloire et croix de Jésus Christ*. Desclée, 1987. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*. Barcelona, Santandreu, 1994. 357-441. A. FRANZ, “Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar”: *The Thomist* 62 (1998) 533-559.

89 Sobre el concepto balthasariano de *Gestalt*, cfr. *Apokalypse der deutschen Seele*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1998³. Vol. I, 419-444. G, vol. I, o.c., 21-35. Cfr. DISSE, *Metaphysik*, o.c., 211-236. SCHRIJVER, o.c., 63ss. En los años 30, R. GUARDINI había escrito páginas magníficas sobre el dinamismo de la percepción del Misterio a través de la realidad. Cfr. *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Madrid, Guadarrama, 1965. 31. Se puede consultar el número monográfico “La conoscenza sensibile di Dio”: *Il Nuovo Areopago* 15 (1996).

del ser”⁹⁰. En un cierto sentido, no hay nada que ver “detrás” del fenómeno sino que se manifiesta lo que es, y lo que es se manifiesta, y en cuanto tal no se supera cuando se conoce sino que conserva su capacidad de sorpresa, su “exceso” de atracción original, irreductible a cualquier representación definitiva⁹¹. El rostro de la otra persona, en cuanto visibilidad del “tú”, es el caso privilegiado de un fenómeno “irreductible”, que no puede superarse, en su concreción singular, para alcanzar una esencia que lo exprese de tal modo que se pueda objetivar por completo. La pregunta por el ser de lo otro o del otro, que nace como asombro, no puede pretender, por tanto, fundar por sí misma aquello que permanece como indeducible incluso en su donación⁹². El hecho de que esta experiencia original (*Daseinserfahrung*) no pueda ser fijada conceptualmente de modo definitivo es el reflejo epistemológico de la imposibilidad de aferrar el ser, que remite a una fuente inaccesible⁹³.

90 Cfr. G, vol. I, o.c., 111. “La diferencia ontológica es una estructura epifánica de fundamento y manifestación. El ente es manifestación del ser y éste es el fundamento que remite al ente como su manifestación”. G, vol. V, 409. Una descripción articulada del movimiento de fundamento y manifestación, que rechaza la fractura kantiana de fenómeno y nóumeno, porque vacía el fenómeno que se revela a partir de su propia profundidad, se encuentra en TL, vol. I, o.c., 210ss.

91 Cfr. E, o.c., 50-52.

92 Para GARCÍA MORENTE, la crítica al idealismo kantiano reside sobre todo en advertir que la relación del hombre con los objetos es anterior y más profunda que la relación de conocimiento. El idealismo sería así víctima de su condicionamiento histórico, al querer por encima de todo buscar un conocimiento indubitable (cfr. o.c., 262). ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, o.c., 350ss.

93 Cfr. CA, o.c., 53. TL vol. I, o.c., 243. G, vol. I, o.c., 222 y vol. V, o.c., 563. Sobre el dinamismo de la experiencia cognoscitiva (receptividad, espontaneidad, unidad perceptiva, inseparabilidad de autoconocimiento y apertura del mundo...) véase TL, vol. I, o.c., 45ss. Cfr. HOLZER, o.c., 58, 77, 85. CABADA, o.c., 128-131. GILBERT, a.c., 340ss. A. BERTULETTI, “Il concetto di esperienza”: *L'evidenza e la fede*, o.c., 112-181. E. GILSON, *L'Être et l'essence*. Paris, Vrin, 1987². 287. V. TIRADO, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía”: *La posibilidad de la Fenomenología*. Madrid, UCM, 1997. 217-245. A. LLANO resume cómo conciben la relación entre subjetividad y realidad algunos filósofos españoles del siglo XX -Unamuno, Ortega, Zubiri, Millán-Puelles y Polo- y concluye que todos ellos coinciden en rechazar las pretensiones del objetivismo representacionista. Cfr. *Sueño y vigilia de la razón*. Pamplona, Eunsa, 2001. 287-317.

Analogía del ser a partir del encuentro interpersonal

La analogía “estética” reposa en una fenomenología del encuentro intersubjetivo pensada ontológicamente a la luz de los trascendentales, y no directamente en una pura metafísica del ser, aunque se abre a toda la profundidad metafísica⁹⁴. Es decisivo para nuestro recorrido comprender que es en el encuentro intersubjetivo, en la alteridad yo-tú, donde el ser se dona (a la vez que se retiene) y se hace concreto, de tal manera que todas las figuras determinadas (las cosas) sean “testigos” en favor del ser⁹⁵. La descripción del intercambio “yo-tú” no posee un valor meramente ilustrativo sino que pone ante nosotros cómo acontece el libre manifestarse/comunicarse del ser que suscita el asombro original⁹⁶. La analogía del ser no es por lo tanto el presupuesto de la “comunicación” sino propiamente su consecuencia, desde el inicio mismo de lo creado.

94 Cfr. IR, o.c., 286. CA, o.c., 43-44. HOZIER, o.c., 62-63. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, o.c., 35-36.

95 BALTHASAR ha descrito con frecuencia esta fenomenología ontológica a través del encuentro del niño con la madre: “El horizonte del ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: a. que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; b. que este amor es *bueno* y, por consiguiente, todo el Ser es bueno; c. que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; d. que este amor provoca alegría y gozo y, por tanto, todo el Ser es *bello* (...) la epifanía del Ser sólo tiene sentido si en la aparición. (*Erscheinung*) captamos la esencia que se manifiesta (*Ding an sich*). El niño tiene conocimiento no una pura aparición sino de su propia madre”. IR, o.c., 286. Cfr. CA, o.c., 41-47. Véanse M. SERRETTI, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*. Catanzaro, Rubettino, 1999. ID., “Intersoggettività e interpersonalità”: *Il Nuovo Areopago* 19 (2000) 99-123. N. GENGHINI, “La costituzione dialogica della persona umana”: *Il Nuovo Areopago* 19 (2000) 84-98. V. TIRADO, “La encarnación del yo o la intelección sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 25 (1998) 223-250.

96 De ahí que Balthasar prefiera hablar de una meta-antropología antes que de una metafísica. El punto de partida existencial para abordar la cuestión del ser es su manifestación en sus propiedades trascendentales, a partir del encuentro. “No podemos preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática”. H.U. VON BALTHASAR, TD, vol. 2. Madrid, Encuentro, 1992. 311. PÉREZ HARO, o.c., 79ss. K. WOJTYLA ha estudiado, con el método de un análisis fenomenológico, el carácter irreductible de la experiencia humana, para desde ahí alcanzar cognoscitivamente toda la esencia del hombre, en su alcance metafísico. Cfr. *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra, 1998. 25-39 y 41-109.

En efecto, la correlación original ser-aparecer se “reduplica” en la correlación igualmente original ser-comunicar, y por lo tanto hablaremos de una “ontología de la comunicación del ser como don”⁹⁷. Si esto es así, para acceder a la verdad de la ontología es necesario afirmar el primado de la comunicación libre del ser como don en el encuentro intersubjetivo. El ser se conoce porque se dona, y no viceversa; por eso es posible aprender en su riqueza original que “ser y amar son coextensivos” (cfr. 1 Jn 4,8; 1 Cor 4,7)⁹⁸.

El Absoluto se encuentra desde dentro del mundo

Cuando el Absoluto se dona radicalmente en el campo de lo finito, hace inevitable una trascendencia de la relación de conocimiento que no sucede tanto mediante un dinamismo de autotranscendencia de lo finito hacia lo Absoluto cuanto, por así decir, mediante la permanente

97 Véanse a este propósito C. BRUJAL, *L'être et l'esprit*. Paris, PUF, 1983. A. LÓPEZ TRIANA, “«El ser y el espíritu» o la ontología como donación”: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 149-171. P. GILBERT, “L'acte d'être: un don”: *Science et Esprit* 41 (1989) 265-286. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997. 511. HOLZER apunta a una posible tensión filosófica no bien resuelta en Balthasar al oscilar precisamente entre una fenomenología y una metafísica del ser apoyada en la diferencia ontológica (o.c., 50, 74, 262-263).

La categoría de “don” está especialmente relacionada con el trabajo filosófico de J.L. MARION. Para el autor francés pensar a Dios sin el ser no implica deshacerse del ser sino “*le recevoir comme il se donne et pour ce qu'il se donne, à savoir comme un don*” (“De la «mort de Dieu» aux Noms divins”, o.c., 129). Recientemente ha profundizado en una fenomenología de la donación, prescindiendo del lenguaje metafísico sobre el ser: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 1997. 5-11; 439-443. ID., “In the Name. How to avoid speaking of «Negative Theology»”: CAPUTO, SCANLON, *God, the gift and Postmodernism*, o.c., 20-53. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*. Roma, Città Nuova, 2001. CAPUTO, “Introduction”: *God, the gift and Postmodernism*, o.c., 1-9.

98 VON BALTHASAR precisa que sólo en el cristianismo se explicita suficientemente lo que se halla implícito en la primera experiencia existencial, cfr. CA, o.c., 43. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993. 175-180. Para una comprensión de la creación a partir del designio libre y amoroso de Dios Trino, y de la articulada relación que existe entre Trinidad y creación, tal y como la concibe la teología dogmática, remito a SCOLA, MARENGO, PRADES, *La persona umana*, o.c., 72-106.

profundización en esta inmanencia a la que la Trascendencia ha consentido de forma imprevisible. El movimiento hacia el Absoluto no nace de un autotrascenderse en busca del Absoluto, sino que surge de la participación libre a la que el Absoluto da acceso al manifestarse ónticamente de modo indeducible⁹⁹. Lo real no es, pues, un momento que se puede superar en dirección de una conciencia pura de sí mismo o de una pura visión de esencias, sino que el hombre está sumergido en lo real, en un mundo de fenómenos irreductibles en su tensión entre desvelar y encubrir. El hombre es invitado a encontrar al Absoluto precisamente desde dentro del mundo sensible, a partir de la tensión epifánica que atraviesa todo ser creado¹⁰⁰. Como el conocimiento del ser es posible sólo mediante su manifestación/comunicación en el espacio finito de las cosas, la contingencia ofrece el primer ámbito para percibir la gratuidad, en el que se podrá (re)conocer la existencia de Dios¹⁰¹, como veremos a continuación.

Es en ese ámbito antropológico y ontológico donde se puede acoger la posible Revelación histórica. La Revelación sólo puede ser acogida, en efecto, a partir de un modo de percibir lo real abierto, a partir de la “diferencia ontológica” entre ser y ente, en el que el hombre experimenta la alteridad de lo que él no produce, el asombro ante la

99 TL vol. I, 252-252. Quizá se puede situar en este punto la diferente comprensión, pero también la coincidencia, entre el arranque filosófico de Balthasar y el de Rahner. Mientras el teólogo de Basilea parte del asombro “temático” (*Verwunderung*), su colega de Innsbruck lo hace desde la atracción “no temática” (*Vorgriff*). Ambos puntos de vista implican sin embargo, con las diferencias exigibles, que el hombre es un ser trascendente, inquietado por el surgir del ser, como infinitud de la realidad indisponible. Cfr. HOLZER, o.c., 92-25. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, o.c., 37-38.

100 No podemos desatender las críticas que distintos pensadores judíos dirigen al cristianismo, precisamente en virtud de su presunto abandono de la materialidad visible de la realidad histórica, por pensar sólo en el más allá. Cfr. G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt, Suhrkamp, 19962. 121.

101 La contingencia es conocida inmediatamente por el sujeto y le hace consciente del propio no-ser-Dios; de ahí se sigue el conocimiento de la existencia de Dios. La trascendencia se percibe en la necesidad, propia del sujeto, de estar esperando un objeto “otro” para poder entrar en general en el acto del conocimiento. Cfr. TL vol. I, o.c., 52-53; 224ss.

donación del ser, ante lo que aparece y suscita en él un sentimiento de pertenencia al ser, y con ello de una novedad irreductible¹⁰².

En la historia salvífica, la voz de Dios ha resonado efectivamente de modo incondicional, haciendo una promesa y llamando a una respuesta obediente. A partir de esa promesa se comprende que la vida tiene la forma de una elección puramente gratuita con la que el Misterio se dona por amor (Alianza) y hace ser al hombre, en cuanto individuo y en cuanto pueblo en la historia. “Hay una *llamada*, ya sea la dirigida a Moisés errante o la del desgarramiento de Abraham. Esa llamada, que no es griega, ¿puede quedar excluida de la filosofía?”¹⁰³. A partir de esta apelación de un “Yo” misterioso, que no desvela su nombre (cfr. Ex 3,14), resuena el “tú” dirigido al hombre y así éste emerge como “yo” en la historia. La unión del hombre con Dios presupone por lo tanto la absoluta distancia, de manera que la forma del acuerdo consiste en esa Alianza amorosamente fundada desde arriba (cfr. 1 Jn 4,9-10)¹⁰⁴. Y cuando la “Figura” singular de Jesús se manifiesta y se comunica en la historia sólo se la acoge de modo acorde con la analogía “estética” cuando el hombre que la mira, capacitado por el don mismo de esa Figura, la reconoce en su insuperable concreción histórica como la manifestación de una profundidad divina (cfr. Jn 8,28; 18,5-6) que interpela la propia libertad¹⁰⁵. El Acontecimiento de

102 Esta apertura constituye la infraestructura “dentro” de la que se puede desplegar la singularidad absoluta y libre de la autodonación de Dios, pero no se puede convertir en su fundamento suficiente. La apertura para recibir el ser no es condición suficiente para identificar al infinito que se dona radicalmente. La originalidad del don adviene como discontinuidad en el orden del conocimiento, como novedad radical. El conocimiento del don —y del donante— requiere ciertamente la apertura a la prodigalidad del ser pero es imposible sólo a partir de esta apertura (*desiderium naturale*) sin la concreción “estética” de la figura. La actitud de fe es el perfeccionamiento del conocer precisamente cuando “invierte” la orientación desde un saber autofundado en el sujeto a una respuesta ante una apelación que funda ese saber. Cfr. TL vol. I, o.c., 251, 255. HOLZER, o.c., 90. Cfr. notas 143 y 144 sobre la relación fe-saber.

103 P. RICOEUR citado por BOURG, o.c., 234.

104 Cfr. E, o.c., 30.

105 Cfr. G, vol. I, o.c., 213. Desde este punto de vista conserva todo su interés la polémica de E. PETERSON con Bultmann y Barth, cuando defiende la concreción singular de la tradición evangélica en lugar de su reducción a categorías generales (*Gott*

Cristo no se superpone entonces a un pensamiento ya constituido, sino que entra en el debate filosófico-teológico trayendo sus razones, mediante su pretensión de manifestar/comunicar finitamente el Infinito y así posibilitar la libertad finita¹⁰⁶.

De la diferencia ontológica a la diferencia “teológica”

El dinamismo analógico del conocimiento del ser está traspasado por una *maior dissimilitudo*. La experiencia mundana del ser registra la misteriosa polaridad entre manifestación y fundamento, que no puede ser superada ni resuelta definitivamente por la razón humana a partir de sí misma. Si se permanece en el ámbito intramundano de la “diferencia ontológica” es imposible resolver la doble paradoja contenida en la mutua remisión de entes y ser. Por un lado, el ser es superior a los entes por su plenitud infinita frente a la limitación de los entes por su esencia; por otro, los entes son superiores porque subsisten efectivamente mientras el *esse* es “*aliquid completum et simplex sed non subsistens*”¹⁰⁷. Además, dada la “dependencia” que tiene el ser frente a los entes no se le puede atribuir al *esse commune* el origen de las formas esenciales, ya que éste es “indiferente” y no impone de por sí que el ente tenga una forma esencial determinada¹⁰⁸. Por lo tanto, el hecho de alcanzar esta diferencia no proporciona todavía una respuesta exhaustiva a la pregunta fundamental del hombre ni detiene su asombro originario¹⁰⁹. No basta con hacer oscilar heideggerianamente la diferencia entre ser y ente como un misterio último que guarda silencio sobre sí mismo¹¹⁰. Esta diferencia remite a una diferencia ulterior entre el mundo y un fundamento

überhaupt, Mensch überhaupt...). Cfr. “Was ist Theologie?": *Theologische Traktate*. Würzburg, Fehrer, 1994. 3-22. Véase B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994². 535-545.

106 Cfr. G, vol. I, o.c., 143.

107 TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.* q.1 a.1.

108 Cfr. G, vol.V, o.c., 568. E, o.c., 49. PÉREZ HARO, o.c., 152-162.

109 Cfr. CA, o.c., 41. TL, vol. I, o.c., 52-53; 224; 243; 264.

110 Cfr. G, vol. V, o.c., 573. Véase ESPOSITO, *Storia e fenomenologia*, o.c., 50-58. MÜLLER hace una presentación de la “diferencia ontológica” en Heidegger en diálogo con la teología. Cfr. *Existenzphilosophie*, o.c., 69-80. Frente a Heidegger interviene con decisión E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'Être*. Paris, Vrin, 1983. 203-216.

necesario tanto para el ser de los entes como para los entes en su forma concreta¹¹¹. Es un Misterio último, que no tiene otro fundamento que él mismo como libertad última, al que sólo puede competir el nombre de Dios y al que la tradición metafísica llama *Ipsum Esse Subsistens*¹¹². A partir de esta diferencia, que podemos llamar “teológica”¹¹³, se pueden abordar las cuestiones no resueltas en la diferencia ontológica y así ésta puede conservar, como decíamos, su carácter de lugar de libre manifestación/comunicación del Absoluto¹¹⁴.

111 La diferencia ontológica es el lugar de la manifestación si en su profunda afirmación del ser no se reduce a necesidad sino que permanece como acontecimiento de absoluta libertad, y por eso siempre abierta (TL, vol.2, o.c., 239, 245; E, o.c., 77-80). En ese caso, la polaridad insuperable e indisoluble de la realidad mundana entre ser y ente, “remite sin falta a una identidad como fundamento, que, sin embargo, no es construible a partir de los polos mismos”. E, o.c., 54, cfr. 46-55; C, vol. V, o.c., 568ss.; *Spiritus Creator*, Einsiedeln, Johannes, 1967. 239-240.

112 Cfr. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V. TOMÁS DE AQUINO, C.G., I, 22; *De div. nom.* V,1,1. *Summa I*, c.3 a.4; q.13 a.11. Se podrán articular aquí las distintas pruebas de la existencia de Dios, ya que las cosas nos aparecen como no absolutas. Cfr. CA, o.c., 55. DS 3004, DV 6 y FR 83. CORETH propone tres criterios para las pruebas de la existencia de Dios: una prueba sobre la existencia de Dios no puede ser ni verificada ni falsada empíricamente porque Dios no es contenido de una experiencia “objetiva” y no puede serlo; lo que se quiere demostrar no puede traducirse en conceptos propiamente adecuados que correspondan con la cosa misma, sino en conceptos analógicos; el conocimiento de Dios no es nunca cuestión de una demostración puramente racional teórica. Cfr. o.c., 276.

113 El uso de la expresión “teológica” no se refiere aquí a una diferencia perteneciente al campo de la Revelación, sino a la distinción entre el ser de los entes y Dios. Cfr. G, vol. V, o.c., 572; TL, vol.3, o.c., 140. MÜLLER, *Existenzphilosophie*, o.c., 73. PÉREZ HARC, o.c., 283. HOLZER, o.c., 72, 78, 89-90, 219.

114 A partir de la gratuita manifestación/comunicación del ser resultará claro que la relación de intercambio con el Absoluto, en su plenitud de ser original, es radicalmente asimétrica no sólo en el orden de la historia sino en el de la creación. Cuando Dios llama a las criaturas a la existencia (Rom 4,17; 2 Mac 7,28) les confiere en modo absoluto la participación en el ser y las mantiene en él según la índole propia de cada una de ellas (*essentia*). Fue Anselmo el que vinculó el *ex nihilo* con la categoría de don y así hizo posible entender la creación como la recepción de un bien no debido en modo alguno, hasta el punto de que no hay ni siquiera un sujeto previo de tal recepción. Sólo una vez que ha sucedido podemos hablar retrospectivamente del estado anterior como de una privación absoluta, que no es una simple negación; cfr. *Monologion*, cap. 8. K. SCHMITZ al

Esta libertad última de Dios respecto a la oscilación entre el ser y el ente es él ámbito límite del pensamiento metafísico, puesto que se trata de mantener al mismo tiempo el vínculo entre el ser y el Ser absoluto y la libertad subsistente de Dios¹¹⁵. El carácter de “acontecimiento” por el que Dios viene hacia el hombre, en su comunicación gratuita, no permite elaborar una forma de pensar a Dios que atenúe o evite esa venida dramática. No podemos “construir” un concepto de Dios “a partir del mundo por la equiparación de una esencia in-finita con lo real «simple, indivisible, pero no subsistente»; pues conocemos estos «elementos» del ser del mundo sólo en su deficiencia mutua, que no desaparece de manera automática cuando ambos se identifican inmediatamente. El pensar juntamente dos finitudes (...) no da por resultado el Absoluto, a lo sumo remite a algo que está más allá de ambas, sin poder proporcionar una representación de Él”¹¹⁶. La tradición filosófica del cristianismo ha sido particularmente sensible a los límites del conocimiento de Dios por las fuerzas de la razón¹¹⁷. Desde el *Si comprehendis, non est Deus* de Agustín¹¹⁸, al *rationabiliter comprehendit*

comentarlo afronta la enmienda a la totalidad del ateísmo para el que una asimetría de esa magnitud priva al hombre de cualquier consistencia propia, y por tanto la donación absoluta se identifica con una dominación absoluta y perversa. Cfr. *The gift: creation*. Milwaukee, Marquette U.P., 1982. 28-34; 64ss. A propósito de la creación como donación absoluta del ser *ex parte creaturae* es muy ilustrativo comparar la noción tomista de *esse* como *actus essendi*, que encierra originalmente la plenitud insuperable, y la noción hegeliana de *reine Sein* como equivalente a *reine Nichts* en su universal indeterminación. Cfr. o.c., 97-130; E. BRITC *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris, PUF, 1991.

115 La bibliografía sobre la relación entre Dios y Ser es abundantísima. Además de los textos citados en nota 36, se pueden añadir: AA.VV., *Dieu et l'Être*. Paris, Études Augustiniennes. 1978. GILSON, *Constantes philosophiques*, o.c., 169-253. D. DUBARLE, *Dieu avec l'être*. Paris, Beauchesne, 1986. Sobre la relación entre la libertad divina infinita y la necesidad divina cfr. TL vol. I, o.c., 234.

116 E, o.c., 49. “Esta atribución de una tal identidad a Dios seguiría siendo un intento, que fracasa, de pensar con dirección a Dios (vuelve al veredicto de lo que Heidegger calificó de onto-teo-logía y lo rechazó). La «identidad» real de Dios (...) está por encima y más allá de lo que podemos concebir como «ser siendo»” (o.c., 86-87). TL vol. I, o.c., 242-243; 226.

117 Cfr. CA, o.c., 62-63.

118 *Sermo* 52,16.

incomprehensibile esse de Anselmo¹¹⁹, el dinamismo del conocimiento racional ha mantenido, hasta el alba del racionalismo moderno, la conciencia de estar ante un Dios “que supera todo conocimiento” (Ef 3,19), un *Deus semper maior*. Tomás de Aquino encarna a la perfección esta simultánea confianza en la razón para escrutar la realidad hasta su origen misterioso y este respeto que no aferra a Dios para reducirlo a un ídolo: “*hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit*”¹²⁰.

La Palabra de Dios al revelarse no sólo preserva esta trascendencia de Dios, sino que en cierto sentido radicaliza las dos dimensiones de la analogía del ser tal y como se puede conocer a la luz de la razón: la *similitudo* y la *maior dissimilitudo*. Al revelarse el sentido último del ser, inalcanzable a las fuerzas del hombre, la comprensión de la analogía se perfecciona, se “trans-figura”, podríamos decir¹²¹. La relación entre lo finito y lo Infinito encuentra aquí su verdadera medida, cuyo culmen es la (des)proporción de la Cruz, contra la que se estrella toda lógica mundana (cfr. 1 Cor 1,23). La teología por un lado supera a la filosofía, en cuanto que la analogía de la fe no excluye sino que abarca la analogía del ser, y por otro la obliga siempre a una nueva apertura. El *logos* de la Cruz fuerza a los intentos intramundanos de sistematizar el *logos* (valga por todos Hegel) a una *metanoia*, a un cambio de medida, a un nuevo respeto de la distancia infinita del Misterio para no replegarse en un esquema (cfr. Rom 12, 1-2)¹²². Este *Logos* paulino del crucificado, humanamente inabarcable, es el mismo *Logos* joánico de la glorificación del

¹¹⁹ *Monologion*, 64.

¹²⁰ *De div. nom.* c.7, l.4. También C.G. I, 5. *Summa* I q.12 a.7. In *Boeth. de Trin.* a.1 a.2. Tomás reivindica para Dios el nombre de *Esse*, a partir del más noble de los efectos creados que conocemos: el ser, y por eso afirma que le conviene el nombre “El que es”, pero considera que es más perfecto todavía el “Tetragrammaton” sagrado porque designa la naturaleza divina en lo que tiene de incomunicable y singular (*Summa* I q.13 a.11 ad1). Cfr. BOURG, a.c., 240-241. TL vol. I, o.c., 250. Además DS 800 y 3001; FR 42.

¹²¹ Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*. Freiburg, Herder, 1941. XI, §§ 106 y 108.

¹²² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Cor* l.III, 62; *De div. nom.* c.7, l.1. HOLZER, 65-70.

Hijo¹²³: el Absoluto se manifiesta insuperablemente en el movimiento simultáneo de correspondencia (la Figura del Hijo que transparenta la gloria del Padre) y de aparente contradicción (el Hijo derrotado hasta parecer abandonado por el Padre y por tanto opaco para cualquier comunicación de lo divino).

La proporción del Ser Infinito y el ser finito: “analogia libertatis”

A la luz de la Revelación podemos proseguir indagando cómo es la proporción (*Entsprechung, proportionalitas*) entre el Absoluto que comunica el ser y el hombre, según las dos dimensiones simultáneas de *similitudo* y *maior dissimilitudo*, para avanzar en la comprensión de la analogía¹²⁴. La proporcionalidad del ser entre el Creador y la criatura finita acontece por la libre decisión con la que Aquel lo comunica y la libre respuesta con la que ésta lo acoge. La libertad finita es llamada incondicionalmente por la Libertad Infinita, al invitarla a ponerse a su servicio para llevar a plenitud el don infinito que Dios hace de sí mismo al mundo¹²⁵. Esta concordancia armoniosa es el punto de conexión en el que el don que Dios hace de su ser se difunde y se manifiesta en la finitud¹²⁶. Se puede hablar con propiedad de *analogia entis* porque nos

123 Se puede aquí recordar la sensibilidad protestante, para la que no se puede aplicar a la Revelación bíblica el esquema griego: fundamento del ser-manifestación del ser. A la luz de cuanto venimos diciendo se puede acoger la exigencia de respeto a la infinita Trascendencia e inceduibilidad de Dios (plasmada en la *analogia fidei*) sin renunciar, en cambio, a la dimensión de continuidad, típicamente católica, entre analogía del ser y analogía de la fe. Cfr. G. o.c., vol. I, 111. TL, o.c., vol. I, 131-217. Cfr. también L. F. LADARÍA, *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998. 408-427. GEFFRÉ, o.c., 25-27 y 38-40. Véase FR 13, y 23 sobre la sabiduría de la Cruz.

124 Para la bibliografía sobre la doctrina balthasariana de la analogía del ser, cfr. nota 58.

125 Cfr. TD, vol. 2, o.c., 280.

126 Esta concepción de la analogía se apoya en una metafísica del ser finito que conciba al hombre como expresión limitada de una riqueza de ser que alcanza su perfección a medida que se deja “invadir” por el Ser infinito del que participa. Conlleva también una visión del hombre en la que su creciente perfeccionamiento coincide con el hacerse más participante de la riqueza de ser que se le comunica (cfr. WOJTYLA, o.c., 111-131). Implica, finalmente, una concepción de Dios no meramente externo, como un objeto frente al mundo en completa inmovilidad. Dios no es “otro” en cuanto completamente

encontramos con una proporción de acuerdo perfecto en el ser, y debemos hablar de *analogia libertatis* para especificar la naturaleza propia del ser que se compara en proporción. El medio del que Dios se sirve para testimoniar en la historia la riqueza de su amor desbordante es el acuerdo de la libertad humana. En efecto, cuanto más el hombre se deja hacer “proporcionado” a la Libertad infinita más se convierte en semejanza viviente que expresa al Dios de la Alianza (cfr. Gn 1,26-27; Rom 8,29)¹²⁷. El ejemplo insuperable de esta proporción lo tenemos en la vida de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que revela al Padre porque testimonia una “correspondencia perfecta” entre misión divina y existencia humana entregada al amor (cfr. Jn 5,19; 12,50): al manifestar su identidad divina y filial es la Imagen definitiva del Padre (Col 1,15; 2 Cor 4,4; Jn 12,45; 14,9)¹²⁸. Cabe, pues, hablar de una *analogia entis christologica*¹²⁹, cuya fórmula sintética se recoge en los cuatro adverbios de Calcedonia: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*¹³⁰.

El hombre que se deja “con-figurar” a la obediencia filial de Jesucristo ve cómo también su vida se reviste de *harmonia, proportionalitas, analogia*¹³¹. Reconocemos en efecto una verdadera armonía de proporción entre el hombre y Dios por la que el hombre participa del ser divino. Así como Dios actualiza armoniosamente su propia realidad en el ser, según la ipseidad perfecta que le caracteriza, la criatura recibe, con la participación en el ser, el poder de actualizar su propia posición en el ser. Dios es “lo que debe ser” en cuanto actualiza su Ser, y con ello todo ser, de modo proporcionado a su condición divina; la criatura es

exterior sino que de tal modo es totalmente-otro que es también no-otro (*non aliud*) respecto al mundo y el hombre. Cfr. TL, vol. I, o.c., 236. SCHRIJVER, o.c., 58-60.

127 Sobre la doctrina patristica del hombre como imagen y semejanza de Dios cfr. *La persona umana*, o.c., 144ss.

128 Sobre el uso de la noción de “imagen” referida a la humanidad y/o a la divinidad del Verbo encarnado en la teología pre y posnicena, cfr. *La persona umana*, o.c., 146ss. LA-DARIA, o.c., 322-324.

129 TD, vol. 3, o.c., 205-212.

130 Cfr. DS 302.

131 SCHRIJVER, l.c.

“lo que debe ser”, y vivirá en relación de armonía con Dios, si actualiza libremente el ser recibido (*esse*) de modo proporcionado a su condición de criatura (*essentia*). En esta imitación se sitúa en una concordancia respecto al Creador, según una relación de proporcionalidad¹³². Según la ley de la analogía esta concordancia respeta la semejanza. En efecto, el hombre imperfecto se asemeja al Ser perfecto e inmutable, en su devenir, es decir, en su “no ser todavía lo que es”, sin menoscabar la mayor semejanza entre devenir y Ser (cfr. 1 Jn 3,2-3). De ahí que el hombre sea proporcionado al Absoluto desde dentro de su condición finita y mutable, según la modalidad propia con la que actualiza su ser, y a la vez sea indiscutible que él no es el Absoluto¹³³. En estos términos hablamos de *analogia entis* después de la Revelación, superando la mera comparación abstracta entre distintas nociones de ser, “finito” e “infinito”¹³⁴.

Comunicación del ser y libertad: el rechazo posible del don

La descripción del acceso al misterio del ser que ofrecemos (la analogía “estética”) ha partido de un reconocimiento de la positividad del mundo, en cuanto proveniente de una profundidad que se dona, provocando la admiración. Ahora debemos extraer una importante consecuencia implícita en el hecho de que el ser se comunica como donación. Todo don, en cuanto tal, es inseparable de la “fragilidad” de su aceptación, y por eso puede no ser aceptado, puede ser despreciado, o, por el contrario, puede ser aferrado como algo debido y por tanto despojado de la gratuidad con que se entrega. En ambos casos se desvirtúa esencialmente lo donado en cuanto donado¹³⁵. De ahí que sea necesario pensar teniendo en cuenta desde el principio la posibilidad existencial del rechazo del don en cuanto don y, por ello, de la contradicción o del dolor –sin que esto elimine el origen fontal de la ad-

132 Cfr. TL vol. I, o.c., 236-237; 249.

133 Cfr. DS 806.

134 Cfr. SCHRIJVER, o.c., 326-330.

135 Véase la detallada descripción del fenómeno de la donación en SCHMITZ, o.c., 44-63. MARION, *Étant donné*, o.c.

miración y la correspondencia—, y así incluir en el esfuerzo del pensar ese espectro de ruptura y desemejanza que, como la experiencia nos demuestra, no es sólo una mera posibilidad inherente a la índole propia del don sino una efectiva realidad en la doliente historia humana, debido al rechazo original de la amistad con Dios¹³⁶. Al reconocer que el ser es “donado”, se mantiene el carácter “dramático” de la comunicación del ser¹³⁷, y se evita una concepción estática del saber, expuesto a una reducción lógica a esencias por una parte o a la identificación con la racionalidad técnica por otra, y en la que no hay espacio constitutivo para el juego de la libertad¹³⁸.

La realización de la libertad finita

Llegados a este punto es posible mostrar con mayor claridad la relación interna entre libertad finita y libre autocomunicación de Dios en el Acontecimiento de Cristo¹³⁹. El momento óntico de la libertad no

136 Dado que la verdad es la libre donación de un ámbito íntimo, el pecado consiste en un “querer saber más” de lo dado, erigiéndose el hombre a sí mismo como medida, hasta llegar a concluir que, por el hecho de que él no advierta ningún motivo para un límite, no puede en efecto existir ninguno. La maldad de la serpiente genesiaca consiste en caracterizar la verdad divina como algo que, por el ímpetu natural del conocimiento del hombre (*appetitus naturalis*), debería estarle abierto de tal manera que lo pudiera conocer con su mera ciencia, sin actitud de confianza en el Otro. Cfr. TL vol. I, o.c., 255-256. Cfr. X. ZUBIRI sobre la “soberbia de la vida” en: “En torno al problema de Dios”: *Naturalismo. Historia, Dios*, o.c., 391-396; ID., *El hombre y Dios*, o.c., 281ss. R. CARELLI, *La libertà colpevole. Perdono e peccato nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milano, Giussa, 1999.

• 137 M. GARCÍA MORENTE relata con emoción e inteligencia el descubrimiento existencial de su propia vida como donada por Otro, al narrar su conversión. “El «Hecho extraordinario»”: *Obras completas*. Madrid, Anthropos, 1996. Vol. II/2. 425ss.

138 Cfr. LÉVINAS, *Totalité et infini*, o.c., 75. Balthasar denuncia la ausencia de dramaticidad del sistema hegeliano, en el que el despliegue del Absoluto subordina la historia al proceso interno de las exigencias de la idea, y donde la contingencia, el *factum* histórico se supera en dirección a la determinación de la Idea. Por eso entre *Estética y Lógica*, recibe toda su importancia la *Dramática*, y con ella la historia (cfr. HOLZER, o.c., 95, 226-233).

139 Aunque en el *ordo expositionis* desarrollamos ahora con más amplitud el dinamismo de realización de la libertad finita, este punto aparecía ya como conclusión de la Parte II. En su carácter fáctico indeducible es el punto de partida efectivo de la reflexión.

constituye sólo un pretexto para indicar su finitud y por medio de este expediente reclamar la plenitud indeducible que trae Cristo. No se puede excluir esta dimensión de relación finito-Infinito, y la hemos reivindicado, pero no es suficiente¹⁴⁰. Es necesario afirmar además que la libertad finita está orientada intrínsecamente a esa forma de realización de la libertad que es la acción de Dios en la historia de la salvación, en el ámbito por tanto de lo óntico¹⁴¹. En efecto, para comprender razonablemente la relevancia del Acontecimiento de Cristo no basta sólo con afirmar que Dios asume la libertad finita, lo cual es cierto, sino que es también necesario describir cómo ésta se orienta objetivamente a ser asumida en la libertad de Dios que se comunica en la economía salvífica¹⁴². Para ello se debe describir al hombre como libertad que se autodetermina históricamente, a través de la actitud de “fe”, es decir, de aquel saber simultáneamente teórico y práctico al que corresponde la “figura” en su original coextensividad de ser y amor¹⁴³. Podemos afirmar

Allí habíamos anticipado que la pregunta del hombre no es simplemente expresión de su finitud, sino el ejercicio efectivo de su libertad, llamada a autodeterminarse cuando advierte que su posibilidad de hacerlo está en el reconocimiento de la Trascendencia de Dios que se autocomunica en la historia. Es este hecho indisponible el que la reflexión subsiguiente ha tratado de esclarecer, y ahora se puede formular explícitamente.

140 Remito a este propósito a la crítica de REALI a la dramática balthasariana (o.c., 288ss.).

141 La fuerza persuasiva de la teología de IRENEO DE LYÓN se debe, entre otras muchas razones, a la claridad con la que ha sabido describir la relación interna que orienta históricamente al primer Adán hacia el segundo Adán, siguiendo fielmente los datos paulinos y joaneos. Cfr. *La persona humana*, o.c., 159-162; 261-264. Véase también el Prefacio dominical “*Per Annum*” III: “Reconocemos como obra de tu poder admirable no sólo haber ocurrido nuestra débil naturaleza con la fuerza de tu divinidad, sino haber previsto el remedio en la misma debilidad humana”.

142 Se puede decir que es el propio acontecimiento de Cristo el que reclama una elaboración del momento de la libertad finita, según la afortunada tesis de la “iluminación recíproca entre filosofía y teología” que Balthasar enuncia en E, o.c., 46 y que FR 73 llama “circularidad”. HOLZER, o.c., 96.

143 La comunicación de la verdad espiritual impone condiciones específicas a quien la pronuncia y a quien la recibe. Si la verdad dice el ser del espíritu y, por tanto, refleja su misterio, tendrá la característica de un “testimonio”. Y si la declaración de la verdad reviste el carácter de testimonio, le corresponde de parte de quien la acoge un carácter de “fe” confiada. Sin estos rasgos no es concebible un intercambio de verdad entre seres libres. Cfr. TL, vol. I., o.c., 96-97. Sobre la relación entre fe y saber (*pistis* y *gnosis*) véase

que “el saber siempre tiene la forma *interior* de la fe receptiva”¹⁴⁴. Sólo cuando se muestra que el dinamismo de la libertad está implicado en la afirmación de la verdad –y con ello no se daña mínimamente el hecho de que es la verdad la que hace posible la libertad¹⁴⁵– se consigue superar el gnoseologismo moderno¹⁴⁶.

Dios sale al encuentro del hombre en la carne del Verbo, de manera que su máxima visibilidad y concreción coincide con el pleno respeto de su Trascendencia¹⁴⁷. En el encuentro con la Figura singular de

también G, vol. I, o.c., 123-132. Esta comprensión de la verdad reclama a su vez una correcta relación epistemológica entre sujeto y objeto, así como sobre la historicidad y la verdad, (cfr. TL, o.c., 63-77; 189ss.). Para esta tarea, aquí solo enunciada, véase: J. DISSE, “Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars”: P. REIFENBERG, A. VAN HOOFF (Hrsg.), *Gott für die Welt*. Mainz, Grünewald, 2001. 367-384. LLANO, *Sueño y vigilia*, o.c., 319-349.

144 TL vol. I, o.c., 257; “la fe aquí mencionada nada tiene que ver con la opinión vacilante (...) Donde la libertad está en juego, reina siempre la responsabilidad; la fe en la recepción de la verdad es el correlato adecuado de la responsabilidad en la expresión de la verdad” (o.c., 173). Cfr. también 254-255 sobre la combinación de esta implicación originaria fe-saber con el conocimiento original del hombre de ser creatura y por tanto de su conocimiento de Dios. Cfr. PÉREZ HARO, o.c., 61-78. X. ZUBIRI reivindica el carácter intelectual de la razón práctica y la unidad del saber teórico y práctico en *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 1988. 95-104. A este propósito véase también la crítica de E. COLOMER al dualismo entre teórico y práctico en Kant: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. I: *La filosofía trascendental*. Barcelona, Herder, 1993. 250.

145 Cfr. TL vol. I, o.c., 88ss: “La verdad como libertad”.

146 Si se toma en serio la diferencia insuperable en la que vive el hombre, se comprende el papel determinante de la decisión singular respecto a la verdad. La verdad no se reduce al resultado efectivo de la decisión del hombre y, con todo, la propia verdad trascendente y absoluta requiere para comunicarse esa decisión. Cfr. SCOLA, “Gesù Cristo: religione e testimonianza”, a.c. De nuevo, la advertencia sobre el racionalismo no conlleva en modo alguno una renuncia a la reflexión conceptual o a la certeza en el conocimiento de la verdad. Se trata, por el contrario de encontrar el equilibrio en la relación de la verdad con la vida. Cfr. TL vol. I, o.c., 223, 247. A la reflexión toca como tarea precisamente la de mostrar (gracias a la capacidad de *re-flexio* completa del ser espiritual) la irreductibilidad e insuperabilidad de la experiencia singular del hombre, y librarse así de una afirmación de la subjetividad humana como genérica individualidad.

147 Cfr. FR 12. TERTULIANO defiende la verdadera naturaleza mortal de la carne del Salvador frente a los intentos gnósticos de recubrir al Verbo de una carne celeste, aparente: *De carne Christi*, IX, 5-8.

Jesús, mediante la adhesión libre del hombre a la Verdad trascendente, se le concede el poder efectivo de decidir sobre la forma de su propia verdad (cfr. Jn 8,32.36)¹⁴⁸. Y con ello la Libertad Infinita asume definitivamente desde dentro de la determinación histórica, a la libertad finita. Al acoger la Verdad trascendente como Jesús la manifiesta y comunica visiblemente, el hombre llega a ser él mismo, y no puede alcanzar este resultado completo de ningún otro modo.

El hombre está afectado, además, por el rechazo histórico del carácter gratuito, donado, de la realidad y de su propia vida, y aferra éstas con la pretensión de ser él su origen absoluto. En esa situación existencial sólo se reafirma radicalmente la índole propia de la libre comunicación del ser cuando se participa de esa singularísima modalidad de libre donación que es la entrega redentora de la Cruz (cfr. Rom 8,32) y de la Resurrección¹⁴⁹. El carácter sobrealundante del don divino se ratifica justamente cuando el Hijo se abandona indefenso en las manos de los que ya lo habían rechazado y con ellos habían frustrado su propia libertad¹⁵⁰. En la entrega amorosa del Hijo encarnado, hasta el extremo (cfr. Jn 13,1), que obedece a la voluntad del Padre, mediante el Espíritu Santo, se manifiesta en toda su profundidad la comunicación trinitaria del ser, desde el corazón mismo de la tensión creatural de la analogía. Así se reafirma una inconcebible proporción entre la libertad del hombre y la Libertad divina en el centro mismo de la “des-figuración” que el pecado inflige a la Figura armoniosa hasta la muerte (cfr. Rom 8,3; Fil

148 De este modo se hace justicia a la reivindicación antropológica de Pannenberg y se asegura la permanencia de la pregunta finita del hombre. La cristología no pretende en efecto disipar la finitud de la libertad sino ofrecerle fundamento. Y la prueba viene de que la libertad finita permanece como finita después de Cristo, en cuanto participa “anológicamente” del fundamento que Él trae, o mejor, que Él mismo es (cfr. 1Cor 3,11). Cfr. SCOLA, “Quale fondamento?”, a.c.

149 Cfr. HOLZER, o.c., 65-66, 95.

150 Aquí es AGUSTÍN el gran defensor de la imprescindible mediación redentora de la Cruz para salvar a la libertad del yugo del pecado. Se puede consultar P. M. HOMBERT, *Gloria gratiae*. Paris, Études Augustiniennes, 1996. *La persona umana*, o.c., 226ss. HOLZER, o.c., 98. La liturgia nos recuerda con ternura que Dios muestra su poder especialmente en su misericordia, en su capacidad de perdonar siempre. Cfr. Oración colecta, XXVI semana del Tiempo Ordinario.

2,7-8)¹⁵¹, y que vuelve a resplandecer gloriosa en la Resurrección (cfr. 1 Cor 15,1-28)¹⁵².

Esto ciertamente no lo puede descubrir ni la filosofía cuando llega a pensar el Infinito como principio y fin de todas las cosas¹⁵³, ni el sentido religioso cuando grita a la espera de la relación de salvación personal con el misterio¹⁵⁴.

Conocimiento esponsal

La posición del hombre en la realidad que hemos descrito se traduce en una forma de conocimiento que supera el “gnoseologismo”. Podemos denominarla “conocimiento esponsal” para expresar la profunda unión, el *connubium* de sujeto y objeto que es el verdadero culmen del conocer humano de la realidad, y cuya perfección suma es la relación personal del creyente con el Unitrino, durante esta vida y en la eternidad¹⁵⁵. Desde el inicio de su vida espiritual, el hombre se abre a las cosas, al tú humano y al Tú de Dios en una profunda sintonía de toda la persona (a través de sus facultades) con la realidad¹⁵⁶, según la

151 “*Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus (...) Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse nolisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Penābas ergo in cruce deformis: sed deformitas illius pulchritudo nostra erat*”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 27,6,6. También *Enarrationes in Psalmos*, 127,8. Sobre el uso de los términos *forma*, *formatio*, *conformatio* en Agustín, cfr. M.A. VANNIER, “*Creatio*”, “*conversio*”, “*formatio*” *chez S. Augustin*. Fribourg, EUF, 1991. Sobre la forma (*Gestalt*) de la revelación en la muerte de Cristo (*Ungestalt* y *Übergestalt*), según Balthasar, cfr. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*. Milano, Jaca Book, 1996, 125-152.

152 Cfr. AGUSTÍN, *En. in Ps.* 109,7; *Sermo* 265,8; *In Io.* 105,1.

153 DS 3004.

154 Cfr. E, o.c., 28-29. IR, o.c., 287-288 y CA, o.c., 47-52.

155 Como es bien sabido, el verbo “conocer” en la tradición bíblica extiende su campo semántico desde el conocimiento racional hasta el afectivo, e incluso se utiliza para designar la unión conyugal. Cfr. “*γυνώσκω*”: ThWNT, vol. I, 688-715. Sobre el carácter intelectual y/o amoroso de la *fruitio* divina eterna cfr. DISSE, “*Person und Wahrheit*”, a.c., 381ss.

156 Para P. HADOT, en la Antigüedad, “*la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence.*”

unidad original de conocimiento y amor¹⁵⁷. Este dinamismo recoge tanto la original receptividad como la expresividad, que conjuntamente producen esa alegría originaria que acompaña a los actos conformes a la realidad, según la unidad polar de manifestación y fundamento de todo lo real.

A partir de esta comprensión, que se aplica a todos los grados del saber, desde el conocimiento de las cosas inanimadas al conocimiento místico, con las debidas distinciones¹⁵⁸, se podrán estimar en todo su valor las contribuciones teológicas de autores como Scheeben con su visión “nupcial” de la teología a partir del desposorio entre la naturaleza y la gracia¹⁵⁹, o Agustín con su visión de la teología como sabiduría¹⁶⁰, o Tomás cuando atribuye carácter a la vez sapiencial y científico a la teología, superando toda ruptura entre lo intelectual y lo afectivo en el conocimiento de Dios¹⁶¹.

L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du «soi» et de l'être: c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie...”. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Études Augustiniennes, 1993. 15-16. También ID., *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid, FCEE, 1998. Véanse las bellas observaciones de ZUBIRI sobre la actitud filosófica: *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., X-XI.

157 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa* I-II q.15 a.1. Cfr. G vol. I, o.c., 220-222. J. DISSE, “Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars”: *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1999) 215-227. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*. Madrid, Encuentro, 2001. 347-351.

158 Véase un intento de reflexión sobre todos los órdenes de la realidad en la epistemología del científico y filósofo M. POLANYI, *Personal Knowledge*. Chicago, CUP, 1974.

159 Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien*, o.c., § 109. ID., *Natur und Gnade*. München, Teatiner, 1922. 284ss. G vol. I, o.c., 102ss.

160 Sobre la doctrina agustiniana del *uti* y del *frui*, cfr. *De doctrina christiana*, I,4,4; 22,20. Cfr. L. ALICI, *L'altro nell'io*. Roma, Città Nuova, 1999. 122-130. GEFFRÉ, o.c., 32-40.

161 La teología es saber especulativo (*Summa* I q.1 a.4) que incluye la consideración agustiniana de sabiduría porque tiende a la vida bienaventurada (a.6).

Finitud y temporalidad: la vida como vocación

Al final de nuestro recorrido podemos esbozar la posición humana alternativa a la “debilidad del yo”. Hemos visto que la relación con el Misterio sucede inevitablemente a través del encuentro con las cosas, según un dinamismo analógico que conlleva la *similitudo* y la *maior dissimilitudo*. De ahí que el hombre sea llamado a encontrar al Absoluto desde dentro del mundo sensible, en la tensión insuperable entre manifestación y fundamento que atraviesa todo ser creado. La libertad se realiza y sólo puede realizarse en la adhesión a la Verdad trascendente en su determinación óptica. Y la progresiva “proporción” del hombre con Dios adviene mediante un acuerdo de su libertad finita (imperfecta) a la Libertad Infinita (perfecta) desde dentro de su propio devenir histórico. Pues bien, si lo dicho hasta ahora es correcto, cabe afirmar que es justamente en lo más efímero, en lo que parece carecer de todo valor, en el instante pasajero, *hic et nunc*, donde sucede la respuesta libre del hombre al Misterio que le permite llegar a ser lo que debe ser¹⁶².

Hablamos de la vida como vocación porque la circunstancia cotidiana, el trivial instante en su creaturalidad, no guarda silencio sobre sí mismo, invitando a consumirlo anónimamente (*carpe diem*), sino que es el lugar de la manifestación y comunicación del Ser. Quien ha encontrado en su historia personal a Jesús de Nazaret y se ha adherido a la Verdad aprende el nombre del Misterio inefable, que se le comunica a diario y que se nos revela gratuitamente: el Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo (cfr. Rom 15,6). La vida como vocación no significa una especie de autotrascendimiento subjetivo hacia el Misterio inefable sino la acogida de la iniciativa del Misterio a través de las circunstancias de la realidad, las cuales, en cuanto donadas, son el signo de la Presencia eterna de Dios¹⁶³. Justamente así se depende de Dios, como recomendaba

162 Sobre el valor eterno del instante, cfr. TL vol. I, o.c., 230, 236-237; G vol. I, o.c., 137, 212. SCHRIJVER, o.c., 63. La “vida como vocación” y la “densidad del instante” son afirmaciones fundamentales de la propuesta educativa de L. GIUSSANI. Cfr. *Si può (veramente?) vivere così?* Milano, Rizzoli, 1996. 517-520. *Porta la speranza*. Genova, Marietti, 1997. 163-167. *L'Autocoscienza del cosmo*. Milano, Rizzoli, 2000. 193-196.

163 Cfr. Prefacio III de Adviento.

el Nazianceno. La entrega de Jesús hasta la muerte en Cruz y su Resurrección permiten al hombre creyente seguir reconociendo la positividad de lo real, en toda circunstancia interna o externa, incluso en aquellas que nos parecen más opacas y hostiles.

Podemos aludir, con *Fides et Ratio*, a un “horizonte sacramental” de la Revelación del Misterio, en el que se dan grados, cualitativamente distintos, de realización de la Presencia trascendente en el signo visible, desde la realidad creatural a la vida eclesial, hasta llegar a la Presencia sacramental en sentido estricto¹⁶⁴. Son estos, pues, los lugares de su adoración, los lugares en los que se puede confesar con gratitud y alegría: *Eius dulcis Praesentia*.

IV. CONCLUSIÓN

Para concluir podemos recordar algunas afirmaciones de nuestra argumentación¹⁶⁵:

a) La tensión epifánica que atraviesa todo el ser creado, por la diferencia ontológica entre ente y ser, ofrece el ámbito de gratuidad en el que se da la apertura al (re)conocimiento de Dios. El hombre es llamado a encontrar al Absoluto desde dentro del mundo sensible.

b) Dada la unidad original de ser y amor, el conocimiento finito no está condicionado sólo por la insuperable diferencia ontológica entre ser y ente, sino por la diferencia aún más fundamental que distingue “dominio” racional de los seres mundanos y conciencia de admisión gratuita en el ámbito del ser, cuya primera expresión es la sorpresa.

c) El ser que se manifiesta en el ente al mismo tiempo se comunica. Su comunicación gratuita, como don, comporta la posibilidad de distintas formas de rechazo del don.

164 Cfr. FR 13. HOLZER, o.c., 42-44. A. SCOLA, “La logica dell’incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana”: *Wer ist die Kirche?* Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1999. 99-135. N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*. Milano, Paoline, 2001.

165 Cfr. CA, a.c., HOLZER, o.c., 46-47. REALI, o.c., 13-69; 288-293. INNERARITY, o.c., 127, 144.

d) La libertad no debe superar sus determinaciones ónticas para acceder a la Verdad trascendente y con ello a su autorrealización. La libertad finita es proporcionada (*analogía*) cuando concuerda con la Libertad Infinita, que le ofrece su fundamento al darle la participación en el ser y, dentro de la economía salvífica, la participación en la misión.

e) En la carne del Verbo, Dios sale al encuentro del hombre, de tal modo que la máxima visibilidad es simultánea con la posibilidad de desconocer a esta Figura singular que se manifiesta familiarmente.

f) Ante el efectivo rechazo del carácter gratuito de la propia vida y de la realidad, la comunicación de Dios al hombre incluye su donación hasta el abandono en las manos de los que le rechazan (Cruz). Por eso la acogida del don no podrá carecer tampoco de una dimensión de Cruz, para participar de la definitiva victoria del don en la Resurrección y el envío del Espíritu Santo.