

## EL SER QUE SE DA Y EL DIOS QUE SE ENCARNA

### UNA APROXIMACIÓN A CRISTO COMO EXIGENCIA DE VERDAD

La encarnación del Verbo de Dios, que culmina en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo, es el hecho fundamental y la novedad radical del Cristianismo<sup>1</sup>. En la encarnación del Verbo, el Dios infinito y creador se autocomunica amorosamente a lo otro creado (distinto de Él) hasta el límite de hacer de eso otro parte de su propia realidad que le pertenece ya para siempre, para redención y divinización del hombre, para recapitulación del cosmos. Por eso Jesucristo es el centro del tiempo y de la historia. Él es la plenitud del hombre. Esta confesión de fe, irrenunciable para el cristianismo y que supone una nueva concepción de Dios, del hombre y del mundo, ha generado desde el principio un nuevo pensamiento y ha interpelado constantemente a la filosofía a lo largo de la historia.

En efecto, “desde la manifestación del Logos en Cristo, una alianza misteriosa y tenaz ha sido firmada entre la filosofía y la cristología” –comenta X. Tilliette– de tal modo que “la intención filosófica está imantada por el hecho Cristo”<sup>2</sup>. El Cristianismo desde sus orígenes ha estado ligado a la racionalidad filosófica, porque vive de la convicción fundamental de que “in principio erat Verbum” (Jn

1 La encarnación no debe reducirse a un momento puntual de la historia de Cristo sino que abarca toda su existencia culminando en el misterio pascual, donde el Verbo, que ha compartido con el hombre naturaleza humana y peripecia histórica, comparte también con él su destino de sufrimiento, soledad y muerte, regalándole la vida en la resurrección. Por eso, “encarnación” puede referirse tanto al “acto de asunción” de la naturaleza humana por parte del Verbo, como a la “permanente asunción de ésta”. Cf. G.L.Müller, “Encarnación”, W. Beinert (ed.), *Diccionario de teología dogmática* (Barcelona 1995) 235-239.

2 X. Tilliette, “El Cristo de la filosofía”, *Mater Clementissima* (1998) 11-25.

1,1), la fuerza creadora de la razón que se expresa en vida<sup>3</sup>. Así lo podemos constatar a lo largo de toda la historia en el diálogo entre la filosofía y la teología, desde los Padres apologistas (especialmente S. Justino que califica al cristianismo como “philosophia vera”) a S. Ireneo, de S. Atanasio a S. Agustín<sup>4</sup>, de Escoto Eriúgena a S. Anselmo, de Sto. Tomás a S. Buenaventura y un largo etcétera. Pero también en la producción filosófica de la Era Moderna el hecho Cristo ha ocupado un lugar fundamental en la reflexión, paralelo curiosamente a la afirmación de la autonomía de la razón humana.

Spinoza considera a Cristo como el “summus philosophus”, por ser la revelación suprema de la sabiduría de Dios en tanto que “os Dei” y, por ello, salva a los ignorantes. Para Leibniz en Él se descubren a los hombres las “leyes admirables del Reino de los cielos”. Lessing dice que el edificio filosófico se apoya en Él porque en Él se anticipa la expresión máxima a la que la racionalidad puede llegar. Cristo con su vida encarna el “Urbild” moral, la idea suprema y reguladora de la moral (Kant). Su muerte sufriente y en abandono, a

3 “La fe cristiana es hoy como ayer la opción por la prioridad de la razón y de lo racional... Con su opción a favor de la supremacía de la razón, el cristianismo sigue siendo hoy «racionalidad», y pienso que una racionalidad que se desentendiera de esta opción significaría a la fuerza, contrariamente a las apariencias, no una evolución sino una involución del cristianismo”. J. Ratzinger, “Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones”, *Le Monde* (3.12.99). Se trata del texto de la conferencia pronunciada por el cardenal alemán en la Sorbona de París (27.11.1999) en el ciclo organizado sobre el tema “2000 años después de qué”. En esta conferencia defiende que la fuerza que ha hecho al cristianismo en la historia una religión universal ha sido la “unión de la fe con la razón” (apertura a la racionalidad filosófica y a la verdad, frente a todo mito religioso pagano y apariencia) y “la orientación de la acción hacia la caritas” (seriedad moral del cristianismo), en definitiva, la “síntesis entre razón, fe y vida”, del Logos y el amor, que la convierte en “religio vera”, con pretensión de verdad universal, no impositiva sino oferente. Este es el problema fundamental de la teología y la Iglesia actuales. Cf. Respuesta del card. P. Eyt a esta conferencia subrayando la importancia del derecho y de los problemas institucionales en el desarrollo del cristianismo, unidos al de la verdad y con la misma importancia. P.Eyt, “Para una evolución de las relaciones fe y razón”, *La Croix* (9.12.99). La respuesta de Ratzinger a Eyt: “Fe, razón e instituciones de la Iglesia”, *30 Días* 18-2 (2000) 33-35, donde afirma que la institución es la “encarnación” en el mundo de la fe cristiana desde el origen y, por ende, “parte esencial de la fe”, pero sólo puede vivir si está sostenida por una identidad firme de la verdad de la fe que le da valor y vida y sin la cual la institución se convierte y se vive como opresiva o represiva.

4 Sobre la relación entre los Padres y la filosofía de su época cf. H.A. Wolfson, *La filosofía dei Padri della Chiesa I. Spirito, Trinità, Incarnazione* (Brescia 1978); la reciente obra de C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Brescia 2004).

diferencia de la de Sócrates, tranquila y en compañía de sus amigos, es la de un Dios (Rousseau). El Idealismo alemán presenta a Cristo como el concepto, la Palabra eterna en la que todo tiene su consistencia (Fichte), la plenitud de la historia verdadera como el “quo nihil maius fieri potest”, en tanto que la historia interior se manifiesta en la historia de los acontecimientos externos (Schelling)<sup>5</sup>, la culminación de la esencia suprema de Dios en el proceso dialéctico de la realidad (Hegel). En este último autor encontramos una de las reflexiones filosóficas más hondas acerca de la encarnación de Dios en Cristo<sup>6</sup>.

Filósofos actuales han retomado el tema, como M. Henry, que propone una filosofía del Cristianismo<sup>7</sup>. Para él éste es la proclamación de la Verdad Absoluta, que es la verdad de Dios mismo, anterior a su manifestación en el lenguaje y en la historia. Una de las afirmaciones centrales del Cristianismo es que la Verdad sólo puede ser testimoniada por ella misma. Sólo ella puede atestiguar a sí misma, revelarse a sí misma, desde ella misma y por ella misma. Esta Verdad es Dios que se revela a sí mismo por Cristo como es Dios. Por eso “la verdad de los hechos no es reducible a la verdad de los textos; la verdad de la historia no es deducible de la verdad de la naturaleza, ni la verdad de la persona deducible de la sola naturaleza e historia, ni la verdad de Dios es deducible de la verdad del hombre”. El misterio de la encarnación del Verbo, universal y único salvíficamente, es la “opción por la Verdad absoluta y la Vida en su fuente”.<sup>8</sup>

5 Sobre el tema en Schelling, especialmente en su “última filosofía”, cf. W. Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling* (Milano 1986). A este propósito cf. el artículo de S. P. Bonanni, “Quo nihil maius fieri potest, ovvero il tempo superato. Percorsi schellinghiani e riflessione cristologica in Walter Kasper”, *Lateranum* 65-2 (1999) 223-270.

6 Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel* (Barcelona 1974). Al principio de la obra se repasa más exhaustivamente la presencia de Cristo en la filosofía moderna.

7 Cf. M. Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996 = *Yo soy la Verdad* (Salamanca 2001); Id., *Incarnation. Una philosophie de la chair* (Paris 2000) = *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca 2001); Id., *Paroles du Christ* (2002) = *Palabras de Cristo* (Salamanca 2004); Id., “Encarnación”, *Communio* 24-3 (2002) 225-237.

8 O. González de Cardedal, *La Entraña del cristianismo* (Salamanca 1997) 262-263. 390-393; Id., *Cristología* (Madrid 2001); Id., *Fundamentos de cristología I. El camino* (Madrid, BAC 2005). También cf. A. Amato, “Encarnación de Cristo. Reflexiones dogmáticas”, *Encarnación redentora. 33 Semana de Estudios Trinitarios* (Salamanca 1999) 100-102; S. T. Davis-D. Kendall-G. O'Collins, *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002-2004).

X. Tilliette propone en sus diferentes obras una “cristología filosófica”<sup>9</sup>, distinta de la cristología dogmática e histórico-exegética que, reasumiendo toda la tradición del pensamiento filosófico acerca de Cristo, se ocupe del problema central del paso de la realidad histórica de Cristo (hecho-figura en su concreción) a la “Idea Christi” (universal-eterno). Esta filosofía tiene sus lugares propios (prólogo de Jn, himno de Flp 2...), sus fórmulas clásicas (“Primogénito de la creación”, “Hijo del hombre”, “Verbum Caro”, “exinanivit semetipsum”...), sus temas (Imagen, Sofía, Devenir, Reino, Viernes Santo especulativo...), pero también sus peligros. No obstante ha de vérselas con la “facticidad de la encarnación”.

## I

Tras esta introducción panorámica, nos inspiramos y prolongamos la reflexión que M. Álvarez<sup>10</sup> presenta, a partir de la filosofía, sobre la encarnación de Cristo como exigencia de verdad, entendida ésta como “desocultamiento”. El problema de la verdad es central en el diálogo interreligioso actual e irrenunciable para el Cristianismo<sup>11</sup>. Para éste la verdad, conexas inseparablemente con la

9 Cf. X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos para una cristología filosófica* (Bilbao 1995); Id., *La christologie idéaliste* (Paris 1986); Id., *La Semaine Sainte des philosophes* (Paris 1992); Id., *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divine Témoin* (Namur 1993).

10 Actual catedrático de Metafísica en la Universidad de Salamanca, es uno de los especialistas reconocidos internacionalmente en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Hegel y Heidegger. Para esta exposición nos basamos en su trabajo “Cristo como exigencia de verdad”, *Encarnación redentora. Semana de Estudios Trinitarios XXXIII* (Salamanca 1999) 137-144 cuyas páginas citamos en el texto principal, profundamente ampliado y repensado en su reciente libro: *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004) 495-525. Entre sus obras, destacan: *Die verborgene Gegenwart des Undendlichen bei Nikolaus von Kues* (München 1968); también sobre N. de Cusa, su artículo “Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa”, *La Ciudad de Dios* 212-2 (1999)229-340; *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978); *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad* (Madrid 2003).

11 Este tema cobra especial importancia en el contexto actual del pluralismo religioso. Una panorámica global sobre el tema y sus dimensiones: Comisión Teológica Internacional, *El Cristianismo y las religiones (1996)*, en: *Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo (Madrid 2000) 557-604; Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, *La actitud de la Iglesia ante los adeptos de las demás religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión* (Ciudad del Vaticano 1984); Id., *Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del evangelio de Jesucristo* (Ciudad del Vati-

salvación (cf. 1 Tim 2,4-5; Jn 17,3), es el mismo Cristo (Jn 14,6), en el que Dios nos habla como su Palabra definitiva, encarnada en nuestra historia<sup>12</sup>. Cristo aparece así como “exigencia de verdad”.

Si la filosofía es la “búsqueda de la verdad” y el cristianismo se presenta como religión de la verdad, desde la filosofía es pensable el Cristianismo y el núcleo de éste (la cristología). Será también posible una filosofía de impronta cristiana que, respetando los límites precisos entre la fe y la racionalidad, permita a la razón abrirse a la novedad que la revelación le aporta<sup>13</sup>. De ahí que nuestro autor se

---

cano 1991); Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris missio* (7.12.1990); Congregación para la Doctrina de la fe, *Declaración Dominus Jesus* (6.8.2000); J. Ratzinger, “Situación actual de la fe y la teología”, *Ecclesia* 2828-2829 (1997) 214-216.254-257; G.L. Müller, “Confesar a Jesucristo como único mediador de la salvación”, *Communio* 19-2 (1997) 93-197; L.F. Ladaria, “El cristianismo y las religiones. Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional”, *Seminarium* 38 (1998) 861-883; J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1991); Id., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris 1997)= *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander 2000). Cfr. las Declaraciones posteriores sobre J. Dupuis, en: C. para la Doctrina de la fe: *Declaración ‘Dominus Jesus’. Documentos, comentarios, estudios* (Madrid 2002). Monográficos sobre el tema en *Communio* 18-2 (1996) [*Salvación y religiones*]; *Communio* 21 (1999) 109-133. 211-235 [*Cristianismo y las demás religiones*].

12 “Que te conozcan a Ti, único Dios verdadero y al que Tú enviaste, Jesucristo” (Jn 17,3). El tema de la Verdad es inseparable de la salvación: “Veritatis cognitio dependet tota hominis salus, quae in Deo est” (Sth 1, q.1 a.1 resp.); “La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite la Revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de dicha revelación” (DV 2); “Sólo en la Verdad (que es Cristo) puede encontrar (el hombre) la salvación” (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 84) frente a todo relativismo doctrinal, ético o religioso. Porque la verdad no es una cuestión dominada por el hombre sino que nos antecede, nos funda, es soberana y nos salva. Y esto, más que una forma de dogmatismo o imposición, es la expresión más radical de libertad para los hombres más pobres e indefensos. La Verdad es la soberana de la historia y no es identificable con el dictado del poder, la ley positiva, el consenso de mayorías o la percepción subjetiva del individuo. La historia del cristianismo “debe ser propiamente llamada la historia de la verdad” (Pascal, *Pensées*, 851 ed. Brunschvicg). Renunciar a la cuestión de la verdad en el Cristianismo, que se entiende como “religio vera”, es renunciar al mandato misionero del Señor. Anunciamos lo que hemos recibido como verdad para nuestra salvación. Si bien misión y diálogo interreligioso han de compenetrarse mutuamente. Cf. J. Ratzinger, “Cristo, la fe y el reto de las culturas”, *Communio* 18-2 (1996)167: “La pobreza real del hombre consiste en la oscuridad respecto a la verdad”.

13 La relación religión-filosofía es fundamental ya que ambas buscan un sentido último a la existencia humana. Además es un hecho que las grandes metafísicas de la historia han nacido en el seno de tradiciones religiosas. Ahora bien, cada una tiene su justa autonomía: ni la religión puede reducirse a filosofía, pues se empobrece y unilateraliza. Ni puede prescindir de ella, pues pierde solidez. Tampoco la filosofía puede renunciar al esfuerzo de precisión conceptual crítica

proponga pensar filosóficamente el Cristianismo, reasumiendo las grandes aportaciones y luces del pensar filosófico sobre Cristo a lo largo de la historia del pensamiento, especialmente de los autores modernos que hemos citado. Pensar filosóficamente a Cristo y al Cristianismo supone no tanto justificarlo cuanto entenderlo profundizando en su esencia y en qué medida “sintoniza” con el pensamiento. En definitiva, es “dar razón” del acontecimiento fundamental, que es Cristo, y de cómo se ha ido pensando y configurando a lo largo de la historia. Lo cual exige no tanto una razón abstracta sino narrativa e histórica (cf. p. 138), una filosofía que no es sólo conocer académico y frío, teórico y conceptual sino también un “amor a la sabiduría”, un saber para vivir, como lo fue desde antiguo.

La afirmación central del Cristianismo (la encarnación de Dios en Cristo) nos enfrenta a la cuestión de la verdad. Decir, con las afirmaciones cristianas, que Jesús es el Hijo de Dios y es veraz, que es la encarnación de Dios compartiendo con nosotros naturaleza humana y nosotros con Él naturaleza divina, supone que “el con-

---

pero sin reducirse a ciencia racional-empírica porque olvidaría dar una interpretación última de lo real. Cf. J.Gómez Caffarena, *La audacia de creer. Curso universitario de teología* (Madrid 1969) 34-46. El cristianismo no separa religión-culto y racionalidad filosófica sino que los considera unidos. El cristianismo “venera a ese Ser que es fundamento de todo lo que existe, el “Dios verdadero”. *En el cristianismo la racionalidad se vuelve religión y deja de ser su adversario*, fue y es la victoria de la inteligencia y de la verdad sobre el mundo politeísta de las religiones paganas. Cf. J. Ratzinger, *Wahrheit des Christentums?*, en: A. Raffelt-B. Nichtweiss (Hg.) *Weg und Weite. FS K. Lehmann* (Freiburg 2001) 631-642. A su vez, la teología –como inteligencia de la Revelación de Dios en la historia– ha de estar en relación con la filosofía. No se trata de que la teología use determinados conceptos o esquemas filosóficos a su servicio (filosofía “ancilla theologiae” en sentido negativo) ni que, por el contrario, la teología esté determinada por un pensamiento filosófico (teología como “ancilla philosophiae” o racionalismo teológico). Respetando sus métodos respectivos ha de establecerse entre ellas lo que Juan Pablo II ha denominado “relación de circularidad” y fecundación mutua (cf. FR 73). La teología, partiendo de la Palabra revelada, debe *pensar desde dentro* la congruencia racional y credibilidad del Misterio que nos supera, de lo contrario caería en el fideísmo. La razonabilidad es intrínseca al Misterio, no añadida. Por eso, conviene pensar desde dentro del teologizar. Sólo así se puede *dar razón* de la *Revelación* y la *esperanza* (cf. 1 Pe 3,15). Cf. R. Fisichella, “Oportet philosophari in theologia. Delineazione di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofia I-III”, *Gregorianum* 76 (1995) 221-262.503-534.701-728. El autor comienza con la conocida sentencia de H.U. von Balthasar “Ohne Philosophie, keine Theologie”; *Fides et ratio. Testo e commento teologico-pastorale* (Cinisello Balsamo 1999); J.E. Borges de Pinho (ed.), *Fé e razão: caminhos de diálogo* (Lisboa 2000) 173-188 sobre la relación de “circularidad” teología-filosofía; S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. “Dar razón de la esperanza”* (Salamanca 2001), 62-73.93-238.

cepto de verdad lleva en sí el hecho fundamental del Cristianismo y su despliegue" (p. 140).<sup>14</sup>

Sin embargo, parece que este planteamiento va a contraccorriente de lo que hoy se ofrece en el campo de la filosofía, en un período de cierto escepticismo ante lo Trascendente y ante Dios, parejo a un relativismo a nivel filosófico, cultural, moral y religioso, y a un reduccionismo de la verdad a la praxis, de las cosas y las personas a su utilidad o funcionalidad. Quizá esto sea debido a un desgaste o agotamiento del lenguaje sobre Dios o bien a un empirismo reductivista, para el que el conocimiento no alcanza contenido alguno más allá de los límites de la experiencia posible o de la palabra pronunciable, de lo verificable, contable, mensurable (cientifismo; pragmatismo). La actual postmodernidad (Lipovetsky, Baudrillard, Vattimo, Lyotard...) anuncia un desencantamiento de la razón clásica, un entierro de las utopías, metarrelatos y cosmovisiones, un fin de la historia en pro del fragmento, el presentismo, el esteticismo, la inmanencia de la vida, los valores blandos. Asistimos, en ciertas corrientes de pensamiento que influyen en la vida de muchos de nuestros contemporáneos, a una verdadera crisis del sentido, del ser, de la verdad, del fundamento, de la fe, que conduce en ocasiones al escepticismo o al nihilismo<sup>15</sup>.

14 "La religión, si es auténtica, tiene que ver con la verdad y razón de ser de la propia vida, en el sentido además de tener que redimirse uno permanentemente de lo que es y de lo que ha sido para poder aspirar a ser lo que está llamado a ser. Con la religión se toca, pues, el núcleo esencial de la existencia". M. Álvarez Gómez, "Hacia los fundamentos de la paz perpetua", 340.

15 J. Conill describe así el crepúsculo de la metafísica, que ha problematizado a su vez la raíz filosófica del cristianismo: "Vivimos en una época de evasión, distracción, superficialidad, desencanto, apatía y pasividad. Este entorno crea un desánimo subjetivo, un desfondamiento interior que reseca la vida y acaba por trivializarla reduciendo todas las dimensiones profundas de la realidad a mera funcionalidad. Lo que mueve es el éxito más inmediato posible, la eficacia, el bienestar, el pasarlo bien, la satisfacción inmediata del tener, acaparar, poseer, dominar. Poco importa el ser, la realidad, la verdad... No vale la pena gastar el tiempo en la reflexión esforzada que indaga, críticamente y constructivamente, los fundamentos de la realidad, del saber, de la vida y del hombre, de su razón y de su destino... Haría falta saber qué nos pasa en lo profundo de nuestro ser". J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona 1988) 11-12. "Cada vez se mira más, pero se ve y se piensa menos". M. Álvarez, "Hacia los fundamentos de una paz perpetua", 339. Cf. J. Colomer, "Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa", *Sal Terrae* 5 (1991) 413-420; A.A.V.V., "La postmodernidad", *Communio* 2 (1990); J.L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995); J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1988); J.M. Rovira Belloso, *Fe y cultura de nuestro tiempo* (Santander 1989); A. Gesché, *Dios para pensar* III (Salamanca 1997); M. Cabada,

Sin embargo –afirma M. Álvarez– además del intelecto, que se ocupa de los contenidos concretos y limitados, existe el pensamiento, abierto a la realidad autónoma y absoluta que va más allá de la mera utilidad o verificabilidad. El escepticismo en el ámbito del pensamiento lleva a una razón sedienta e insatisfecha que no puede dar razones ni de sí misma ni del mundo<sup>16</sup>. Ciertamente es más fácil dar de comer al hombre que responder a las preguntas que se hace después de haber comido (Dostoievsky), porque tiene una “íntima sed de razón de ser”, de pregunta por el sentido, de por qué hay algo más bien que nada (Leibniz). Juan Pablo II lo ha recordado en *Fides et Ratio*: “El hombre nunca podría fundar la propia vida en la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia”. El hombre es “el que busca la verdad” y “se sigue preguntando por el sentido de la vida, por su destino y por la muerte”<sup>17</sup>. De ahí que la pregunta por el sentido esté, aunque implícita, en la realización del hombre, y constituya la razón última de la filosofía más allá de la “dimensión utilidad”. Esto puede considerarse como “náusea”, condenación o intento fallido (existencialismo), pero también como gracia, exigencia y abertura constante de nuestra finitud.<sup>18</sup>

En este horizonte se quiere pensar el hecho de la encarnación. Ahora bien –advierde M. Álvarez– no se trata de acomodarle a un concepto de verdad previo (diferentes teorías actuales y clásicas sobre la verdad)<sup>19</sup>, que nosotros apliquemos apriorísticamente o

---

*El Dios que da que pensar* (Madrid 1999); K. Lehmann, *Es ist Zeit an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren* (Freiburg i. Breisgau 2000); O. González de Cardedal, *Dios* (Salamanca 2004). Sobre el trasfondo filosófico y cultural de FR: cf. L. Rodríguez Duplá, “El contexto filosófico y cultural de la Declaración Dominus Iesus”, *Salmanticensis* 48 (2001) 469-486.

<sup>16</sup> “El escepticismo no une. Y el mero pragmatismo no une... La renuncia a la verdad y a la convicción no eleva al hombre sino que lo entrega al cálculo de lo útil, lo despoja de su grandeza”. J. Ratzinger, “El diálogo de las religiones y la religión judeocristiana”, *Communio* 21-3 (1999) 209.

<sup>17</sup> FR 28.26. Cf. GS 10: preguntas fundamentales que le son esenciales al hombre.

<sup>18</sup> Cf. J. Gómez Caffarena, o.c., 33-38; W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1994) 169. A. Ortiz Osés, *Metafísica del sentido* (Bilbao 1994).

<sup>19</sup> En este sentido no se parte de las diferentes teorías de la verdad que presuponen todas ellas que hay algo y luego se preguntan por la adecuación de nuestro intelecto a ese algo (“adecuatio intellectus ad rem”). En otros planteamientos la verdad objetiva se abandona y sólo se busca la certeza subjetiva de nuestras afirmaciones (cartesianismo), la coherencia de los diferentes enunciados (filosofía del lenguaje), el consenso entre los interlocutores o la utilidad práctica... El concepto actual de verdad viene a reactualizar ciertas tesis del neoplatonismo según el cual la verdad está oculta y todas las opiniones son cami-



desde el cual interpretemos a Cristo, sino que el concepto de verdad se despliega y modifica esencialmente iluminado desde dentro por este hecho: Jesucristo (cf. p. 140). No es que la filosofía sienta en su tribunal a este hecho, lo examine e intente comprender desde sus propias leyes sino que este hecho proyecta una nueva luz para la misma filosofía modificándola desde dentro<sup>20</sup>. Este acontecimiento, que hemos conocido en la historia por la revelación, genera un concepto de verdad que "no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la razón. Por el contrario, ésta se presenta con la característica de la gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor". Por eso, la encarnación supone un reto para el pensar filosófico, ya que lo dilata e impulsa a seguir avanzando, "a no pararse nunca"<sup>21</sup>.

Ahora bien, que el cristianismo sea la "religio vera", porque posee la "verdad absoluta" revelada por Dios en la encarnación de Cristo, no significa que se encierre en sí mismo sino todo lo contrario, necesita profundizar cada vez más en esa verdad inagotable que no puede asimilar en plenitud<sup>22</sup>. De ahí la importancia del diálogo intercultural e interreligioso y la llamada de otras religiones que también poseen elementos de verdad y bien (mezclados a veces con elementos de error: LG 16) y que nos ayudan a profundizar en aspectos de esta única verdad. Todos somos peregrinos y discípulos de la verdad, pero con la certeza, fundada en la fe, de que ésta ha salido a nuestro encuentro definitivamente en Jesucristo.

---

nos posibles, igualmente válidos para acercarnos al Misterio inaccesible e inenarrable, pues "uno itinere non potest inveniri ad tam grande secretum". Cf. J. Ratzinger, "Cristo, la fe y el reto de las culturas", 165. Se trata aquí, según M. Álvarez, de algo previo: cuál es el significado del ser, la correspondencia con su propia esencia, cómo lo esencial se desvela aquí (ser, esencia y sentido).

20 En este sentido comenta K. Rahner: "Sólo después de haber hecho inventario de la vida de Jesús se puede elaborar una filosofía de Cristo o una cristología trascendental". "Problemática actual de la cristología", *Escritos de teología I* (Madrid 1961) 169-222.

21 *FR* 15.14.

22 Este aspecto está unido inseparablemente al concepto mismo de Revelación y a su sentido como Revelación plena y concluida en Cristo. Ésta no tiene un sentido negativo o delimitativo sino positivo y afirmativo. La plenitud de la Revelación de Dios en Cristo quiere decir que Dios nos lo ha dicho todo de forma definitiva en su Verbo, que Dios "está ahí". Toda evolución justa del dogma será profundización con el auxilio del Espíritu en lo que "está ahí" dado definitivamente. Está concluida porque está definitivamente abierta al misterio de Dios que en Cristo se nos comunica, es un "sí" que no excluye sino que incluye y lleva a su plenitud toda palabra sobre Dios a lo largo de la historia. Cf. K. Rahner, "Evolución del dogma", *Escritos de Teología I*, 60-61.

Álvarez distingue entre el hecho de la encarnación con su significado fundamental (dado por revelación) y el concepto de verdad que da razón de este hecho; entre lo fáctico de la encarnación y su sentido para la vida humana. Pasamos a desglosarlo.

## II

En un intento de síntesis del planteamiento de M. Álvarez podríamos decir que la encarnación de Dios, como devenir Dios hombre en el hombre Jesús de Nazaret, es un **acontecimiento** en el que culmina el ser mismo de Dios, que es constitutivamente comunicación (amor) y se “des-oculta” lo humano esencial (plenitud del hombre), en tanto que “lo más alto se funde con lo más bajo, lo más fuerte con lo más débil, lo más profundo y originario con lo que en apariencia es accidental o meramente contingente” (141). Se ilumina así un nuevo concepto de verdad no ontológico sino más bien “dinámico” que “des-vela” (ἀλήθεια) al ser en el acontecer.

De este modo, la encarnación se convierte en “una palanca que remueve el concepto mismo de Dios del lugar en el que la reflexión filosófica y la historia anterior de las religiones lo habían colocado. La trascendencia de Dios queda redefinida a la luz de la encarnación, y la concepción monoteísta a la luz de la comprensión trinitaria”.<sup>23</sup>

## III

¿Qué **presupuestos filosóficos hay de fondo** para esta comprensión, acerca del ser, del hombre y de Dios mismo? Éstos no exigen necesariamente la encarnación, pues ella es fruto de la libertad y gratuidad divinas, pero sí la hacen coherente y comprensible. A la vez que supone una metafísica, la encarnación genera una nueva metafísica, ya que hay posibilidades que se reconocen como tales para nuestra conciencia finita sólo después de haberse realizado. La parte se reconoce como tal al integrarse en el todo y sólo cuando uno llega a la cumbre de la montaña puede percatarse del sentido de cada uno de los hitos que conducían a ella.

23 O. González de Cardedal, “Jesús, Hijo de Dios”, *Iglesia viva* 105-106 (1993) 348.

La encarnación presupone una **concepción del ser** no tanto estático sino dinámico, no aislado sino relacional, no acabado sino que “se hace” y perfecciona en su hacerse “aquí y ahora”, no tanto “ὑποπείμενον” cuanto “φαίνόμενον” no cerrado o agotable en su aparecer sino medio de acceso al ser verdadero, que siempre será asombro y milagro radical<sup>24</sup>. Aparece aquí una concepción que podríamos llamar “evolutiva” del mundo en tanto que un “moverse-hacia”, abierto a la novedad<sup>25</sup>. M. Álvarez habla de la “espontaneidad del ser mismo”, de la potencia del ser, dentro de un orden en el que:

- a) cada cosa *encuentra su acomodo* (tiene sentido y orden; cosmos y no caos; confianza en el ser frente al miedo al abismo);
- b) *exhibe su ser abierto* a las otras cosas (apertura y relatividad); se pasa así del ser como esencia al ser como relación, siendo cada cosa distinta y única pero religada indisolublemente a las otras;<sup>26</sup>
- c) *se manifiesta “dando de sí” hasta el límite* de sus posibilidades (despliegue y dinamicidad); el ser se manifiesta dándose.

Aparece una metafísica en la que el ser se automanifiesta dándose y revelándose, no sólo como verdad sino también como bondad y belleza (trascendentales del ser). Balthasar lo sintentizó admirablemente: “Un ser *aparece*, tiene una epifanía; en esto él es *bello* y nos maravilla. Al aparecer *se da*, se entrega a nosotros: es *bueno*. Y al entregarse, *habla de sí* mismo, se descubre: él es la *verdad*”<sup>27</sup>. Frente a la tendencia reductivista del positivismo dominante, que funcionaliza lo material y se agota en la observación empírica y el análisis cuantitativo de la ciencia y la tecnología, Balthasar reclama

24 Este “asombro” (Verwunderung), y no mera admiración, ante “el milagro radical del ser” ha sido destacado por H.U. von Balthasar como tema fundamental de una metafísica de la “gloria”, la cual no se reduce a la belleza intramundana. El asombro acerca del ser no sólo es para él el punto de partida del pensamiento sino que “el ser como tal y por sí mismo” es hasta el final “asombro”. Cf. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica V. Metafísica. Edad moderna* (Madrid 1988) 564ss.

25 Cf. L. Galleni, “Teilhard de Chardin: el mensaje”, *Concilium* 284 (2000) 137-148.

26 “Cada cosa creada es una manifestación de sí misma, la representación de sus propias profundidades, la superficie de su propio fondo, la palabra de su núcleo esencial”, en un movimiento desde su interior al exterior. Cf. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica I. La percepción de la forma*, 610.

27 H.U. von Balthasar, *Zu seinem Werk* (Freiburg i.B. 2000)= *My work in retrospect* (San Francisco 1993) 116. Cit. por S. Cadecott, “Una ciencia de lo real: la renovación de la cosmología cristiana”, *Communio*, 21-3 (1999) 83.

la contemplación, la superación de la ceguera acerca del ser, la vuelta a la interioridad y profundidad metafísica de las cosas en una “metafísica del don”, en el que la identidad de cada cosa es su relación a las otras y en la que el donante se dona en lo dado.

Este orden del ser –considera Álvarez– tiene una “necesidad” que no se opone a la libertad, no es coactiva o impositiva, sino fundamento y posibilitadora de la libertad: “en este sentido, la necesidad no sólo no se opone a la libertad, sino que más allá de ser simplemente compatible con ella, es su raíz en cuanto expresión de la espontaneidad del ser mismo” (p. 138). La libertad se entiende aquí no tanto en sentido negativo (“libertad de”; delimitativa) sino positivo (“libertad para”) como “plenitud del ser”, en el que no cabe la indeterminación, la indiferencia, la arbitrariedad o la coacción, pero sí la espontaneidad, la novedad, la apertura en un continuo despliegue que preexiste en la entraña de lo real<sup>28</sup>.

El hecho de la encarnación presupone también una **concepción de Dios**. La perspectiva tradicional ha considerado a Dios como el eterno, perfecto y absoluto en sí mismo al que la encarnación no añade ni quita nada. Así lo han expresado los clásicos “atributos de Dios”, especialmente en la escolástica (unidad, eternidad, inaccesibilidad, inmutabilidad, impasibilidad, perfección, inmensidad...). Este Dios perfecto remediaría la imperfección de la naturaleza empecatada del hombre. De ahí la conveniencia de la encarnación<sup>29</sup>. Dicha concepción de Dios, derivada de las diferentes vías para mos-

28 De esta forma se manifiesta una cierta circularidad entre metafísica e historia: “Todo lo que preexiste en la entraña de la realidad primigenia está abierto a un despliegue, cuyos contenidos y exigencias no conocemos, pero que consideramos el futuro o porvenir necesario de nuestro presente, sin el cual éste sería un límite de muerte en lugar de ser un trampolín hacia lo ilimitado, que en cuanto tal, aunque sea como exceso y gracia, nos pertenece”. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 373.

29 Cf. Tomás de Aquino, *Sth 3*, q.1 a.1 y 3. Entre las objeciones que cita a la conveniencia de la encarnación señala: la bondad esencial de Dios que desde la eternidad es sin la carne; la infinita distancia entre Dios (simplicísimo) y la carne humana (compuesta); la distancia entre el cuerpo (relación a la maldad) y el espíritu supremo (relación a la bondad); porque lo máximo y providente no se puede contener en lo mínimo y necesitado de cuidado. Contra estas objeciones el Aquinate defiende la conveniencia de la encarnación para la reparación del género humano, en tanto que si la naturaleza de Dios es la bondad, pertenece a la esencia de la misma el comunicarse a otros y, en Dios, puede comunicarse de manera suprema a sus criaturas sin perder su perfección: “Natura Dei est bonitas... Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet... Unde *ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet*” (3 q.1 a.1 resp.).

trar su existencia<sup>30</sup>, corría el riesgo de aislarle en el cielo, en su perfecta soledad divina, en la abstracción de un Ser cuya esencia era existir. El deísmo y teísmo de la Ilustración han extremado la imagen racional de este Dios (que no es el Dios cristiano), desinteresado de los hombres y del mundo, creador pero no providente, fundamento de todo pero sin rostro personal, principio absoluto pero no Padre. El teísmo abstracto de la era moderna contrapuso a Dios y al hombre. Dios era el único y perfecto, soberano y juez que sometía a los hombres y al mundo en distancia infinita, un Ente por encima de los otros entes. Afirmar a Dios suponía negar al hombre y al mundo. Afirmar al hombre y al mundo conllevaba la negación de Dios. Este camino condujo en último término a una “transmutación del teísmo en a-teísmo”.<sup>31</sup>

El Dios cristiano no se opone al Dios pensado por la filosofía, pero no es abstracción fría sino rostro personal, además de Ser absoluto. El Dios que fundamenta la “naturaleza” –pues no se identifica con ella– es más que ella y antes que ella (metafísica-racionalidad). Pero, a la vez, este Dios sobrenatural creador se ha dirigido a los hombres saliendo a su encuentro en el tiempo hasta unirse a ellos por su encarnación (historia). Desde entonces Dios, metafísica-naturaleza e historia son inseparables. “El Dios pensado se ha dejado encontrar como Dios vivo”<sup>32</sup>. Así nos lo han mostrado desde antiguo los Padres de la Iglesia, en reasunción creativa de categorías e ideas filosóficas a la luz de la novedad del Evangelio y en el marco de una historia que es historia de salvación.

La encarnación afirma la realidad –no mítica o metafórica<sup>33</sup>– de un acontecimiento que es divino pero en el tiempo y en la historia,

30 Dios como el Ser más perfecto en el que yo puedo pensar cuya existencia pertenece a su perfección absoluta (argumento ontológico de S. Anselmo); el Ser inteligencia suprema que ha ordenado el mundo según un fin (argumento teleológico); el Ser causa incausada, origen supremo de todo; Ser inmóvil; Ser necesario. Cf. H. Verweyen, “Dios. II: Pruebas de la existencia de Dios”, R. Latourelle- R. Fisichella-S. Pié-Ninot, *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992) 332-338.

31 Cf. W.Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1994) 335ss.

32 “Aquí se manifiesta algo estupefaciente: los dos principios fundamentales del cristianismo aparentemente en contraposición, su vínculo con la metafísica y su vínculo con la historia, se condicionan y se relacionan entre sí; constituyen juntos la apología del cristianismo como «religio vera»”. J. Ratzinger, “Cristianismo. La victoria de la inteligencia”, 39-40. Cf. X.Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid 1951).

33 En oposición a las tesis de la teología pluralista de las religiones, representada, entre otros por J. Hick, *The Myth of God incarnate* (London 1977); *The Metaphor of God incarnate* (London 1993). Éstas aportan una solución deficiente pues no afronta el problema verdaderamente metafísico y difícil de la encarna-

fuera de la realidad de Dios-en-sí. Frente a la concepción de Dios como el Ser de Parménides, el Ser Ideal de Platón del que el mundo visible es mera copia, el Ser divino motor inmóvil, Pensar que se piensa a sí mismo de Aristóteles, el Uno que se basta consigo mismo, la encarnación expresa que el Dios perfecto e inmutable, de forma libre y no obligada, decide devenir hombre, nacer de mujer, ser en el tiempo con nombre, rostro humano, tierra concreta, historia propia y cultura determinada, trabajar con manos de hombre, pensar con inteligencia humana, obrar con voluntad humana y amar con corazón humano (cf. GS 22). De modo que en este hombre concreto, en “la humildad de su humanidad”, se expresa y culmina el ser mismo de Dios, “la altura de su divinidad”, sin aminorar su perfección absoluta.<sup>34</sup>

Así pues, Dios se concibe –en consonancia con lo dicho acerca del ser– no sólo como un ser perfecto que, bastándose a sí mismo, decide gratuita y libremente comunicarse a los hombres, sino como “un ser que es constitutivamente esa comunicación” (*don*). Ahora bien, esta comunicación no es sólo de igual a igual, entre seres que comparten la misma naturaleza sino que se hace *última y definitivamente real al comunicarse* “no en lo infinito sino en lo que es infinitamente más pobre, desvalido y necesitado”, por la encarnación (p. 141). De ahí que el culmen de la perfección de Dios no sea sólo su distancia y plenitud absolutas, sino su cercanía y la posibilidad de comunicarse a lo infinitamente distinto de Él. La encarnación –señala Rahner– nos dice que la inmutabilidad no es lo único que caracteriza a Dios, si bien sólo por esa inmutabilidad, consistencia plena de ser y potencia de vida indestructible, puede compartir plenamente, sin desistir ni diluirse, la peripecia del ente contingente, de la vida finita, de la historia mutable:

“Él, en y a pesar de su inmutabilidad, puede verdaderamente devenir algo, Él mismo, Él en el tiempo. Y esta posibilidad no tiene por qué ser concebida como el signo de su indigencia, sino como el culmen de

---

ción real de lo divino en lo humano, lo eterno en el tiempo, en aras de un pacifismo y de un consenso que relativizan la verdad misma.

34 Así lo expresa un hermoso texto de S. León Magno dirigido al obispo Flaviano de Constantinopla, en la carta “Lectis dilectionis tuae”: “Ingreditur ergo haec mundi infirma Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine: quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse coepit ex tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere... Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo divinitatis”. DH 294.

su perfección, que sería menor si Él, además de su infinitud, no pudiera ser menos de lo que Él permanentemente es<sup>35</sup>.

De esta forma, "la encarnación no es algo que acontece porque Dios lo ha querido pudiendo no haberlo querido, sino que es un *acontecimiento en el que culmina el ser mismo de Dios*" –concluye Álvarez (p. 141). Se trata aquí –creemos entender– de la necesidad anteriormente referida en el orden del ser, no de una necesidad "fática" como orden extrínseco a Dios y al que ha de someterse (mitología griega: ἀνάγκη), o contraria y delimitadora de la libertad del sujeto para realizarse a sí mismo (pensamiento moderno; subjetivismo), o momento intrínseco del ser divino para "llegar a ser" Él plenamente, integrando en síntesis dialéctica lo negativo-extrínseco a Él (hegelianismo). Esta necesidad en Dios, por el contrario, es "conformidad con su ser"<sup>36</sup> y, por tanto, raíz de su libertad. Dios es "libre interna y esencialmente en sí mismo y no sólo respecto del mundo y del hombre". Su ser es espontáneo "dar-de-sí" absolutamente y, por tanto, libre y gratuitamente. Y en la encarnación el "Dios absolutamente perfecto e inmutable decide, mediante una acción que es idéntica con su ser, coherente con su naturaleza y en este sentido, no menos libre y necesaria que Él mismo, devenir hombre" (p. 140) siendo Él mismo término de su acción y haciendo definitivamente real en la historia y en lo infinitamente distinto de Él (la criatura) la comunicación que Él es. En Él necesidad y libertad se refieren, si bien respecto a nosotros hemos de subrayar que la encarnación es un acontecimiento absolutamente libre de Dios y, por tanto, "no merecido" por nuestras obras "ni exigido" para redención de nuestros pecados. Es plena y gratuita gracia ("Gratia gratis data").<sup>37</sup>

35 K. Rahner, "Para una teología de la encarnación", *Escritos de Teología* 4 (Madrid 1961) 150. La encarnación del Verbo conduce a un repensamiento de los atributos clásicos aplicados a Dios, que no dejan de aplicársele pero habiendo sufrido una verdadera redefinición y transformación desde dentro. El evento Cristo es, de nuevo, quien purifica y eleva las categorías de una metafísica que, de lo contrario, agostaríala la profundidad del misterio. Sería interesante una amplia reflexión bíblica e histórica que mostrara las "paradojas" del misterio de Cristo: la kénosis del Altísimo, el nacimiento del Eterno, el crecimiento del Inmutable, la debilidad del Omnipotente, la ignorancia del Omnisciente, la pasión del Impasible, en definitiva, la humildad del Perfecto.

36 Su necesidad, más que ἀνάγκη, o "fatum" extrínseco e impuesto, se sitúa en el orden del dei/oportet histórico salvífico. Cf. Mt 16,21; Mc 8,31. Lc 9,22; 17,25; 24,7,26; Hch 17,3.

37 Repensamiento del problema sobre el perfeccionamiento de Dios que incluye desde siempre el devenir hombre en Cristo y lleva consigo el perfeccionamiento del propio hombre: cf. M. Álvarez, *Pensamiento del ser y espera de*

W. Kasper, profundizando en la filosofía del último Schelling y centrándose en la encarnación como evento en el que el Absoluto entra en la historia superando el tiempo con su eternidad, abriendo lo finito al Infinito de una vez para siempre, como acto de su libertad precisamente mayor cuando mayor es su capacidad de “autolimitación”, afirma:

“La libertad de Dios se muestra en la autolimitación (Selbstbeschränkung)... En la contradicción puede demostrar su soberanía. Dios es de tal manera infinito que es infinito también en lo finito, de tal manera libre que también y justamente en la obediencia es libre, de tal manera libre que justamente en su abajamiento manifiesta su señorío. La kénosis de la encarnación es, por tanto, la revelación del *mysterium de Dios*”<sup>38</sup>.

Este planteamiento aparece también en X. Zubiri<sup>39</sup>. Dios es el ser absolutamente absoluto cuya realidad consiste en “dar-de-sí” en cuanto amor efusivo, “ad intra” en las relaciones y procesiones trinitarias; “ad extra” en la creación (donación del ser) y plenamente en la encarnación (autodonación de sí en la persona, vida y obra de Jesús de Nazaret). El dinamismo del ser de Dios es el del Don y la Recepción del don en el Amor que se entrega y une, amor no indigente sino sobreabundante, “que es mientras se da a sí mismo”, “ser-con” (presencia y compañía personal) y “ser-para” (don)<sup>40</sup>, Ser como amor que “deja ser”, consiente y hace consistir a los otros entes<sup>41</sup>.

---

Dios, 495-526. 584ss. En perspectiva específicamente teológica un Documento de la Comisión Teológica Internacional, presentando una adecuada comprensión del “Grundaxiom” de Rahner, afirma: “Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que *la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios*, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejerce absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza”. CTI, *Teología, cristología, antropología* (1981), I C.2.2, CTI, *Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo (Madrid 2000) 250. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca 2002) 11-64, esp. 41-52.

38 W. Kasper, *L'assoluto nella storia*, 445. Cf. S.P. Bonanni, o.c. 245ss.

39 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid 1951); Id., *El hombre y Dios* (Madrid 1984); *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (Madrid 1997) 233-242, donde dedica un extenso capítulo al tema de la encarnación, desde su exposición en el NT, su precisión en la historia del dogma y un intento de conceptualización teológica del mismo.

40 “Y si Dios ha de seguir siendo Dios y no ha de depender del mundo o del hombre, debe ser un ser-con en sí mismo. Debe ser, en la unidad y simplicidad de su esencia, comunión-en-el-amor, amor no indigente, comunicativo de la superabundancia de su ser. ...Porque Dios, en su perfección y simplicidad, lo “es” todo y nada “tiene”, sólo puede darse a sí mismo. Sólo puede ser don puro y regalo puro de sí mismo. La unidad de Dios debe concebirse, pues, como *amor que es mien-*



Así la teología viene a ser “ontología”, “tratado del Ser (Dios) que se da”, y supone una “ontología”, que concibe al ser más allá de la substancia (Aristóteles-Escolástica) y más allá del sujeto (racionalismo, idealismo), como “ser que es don” (Sich-geben)<sup>42</sup>, que se da amorosamente hasta el límite de curar al otro ser herido, “ser como per-dón” (Ver-geben), porque sólo puede “perdonar” quien es capaz

---

*tras se da a sí mismo... una unidad que no excluye sino que incluye, un ser-con y ser-para vivo y amoroso*. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 348ss. También cf. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993).

41 “En su sentido ontológico, el amor es “dejar ser” (letting be)... no ya evidentemente en el sentido de mantenerse al margen de alguien o de algo, sino en el sentido positivo y activo de *hacer-capaz-de-ser* (enabling to be). Cuando hablamos de dejar ser, hay que tomar los términos de esta palabra compuesta en un sentido fuerte: *dejar* tiene el sentido de “conceder el poder de”; *ser* tiene el sentido de gozar del espacio más amplio, de ser más accesible al ser particular en cuestión... Dejar-ser significa ayudar a una persona en la plena realización de sus capacidades de ser. Y el mayor amor será costoso porque se cumplirá consumiendo cada uno su propio ser”. J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (London 1977) 348-349. La metafísica a la luz del ser y del amor en: H.U.von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica V*, 585-593.

42 Cf. P. Gilbert, “L’acte d’être: un don”, *Science et Esprit* 61 (1989) 265-286; C. Bruaire, *El ser y el espíritu* (Madrid 1999)=*L’être et l’esprit* (Paris 1983). Bruaire pretende restaurar la unidad olvidada entre el ser y espíritu en la metafísica. Ésta es ontología. El ser es don en tanto que espíritu y sobreabundancia originaria. Ser como esencia y dar como acto no se distinguen porque el ser espiritual es tal en el acto de darse. Bruaire realiza una “filosofía trinitaria” que recibe la provocación de la revelación cristiana una vez acontecida y la piensa con “toda la razón”, sin ser una “teología escondida”. La donación en Dios explica la donación en el hombre y no al contrario. El Dios trino es don a sí mismo en la absoluta gratuidad del Padre (Origen), el Hijo (Rendición del don al Padre) y el Espíritu (Confirmación de la rendición eterna y libre del Hijo al Padre). El espíritu humano es dado a sí mismo en la libertad de responder al mismo en la espera de una confirmación definitiva en la eternidad. La ontología fundamenta la “fuerza ontogénica del Amor absoluto. Si Dios es amor, entonces su ser ha de pensarse en términos de donación. El don es el ser que no es sino espíritu”. A. López Triana, “El ser y el espíritu’ o la ontología como donación (A propósito de la traducción de una obra de Claude Bruaire)”, *Revista española de teología* 61 (2001)149-171. Balthasar, partiendo de la experiencia fundante del niño en la sonrisa y abrazo materno en los que encuentra confianza y refugio para ser y rostro para llamar al “tú”, considera el amor “como camino de acceso a la realidad de Dios”(del tú humano al Tú divino), como lo único “digno de fe”. Cf. H.U. von Balthasar, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, *MystSal* II-1, 41-72; Id., *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004). En esta línea también H.de Lubac, *El misterio del sobrenatural* (Madrid 1991)92ss; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Brescia 11996)195-218, esp. lo referente al “principio de la sobreabundancia”. La teología de Rahner tiene como categoría clave la “auto-comunicación” de Dios (Selbst-mitteilung Gottes). Teología como “ontología” cf. O. González de Cardedal, *La entraña del Cristianismo*, 511-512.

de “dar” el ser<sup>43</sup>. Ser-don es ser-amor. “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16) y el amor el sentido de su ser personal en relación (Trinidad), la urdimbre de su Ser y del nuestro, en tanto que creados por el Amor como fuente (Padre), redimidos por el Amor hecho carne (Hijo) y ungidos por el Amor donado personalmente (Espíritu) para volver al Amor como meta. A la luz de esta revelación cabría hablar de una “ontología trinitaria”<sup>44</sup> fundante de todo lo real que, llevando la savia del amor, es “ontología del ágape”<sup>45</sup>.

La **concepción del hombre** es solidaria de la del ser y la de Dios. El hombre tiene un sentido y ocupa un lugar preeminente en el conjunto de la realidad, está abierto a los otros hombres, las cosas y al Infinito, se manifiesta también “dando-de-sí” hasta el límite de sus posibilidades. Lo humano esencial –dice M. Álvarez– no está ya dado sino *como posibilidad que se actualiza*, decanta y culmina en la concreción de su destino, forjado en la conciencia y en la libertad, como llamada del Ser-Dios (vocación) y respuesta del hombre a la misión por Él encomendada. Ortega consideraba que lo esencial en el hombre es “lo que aún-no-es”, a diferencia de la piedra cuya esencia es “lo que ya-es”. El hombre es “esencia abierta” al mañana (Zubiri), a un futuro que se va concretando en la realización del proyecto humano (J. Marías).

En su hondura el hombre es “inquietud esencial” y “apertura radical”, no está ya hecho desde el principio. Por eso está dado a sí mismo para hacerse, desplegando un horizonte en el que todo lo concreto se va integrando en un proyecto único, teniendo que optar entre las diferentes posibilidades que se le ofrecen. Su inquietud radical de “ser más” le empuja a salir de sí en el amor, dándose en generosidad a otro, don que no vacía sino que enriquece. Pero ese amor sólo puede evitar el egocentrismo, la búsqueda de sí en el otro y la amenaza de la finitud, cuando osa abrirse a un amor universal y absoluto que ha de ser interior a nosotros (para no despersonalizarnos: “interior íntimo meo”) y esencialmente superior a nosotros (para poder ser universal al mismo tiempo: “superior supremo meo”)<sup>46</sup>.

Este Amor originario se ha dado como carne nuestra y a la vez como don divino para todos en la encarnación. En esta línea, Rahner

43 V. Jankélévitch ha señalado esta novedad de la revelación bíblica: ya Aristóteles conoció el amor; sólo la Biblia conoció el perdón. Cf. *Le pardon* (Paris 1967) 167. R. Guardini resumió hermosamente lo que venimos diciendo: “Sólo puede perdonar aquel que es capaz de crear”. *El Señor* (Madrid 2002) 174.

44 Cf. K. Hemmerle, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie* (Einsiedeln 1976) 66ss.

45 Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 31992) 136.

46 Cf. J. Gómez Caffarena, o.c., 69-112.

consideraba al hombre como lo “in-definible”, la permanente pregunta por lo ilimitado e infinito, el “pobre-estar-referidos al misterio de la plenitud, la apertura a la trascendencia en busca de respuesta absoluta que sólo podrá ser tal cuando esta misma respuesta venga a su encuentro. Es en la autocomunicación de Dios al hombre en la encarnación donde se manifiesta la dignidad y esencia últimas del hombre como “radical apertura a Dios” y como la “gramática” de un “poder-decirse Dios a sí mismo”.<sup>47</sup>

#### IV

A partir de todo lo dicho ¿cuáles son las **consecuencias del hecho** de la encarnación para el hombre y la vida humana, Dios, el ser y el concepto de verdad?

M. Álvarez afirma que la encarnación es un “hecho” que “acontece en este hombre concreto: Jesús” (con espacio y tiempo, pueblo y cultura, madre y patria). Así “esta persona concreta es Dios, plenamente Dios y plenamente hombre” (p. 142), en él se unen la naturaleza divina y la naturaleza humana. Aquí late el corazón del cristianismo, que no es principalmente una doctrina de la verdad o una guía práctica para la vida sino la personalidad histórica concreta de Jesús de Nazaret.<sup>48</sup>

A la luz de este hecho nos vemos obligados a “corregir la natural **imagen de Dios** surgida a partir de las experiencias humanas de poder como imposición, de distancia como distanciamiento positivo,

47 Cf. K. Rahner, “Encarnación”, *Sacramentum mundi* I (Barcelona 1989) 515-527; Id., “Para una teología de la encarnación”, *Escritos de teología* IV (Madrid 1969) 139-151; Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1989) 253-271. En las fórmulas antropológica y teológica breves señala lo genuino de la autorrealización humana como osadía de entrega radical al otro, como apertura al hacia-dónde inabarcable de la trascendencia humana (Dios), comunicado existencial, histórica e irreversiblemente en Jesucristo. Cf. A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid, Comillas 2004).

48 Cf. R. Guardini, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1964) 20-21: “Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir por una *personalidad histórica*... La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: *bajo la persona de Jesucristo*”.

de diferencia ontológica como enfrentamiento personal, de trascendencia como negación del acercamiento y de la comunión<sup>49</sup>. El Dios trascendente del cristianismo no es un Dios ideal y abstracto que se afirma aparte de nosotros, sobre nosotros o contra nosotros, sino el Dios vivo y real que ha revelado su trascendencia en el Encarnado como “humildad” con nosotros, para nosotros y por nosotros (condescendencia-kénosis-abajamiento-empobrecimiento). La trascendencia de Dios se nos revela para siempre y paradójicamente en la inmanencia de *este* hombre. Frente a la crítica de Nietzsche, el Cristianismo no es un platonismo, pues no participamos de una Idea fría a la que no podemos hablar, cantar, orar o adorar, sino que la encarnación es la expresión aquí y ahora de Dios mismo (Ser y Poder supremos), despojándose de su grandeza y riqueza y volviéndose solidaridad absoluta en la “doble miseria del hombre”: ontológica (finitud) y moral (pecado).<sup>50</sup>

Ahora bien, la encarnación y abajamiento de Dios culmina en la pasión y muerte de Jesucristo. Creo que éste es un punto que no aparece subrayado suficientemente en M.Álvarez y constituye la consecuencia más radical de la encarnación<sup>51</sup>, porque es aquí donde el Ser-don encarnado de Dios comparte e integra –libre y gratuitamente, sin ser subyugado por ellas– la fragilidad física, el sufrimiento psicológico, la soledad personal, la amenaza de anonadamiento del hombre en la muerte y de aniquilación de su ser, convirtiéndose en una verdadera “revolución en el orden del ser”.<sup>52</sup>

49 O. González de Cardedal, “Jesús, Hijo de Dios”, 351.

50 Cf. O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996) 327.

51 Ha sido subrayado actualmente, en oposición a una teodicea metafísica, por autores como E. Jüngel, J. Moltmann, H.U. von Balthasar. Sobre el tema en este último cf. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans uns von Balthasar* (Milano 1996). A su vez, ha constituido uno de los problemas más destacados del pensamiento metafísico, especialmente en Hegel (el Viernes santo especulativo) y otros filósofos. Cf. E. Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (Paris 1979); Id., *La christologie de Hegel. Verbum crucis* (Paris 1983).

52 W. Kasper cambia la aplicación del “quo nihil maius fieri potest” de la encarnación (cf. Schelling) a la cruz, para señalar que ésta no es un mero accidente de la historia de Jesús: “La cruz es aquello *quo nihil maius fieri potest*. De tal manera que ella es al mismo tiempo que una ruina de todos los valores, una *revolución en el orden del ser*. El más humilde se convierte en el más grande, la cruz, el signo del abajamiento más profundo, se ha convertido en el signo de la conquista del mundo”. W. Kasper, “Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling”, *Sulla teologia della croce* (Brescia 1974) 81. Cit. por S.P. Bonanni, o.c., 243.

Nos resulta fácil descubrir a Dios como Poder eterno, Causa primera y Señor glorioso, pero en este Dios humilde, inocente herido, rico empobrecido, amor odiado y hombre crucificado nos vemos confrontados con un aparente “escándalo”, con la verdad desnuda y la pobreza inerme, no manipulable ni interesada, y que no nos puede dejar neutrales al mirarla<sup>53</sup>. En la Palabra encarnada hecha Silencio sangrante en la cruz Dios aparece como la *plenitud del Ser-que-se-da* hasta el límite donde reinan la amenaza y el poder del no-ser, la nada y la muerte, para asumirlos y vencerlos con su potencia afirmadora. Sólo el que ha creado “de la nada” (cf. 2 Mac 7,28), el ser del no-ser, puede afirmar definitivamente lo que es frente a la nada, dar vida a los muertos (cf. Rom 4,17). En el Encarnado crucificado Dios se muestra como la *plenitud de la Palabra-que-se-dice* hasta el extremo donde el silencio lo acalla todo, para hacer de ese silencio elocuencia sonora. En Cristo crucificado Dios se revela como la *plenitud de la Compañía-que-se-comparte* hasta el filo donde la ausencia, lejanía y soledad agostan la existencia personal en el sinsentido.

En el “escándalo de la cruz” la debilidad de Dios se hace más fuerte que los hombres y éstos en su debilidad encuentran la fortaleza (cf. 1 Co 1,25ss; 2 Co 12,9), en el darse el lograrse, en el abandonarse encontrarse (cf. Mt 10,39 y par.). Desde la concepción clásica del ser estático e inmutable, la pasión de Dios en Cristo era inaceptable. Sin embargo, a la luz del ser amoroso en relación (persona), Dios “padece” en Cristo porque es “compasivo”, puede padecer y sufrir sin que su persona sea transmutada en otra cosa.<sup>54</sup>

53 “¿Qué otra paradoja que precisamente esta podría existir: que Dios es vulnerable y puede ser asesinado? La Palabra, que es el encarnado y crucificado, siempre supera inconmensurablemente todas las palabras humanas”. J.Ratzinger, “El diálogo de las religiones y la religión judeocristiana”, *Communio* 21-3 (1999) 208. Aquí la pobreza es “la forma divina de manifestación de la verdad”.

54 Cf. O.González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 83. En este sentido no sólo es legítimo sino incluso obligado el segundo movimiento del Grundaxiom de Rahner: «y a la inversa». La CTI lo expresa matizadamente: “la Trinidad immanente es la que libre y gratuitamente se comunica en la economía de la salvación”. La kénosis del Hijo desde su encarnación a su muerte “*afecta de alguna manera* al ser propio de Dios, en cuanto Él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu”. “El Padre con el Hijo y el Espíritu conduce la vida trinitaria *de modo profundísimo* y –al menos, según nuestra manera de entender– *casi nuevo*, en cuanto que la relación del Padre al *Hijo encarnado* en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad”. Estos acontecimientos, fruto de la incomprensible libertad de Dios en la historia, tienen su “*condición de posibilidad*” en la vida eterna de Dios. Cf. CTI, *Teología...*, I C 2.3 (*Documentos*, 250). La impasibilidad de Dios no es indiferencia por la criatura, sino condescendencia y compasión amorosa. Esta última, siendo perfección del hombre, se encuentra de forma eminente

La culminación definitiva e irreversiblemente victoriosa de la encarnación de Cristo crucificado, sin la cual su muerte sería su fin último, es la resurrección. En ella su humanidad es afirmada definitivamente en la vida divina, en una nueva forma de existencia que anticipa nuestro fin último. Encarnación y misterio pascual son los dos polos irrenunciables para contemplar el misterio del Dios hecho hombre.<sup>55</sup>

---

en Dios. Cf. *Ibid.* II B (259-263). En Cristo, encarnado, muerto y resucitado, y no en otro hombre, Dios se ha dado definitivamente a los hombres. Las relaciones trinitarias son ya de las otras personas con el Hijo encarnado y glorificado, cuya humanidad no ha depuesto nunca. En ella tenemos acceso connatural a la vida del Dios trino. Por la economía salvífica llegamos al misterio de Dios, quien libremente y gratuitamente se nos comunica en ella tal cual es. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 52-64.

55 Cf. O. González de Cardedal, *Cristología* (Madrid 2001) 17-22. 125-176. 487-492. En la teología protestante, probablemente W. Pannenberg haya sido el autor que más ha subrayado la centralidad de la resurrección, a la luz de la cual contempla la encarnación. Según él, la encarnación supone que Dios es un Dios viviente en el que puede haber un movimiento-cambio (*Veränderung*) sin perder su identidad (*Selbigkeit*). Esto es comprensible en tanto que Dios es "poder del futuro" y éste es constitutivo de su naturaleza, por eso puede permanecer idéntico (*fiel*) a lo largo de sus intervenciones en la historia. A su vez, la encarnación lleva consigo una "autodistinción" dentro de Dios mismo, dado que, por ella, se expresa en lo otro (*criatura*) distinto de sí. Esta autodistinción ha de estar fundada en una "decisión eterna de Dios a encarnarse" y unirse al hombre. Pero ésta sólo nos será perceptible cuando haya acontecido de forma novedosa y escatológica en la historia, en la "unidad real" de Dios y el hombre, que se realiza plenamente en la resurrección. Así, en Jesús de Nazaret el Dios Futuro absoluto se ha hecho "presente" en la historia y ha anticipado prolepticamente el fin al que estamos llamados (carácter escatológico). La unión de lo humano y lo divino no se trata tanto de un "crecimiento" o "desarrollo" del pasado al futuro, cuanto de una "retroacción" del futuro al presente y al pasado, confirmándolos y consumiéndolos. La resurrección plenifica en la vida eterna de Dios esa unidad real encarnada y desplegada en la historia de Jesús, en una nueva forma de existencia que es, ciertamente, el futuro al que el hombre está llamado a participar en la mediación del encarnado resucitado y sentado a la derecha del Padre. Cf. R. Blázquez, *La resurrección en la teología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976) 402-408: "Por medio de Jesús la verdad absoluta acontece en la verdad relativa sin relativizar la verdad absoluta ni absolutizar la verdad relativa... junto a todo lo demás que acontece y pasa, en él el futuro de Dios se ha hecho presente"; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); *Teología sistemática I-II* (Madrid 1992.1996). Para un atinado juicio crítico sobre la "autodistinción" de Pannenberg en campo trinitario, que sería aplicable en cierto modo al específicamente cristológico: cf. L.F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998) 306-309; *Id.*, *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca 2002) 147-155. A juicio de Ladaria, la "autodistinción" corre el riesgo de hacer depender excesivamente la Trinidad Inmanente de la económica y supondría una concepción de la unidad de la esencia divina posterior a la distinción trinitaria, es decir, como resultado de un proceso que se realizaría precisamente en la historia salutis.

Si Dios se hace hombre y “este hombre concreto” en la encarnación, esto supone también unas consecuencias fundamentales para la **vida humana y el hombre mismo**:

1. *El hombre aparece y se hace valer en toda su integridad y desnudez*, “más allá o más acá de oropeles, vanidades o dignidades, al margen de localismos, peculiaridades étnicas o culturales”. Es el “reconocimiento del hombre como hombre” (p.143). Se trata de la afirmación del hombre integral, también de su carne y cuerpo, porque al hombre le son tan constitutivos en un sentido el pensamiento, la voluntad y la memoria, como el rostro, las manos y el corazón.

2. *Valor absoluto del individuo*. Éste no es algo accidental y relativo, “mero dato” objetivable por la ciencia y la técnica, resultado del azar o de la necesidad ciega<sup>56</sup>. Es fin en sí mismo, lleva en sí el sello de lo absoluto y en su faz propia se refleja en ocultamiento desocultable el rostro del Eterno. Afirma M. Álvarez:

“deja ver a quien verdaderamente lo quiera mirar la faz de una verdad absoluta dotada de los rasgos que aquí y ahora le son propios, ocultos sin duda en su mera presencia empírica, pero desocultables y así patentes para quien quiera verlos” (p. 142).<sup>57</sup>

3. *Valor único de cada individuo*. No es sustituible en su ser propio, “ser éste y no otro”, aunque sí lo sean sus funciones. El Verbo de Dios al entrar libremente en la historia “da a Dios destino humano” y, por ello, el destino de cada hombre es sumamente serio y fundamental para Dios. “El corazón y la suerte de cada uno de nosotros es para Dios el centro del universo”.<sup>58</sup>

56 Cf. Panorama de las diferentes antropologías contemporáneas y juicio crítico en J.L. Ruiz de la Peña, *Nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

57 Retoma la herencia del personalismo, desde Mounier a Buber, Ricoeur, Rosenweizg, Levinás: relación yo-tú, el prójimo con un valor absoluto y que nos está confiado como responsabilidad, que con su mirada nos dice “no me dejes morir”. Cf. E. Levinás, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca 1977); Id., *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (Salamanca 1987); Id., *Ética e infinito* (Madrid 1990). Sobre el carácter absoluto de la persona humana, que se vislumbra en su rostro afirma Marías: “Cuando he llegado a «ver» algo pueden suceder dos cosas: que «termine» de verlo, como cuando contemplo un paisaje, una gema, una flor, un cuadro; o que «siga» viéndolo indefinidamente, como ocurre con un rostro amado. Éste tiene un carácter programático, argumental, incesante, henchido de innovación y se puede seguir mirando durante toda la vida sin que se acabe nunca, sin que se lo dé ya «por visto»”. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión* (Madrid 1984) 42.

58 R. Guardini, *El Señor I*, 143-148. Jesús se conmueve ante la muerte de una niña y la petición de su padre, ante la muerte del joven de Naín y el llanto de su

4. Esto no supone ni una disolución o absorción de lo humano en lo divino, para la cual lo humano perdería su consistencia; ni, a la inversa, una disolución de lo divino en lo humano (sería idolatría), considera M. Álvarez. Podríamos afirmar que la encarnación supone la *afirmación mayor de la autonomía y libertad humanas por su mayor cercanía al don divino*. La autonomía del hombre no crece en proporción inversa a la afirmación y al don de Dios sino en proporción directa. La verdadera autonomía no se logra en la soledad y distancia del hombre respecto a Dios sino en su cercanía a Él, porque “cuando Dios da, por ser el infinito, el Todopoderoso quien da, se convierte precisamente en lo más auténticamente nuestro”.<sup>59</sup>

5. El hombre es un ser valioso por sí, absoluto, único, autónomo y libre, pero hemos de señalar –por continuar la coherencia del discurso– un aspecto no subrayado suficientemente por Álvarez. Si el ser es don y la persona relación, su libertad no puede ser entendida como autonomía respecto de los otros, conducente al solipsismo, sino como *ordenación, referencia, escucha, acogida, solidaridad, proexistencia e incluso sustitución por el otro “tú”*, que nos saca del sueño irreal del yo ensimismado. El hombre es ser personal y libre, pero también relacional y dialogal, es con los otros y desde los otros, responsable de su ser y trayecto histórico en la medida de sus posibilidades finitas. En la encarnación el “Tú” absoluto de Dios se ha hecho “tú” concreto, sacando al hombre de sí, colocándole y exponiéndole ante la mirada del otro humano como ante su propio rostro: “quien a vosotros os recibe me recibe a mí” (Mt 10,40; Jn 13,20); “lo que hicisteis a uno de estos, mis humildes hermanos, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40.45).

---

madre, tras la muerte del amigo y el lamento de las hermanas; ve al mundo desde el corazón y hace el milagro: “Jesús se siente emocionado por un destino humano... Gracias al amor del Salvador el corazón humano se constituye por breves momentos en la médula del vaivén del mundo”. Así Dios ve al mundo “desde dentro, en función del corazón y destino humanos”, porque Él es “aquel que da grandísima importancia al destino humano”. Antes que Dios del Universo y Señor de la historia es “Dios de los corazones”.

<sup>59</sup> K. Rahner, *María, la madre del Señor* (Barcelona 1967) 76-77. Se aúnan así libertad humana y don divino. “Dios crea más libertad cuanto mayor es la intensidad con que se da y confiere mayor densidad ontológica cuanto mayor es la participación que de sí confiere”. O. González de Cardedal, “Jesús, Hijo de Dios”, 354. La cristología del “*Deus factus homo*” entraña una ontología inédita según la cual “ni el hombre es concurrente de Dios ni Dios es el rival del hombre; bien al contrario, Jesús puede ser hombre cabal, arquetípico, *no a pesar de ser Dios*, sino *porque es Dios*; puede ser Hijo del hombre porque es Hijo de Dios”. J.L. Ruiz de la Peña, “E. Bloch y su modelo de cristología antiteísta”, *Communio* 1-4 (1979) 66-77.



6. La encarnación es el *abajamiento de Dios* (kénosis) que supone también que el hombre sólo deviene tal en un proceso de negación, privación, contradicción. Unas veces en negación negativa pero, sobre todo, en negación positiva: negarse para darse, podar para dar fruto.

7. Por último, la encarnación es, a su vez, elevación del hombre y *desocultamiento de lo humano esencial*. La posibilidad que el hombre es en su esencia se actualiza definitivamente cuando “acontece” la correspondencia de la realidad humana a la realidad divina, de la individualidad y la universalidad, en el Dios-hombre<sup>60</sup>. Cada hombre está llamado a realizarse como tal desde este desocultamiento. Se retoma así GS 22:

“El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... En Él, hombre perfecto, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual”.

Jesucristo no es reductible a concepto o idea previos, es el *arquetipo de lo humano*, la “plenitud del hombre”, el “perfecto hombre”, precisamente porque es “el hombre perfecto”<sup>61</sup>. Los demás individuos serán tales cuando desarrollen su ser aquí y ahora, sin reduccionismos, a la luz y tras las huellas de “este Hombre”. Pues no es nuestra humanidad el criterio último de la actuación de Dios, sino la humanidad de Jesús es la que nos invita a pensar y experimentar a Dios de forma nueva.

Finalmente, frente a la crítica de platonismo –señala Álvarez–, en el cristianismo el hombre y la **realidad** no pierden su consistencia o se desvirtúan sino que la fundamentan más radicalmente al

60 Se realiza así de forma suprema la esencia humana en tanto que nuestra naturaleza indefinible y abierta a la plenitud es asumida por la plenitud ilimitada de Dios. La encarnación acontece cuando “la comunicación de Dios y la trascendencia del hombre llegan en medio de la historia concreta a su punto culminante, absoluto e irreversible, es decir, cuando *Dios está ahí*, en el tiempo y en el espacio, incondicional e irrevocablemente, y la trascendencia del hombre llega justamente a esa total pertenencia a Dios”. K. Rahner, “Encarnación”, 565. Entonces el misterio del hombre es dicho por Dios con su propio Misterio. Cf. K. Rahner, “Para una teología de la encarnación”, 153.

61 Cf. L.F. Ladaria, *Antropología Teológica* (Casale Monferrato 32002), al tratar el paso adelante que da el CV II en GS 22 del “perfectus homo” de la Tradición, plenamente hombre de alma racional y cuerpo, al “homo perfectus” plenitud del hombre por ser íntegramente “Dios-hombre”. Cf. Id., “Cristo, ‘perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’”, *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ*, Valencia 2003, 171-185.

“dar-de-sí” al máximo. El ser, la historia y el tiempo, al ser habitados por el Eterno y Absoluto, han recibido una densidad ontológica que los sustrae al sinsentido. En la transitoriedad del tiempo y en la poquedad de las cosas ha sido implantado un “germen de definitividad”. Ya no puede haber una cosa insignificante ni tiempo perdido porque “lejos de discurrir hacia el vacío, la fugacidad de los instantes desemboca en la sólida densidad de lo eterno”. Al entrar el Verbo en la criatura y en el tiempo no los ha aniquilado sino que los ha hecho “capaces de eternidad”.<sup>62</sup>

## V

De lo dicho hasta aquí podríamos enunciar las siguientes **conclusiones** a partir del hecho de la encarnación:

1. El *ser* es espontaneidad y dinamismo, en un “dar-de-sí” “dándo-se” que adquiere su plena consistencia en la encarnación, como don absoluto del Ser que se da.

2. La perfección de *Dios*, además de su plenitud inaccesible y absoluta, supone también su abajamiento a lo infinitamente más pobre y distinto de Él en la encarnación del Verbo. “Non coerkeri máximo sed contineri minimo divinum est”<sup>63</sup>. En este sentido M. Álvarez puede decir que en la encarnación culmina el ser mismo de Dios como don-de-sí, ya que en ella lo distinto de sí (humanidad) surge en el acto de donación de sí mismo al asumirlo. «In ipsa assumptione crearetur» (S. Agustín). Esta humanidad será la expresión más radical del don divino porque es en sí misma don encarnado, que se realiza históricamente en la vida de Hijo hecho hombre hasta su entrega a la muerte en la cruz y, tras la resurrección, se regala totalmente a todos y cada uno de los hombres en el Espíritu de Jesús.<sup>64</sup>

62 Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 31992) 142.

63 Cfr. Aparece en el famoso “Epitafio de Loyola”, compuesto por un anónimo joven jesuita, que se cita en: *Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Anversa 1640. Citada después por Hölderlin en el frontispicio de su obra *Hyperion*.

64 La relación Verbo encarnado y don del Espíritu Santo, en los presupuestos que la hacen comprensible y en las consecuencias salvíficas que de ella derivan para nosotros, desborda los límites de nuestro trabajo. No obstante, es necesario citarla para completar la visión del tema. Sería interesante, partiendo en este caso del hecho de Cristo como ungido por el Espíritu, perseguir su pista en el marco de una metafísica del ser-espíritu que es don y del hombre como espíritu finito abierto a la plenitud del Dios Espíritu absoluto. Cf. lo dicho sobre C. Bruaire en nº 42.

3. La encarnación es el reconocimiento mayor de la *dignidad humana*: “todo hombre por el simple hecho de serlo es hijo de Dios”. En ella se “desoculta lo humano esencial” en este hombre (Jesús de Nazaret) que es todos los hombres (arquetipo de la plenitud del hombre y cabeza de la humanidad<sup>65</sup>). “La encarnación significa que Dios se ha hecho hombre y que, por tanto, allí donde hay un hombre que no es ni puede ser nunca un hombre en general, en abstracto, indeterminado, allí brilla la faz de Dios” (p. 143)<sup>66</sup>.

4. De esta forma –continúa M. Álvarez–, se unen la *individualidad y la universalidad*. Este ha sido el gran problema del pensamiento filosófico ante la encarnación: cómo conjugar la más estricta singularidad del hombre galileo con la más amplia universalidad del Hijo eterno. Ya afirmó Lessing y, tras él, la escuela de la historia de las religiones, que las verdades históricas de carácter contingente (verdades de hecho) no podían ser prueba de verdades racionales de carácter necesario. Este principio tiene de fondo el presupuesto, dado como indiscutible, de la pura inmanencia de los

65 Cf. GS 22: “Por su encarnación se ha unido en cierta manera a todo hombre”. Retoma así la teología de los Padres sobre la inclusión de la humanidad en Cristo, como cabeza y primicias de la humanidad redimida. Sobre el citado texto conciliar: Cf. Th. Gertler, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution GS des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Leipzig 1986). Sobre el tema de la teología de la inclusión: cf. Y.M. Congar, “Sur l’inclusion de l’humanité dans le Christ”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936) 489-495; E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique* I-II (Paris-Bruxelles 1944); Id., *La théologie du Corps Mystique* I-II (Paris 1946); F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Freiburg i.B. 1959); Id., *Ein Lieb. Ein Geist. Von Mysterium der Kirche* (Freiburg i.B. 1960); Id., “Encarnación”, H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de teología* I (Barcelona 1979) 405-413; H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma* (Milano 1992) 3-92; H.U. von Balthasar, “Inclusión de la humanidad en Cristo”, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid 1994) 213-239; A. Espezal, “Encarnación e inclusión en Cristo”, *Communio* 24-3 (2002) 206-212. Más en concreto sobre la inclusión en algunos Padres: en san Gregorio de Nisa y san Cirilo de Alejandría cf. L. Malevez, “L’Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherche de science religieuse* 25 (1935) 257-291.418-439; en san Hilario de Poitiers: cf. L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989) 87-103.

66 “Dios es hombre, y por ello ya no habrá palabras suyas que no sean humanas palabras; ya no habrá rostro suyo que no transparezca desde una mejilla y una frente humanas. La trascendencia se ha revelado inmanente. La Palabra se ha hecho carne y por ello el absoluto puede ser reconocido y respondido en el culto y en la cultura, expresado en nuestra palabra de hombres y sonorizado con nuestras voces. En adelante no habrá un Dios trascendente que no sea a la vez el Dios encarnado”. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia* (Madrid 1985) 308.

acontecimientos históricos y su agotamiento en el acontecer. De este modo, no puede haber innovación cualitativa en el devenir de la historia. Contra lo anterior, S. Kierkegaard hablará de “hechos absolutos” que, aun aconteciendo en la historia, la desbordan. “La universalidad significativa (sentido) supone la particularidad histórica (hecho) si no se quiere confundir con el mito”<sup>67</sup>. Para Torres Queiruga esta “universalidad real” se puede dar sólo por la “humildad de Dios”:

“La manifestación del amor absoluto de Dios empieza “por abajo”. Ésta es, dentro de la historia, la única forma de universalidad real pues sólo partiendo de los que no tienen nada resulta posible llegar a todos; todo otro punto de partida a cualquier nivel de la escala social que se sitúe, dejará irremisiblemente desamparados a los que quedan abajo”.<sup>68</sup>

Si Dios es el Ser-que-se-da tal cual es, pleno y perfecto, el amor que se entrega, no se puede dar “por un rato” –ni se tomaría en serio a Él, ni nos tomaría en serio a nosotros– sino que se da “*para siempre*”<sup>69</sup> en definitividad y radicalidad. Y si se da para siempre, no sería pensable dar-se a unos cuantos privilegiados en desprecio radical del resto de los seres. Se da “*para todos*” (universalidad). Y si se da para todos y para siempre, no nos sería accesible en abstracto, como idea general o principio desencarnado, sino tal como nosotros somos, en carne y espíritu, tierra y aliento, en concreto y en cercano. Se da “*en este hombre, aquí y ahora*” (singularidad). Se conjugan así en la encarnación la singularidad, la universalidad y la irrevocabilidad del don de Dios en Cristo. Por ella, Dios se da en una persona concreta (Jesús de Nazaret que es el Hijo de Dios), aquí y ahora, para siempre y para todos.

5. Este hecho ilumina un *nuevo concepto de verdad*, no tanto ontológico cuanto “dinámico”, como “desocultamiento” que “acontece” en el constituirse de la realidad, siempre la misma pero a la vez siempre novedosa en cada caso, imprevisible pero no ciega, con sentido y esperanza (cf. p. 144)<sup>70</sup>. Junto a la universalidad de la verdad, el cristianismo afirma el carácter histórico de la misma: un

67 Id., *La entraña del cristianismo*, 383.

68 A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987) 333-335 (“La humildad de Dios: cur tam infra?”).

69 Cf. J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida* (Madrid 1995) 180.

70 Este concepto de verdad se entiende como “desocultamiento, como un hacerse presente a sí misma en este hombre concreto, como un constituirse en plenitud en el tiempo y en la historia” (p. 141).

“hecho” (Jesucristo) es el centro de la revelación cristiana (cf. FR 76). Así aparece la *verdad como acontecimiento*, superando una concepción abstracta de la misma con una verdad personal y encarnada en la historia.

Esta concepción de la verdad puede situarse dentro de una “ontología del signo real” en el que el ser-fundamento se da y se muestra sólo al darse en el acontecer, e implica al sujeto y a su libertad, no tanto a un saber conceptual apriórico sino intuitivo simbólico que fundamenta el primero, pudiendo este sujeto acceder del signo al significado en él contenido, “del fenómeno al fundamento” (cf. FR 83). Se destacaría en esta concepción el carácter sacramental de la verdad revelada (cf. FR 13) que acontece de forma última en la encarnación.

Así pues, la verdad entendida como “desocultamiento en el acontecer” de la encarnación supone: a) dar importancia y consistencia a la historia, pues la verdad es un acontecimiento histórico; b) este acontecimiento que comenzó en el pasado no se agota en él sino que se prolonga hasta hoy, desvelándose presente y contemporáneo de cada hombre en el encuentro con Cristo (“*veritas universalis concreta*”); c) la verdad acontecida en la historia con la que el hombre se encuentra aporta sentido a su vida, porque desvela su ser más profundo y le otorga salvación; d) esta verdad va ligada al testimonio de los que se han encontrado con ella a lo largo de los siglos, porque ¿qué es más verdad: el enunciado de una teoría que se adecua a la realidad física que quiere explicar, o el testimonio de una persona y de una comunidad que a lo largo de la historia hacen de ésta razón de su pensar, motor interno de su vivir, fuerza para amar, fundamento de su sentido y esperanza en el mundo? ¿No engloba esto último más dimensiones de la realidad que lo primero, que se limita a la razón fría, insignificante, incapaz de dar razón del sujeto que razona?<sup>71</sup>.

## VI

A lo largo de este trabajo hemos pensado con el prof. Mariano Álvarez sobre la encarnación de Dios en Cristo, desde una perspectiva fundamentalmente filosófico-metafísica, aunque sin sustraernos a sus dimensiones teológicas. Hemos contrastado su pensamiento con el de otros autores, en un intento de profundizar aún más en

71 Cf. A. Scola, “Libertad humana y verdad a partir de la encíclica *Fides et ratio*”, *Communio* 21-3 (1999) 261-281.

este "gran misterio para la mente humana" (FR 93), en sus presupuestos de comprensión y sus consecuencias para el ser, el hombre y Dios.

La contribución de nuestro autor responde sin duda a aquello que Juan Pablo II ha pedido a filósofos y a teólogos en su encíclica *Fides et Ratio*: la recuperación de la dimensión sapiencial de la filosofía y de la "pasión por la búsqueda de la verdad" que aporta sentido y salvación para la vida humana; la vuelta a la metafísica, viendo la realidad como dinámica, comunicativa y en apertura a la trascendencia; la afirmación de la capacidad del hombre para llegar al conocimiento de la verdad objetiva pasando "del fenómeno al fundamento" y siendo la persona el "ámbito privilegiado" para el encuentro con el ser; la capacidad del lenguaje para acceder, limitada pero certeramente, a la realidad trascendente; la inspiración en la tradición perenne de la filosofía y en diálogo con los retos que plantean las corrientes actuales de pensamiento.<sup>72</sup>

Frente a la crisis de la verdad y el sentido, característica de nuestra época y de cierta filosofía dominante, M. Álvarez con su comprensión metafísica de la encarnación responde con una convicción fundamental para una "filosofía" que se deja interpelar por la revelación: que la vida humana (cada individuo concreto aquí y ahora) y el mundo (el ser) tienen sentido y esperanza. Ambos alcanzan su cumplimiento en la encarnación. De esta forma, con palabras prestadas de la encíclica, "*El misterio de la encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo*" (FR 80c).

A lo largo del artículo hemos visto cómo se establece una relación de "circularidad" entre filosofía y teología (cf. FR 73) que tiene en el hecho Cristo su centro y su quicio. Éste despliega de forma nueva el pensamiento humano. Pero, este último una vez desplegado e iluminado, ayuda a comprender más profundamente las verdades de la revelación cristiana. Por eso, a partir de las conclusiones enunciadas en el último apartado, la teología puede pensar de forma nueva los núcleos centrales de la Revelación. Si el ser es don en dinamismo, el mundo es pensable como creación de Dios, surgido como efecto del don de Dios que constituye lo otro distinto de sí, lo llama en la historia a responder libremente a sus beneficios y lo plenifica cuando en la encarnación lo asume como propio en el Hijo. Si la perfección del Absoluto está en su comunicación, Dios es pensable como misterio de comunión personal del Padre, Hijo y Espíritu que se desborda generosamente en su autocomunicación libre a la criatura. Si el

72 Cf. FR 106. 80-84. 97-99.

hombre es esencia abierta y trascendimiento de sí mismo, éste es pensable como imagen de Dios desde el origen, pero que alcanza su perfección cuando poco a poco se va conformando a Aquel que en la plenitud de los tiempos asumió los rasgos del hombre para que éste fuera definitivamente replasmado según sus propios rasgos filiales. Si definitividad, universalidad y singularidad son inseparables en la lógica del don amoroso, podemos pensar con radicalidad la mediación única y universal del hombre Cristo (cf. 1 Tim 2,5) que incluye en abrazo a todo hombre de todo tiempo. Finalmente, si el concepto de verdad es desvelamiento en el acontecer, es pensable de forma nueva el sentido de la verdad en el Cristianismo como *verdad salvífica*, re-velada en la historia, personificada definitivamente en Cristo (“persona veritatis” según S. Agustín) y, sin embargo, en continuo despliegue y asimilación para nosotros (que somos su cuerpo) gracias al Espíritu, hasta que sea totalmente des-velada «cuando veamos cara a cara» (1 Co 13, 12).

M. Álvarez ha destacado la encarnación de Dios en Cristo como “*exigencia de verdad*” que desoculta lo más profundamente nuestro y lo más eternamente divino. Se trata de una “exigencia de verdad”, entendida como reto y propuesta, en un Ser que es don de sí al otro. La verdad de Dios no se impone, se ofrece a la razón y a la libertad humanas y, una vez acogida, las desarrolla. La fe, como respuesta a esta verdad regalada, se engendra por convencimiento, no por necesidad<sup>73</sup>. No obstante, el Verbo encarnado, además de la Verdad (cf. Jn 14,6), es también “el resplandor de la gloria del Padre e impronta de su substancia” (Hb 1,2), “imagen del Invisible” (Col 1,15; cf. 2 Co 4,4). Es *manifestación de la Belleza* absoluta en el rostro finito y concreto de un hombre –y crucificado–, en que estamos llamados a “contemplar su gloria” (Jn 1,14). El Verbo “habitó entre nosotros” y en su palabra y acción ha manifestado el amor eterno. “Pasó haciendo el bien” (Hch 10,38) porque era Bueno (cf. Mc 10,17-

73 Cf. San Cirilo de Alejandría, *In Iohannem Evangelium* IV, 3 (PG 73,553C): “Donde hay escucha, aprendizaje y el bien de la instrucción, la fe se genera por convencimiento, no por necesidad (διὰ πειθοῦς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης). El conocimiento de Cristo que es dispensado amorosamente por el Padre a quienes son dignos, es más bien una ayuda que una constrictión (ἀντιληπτική δε μᾶλλον ἢ περ ἀναγκαστική). Pues, en efecto, la enseñanza de la verdad conserva en el alma humana el propio libre arbitrio y determinación (τὸ αὐτοεξούσιον καὶ αὐτοπροαίρετον), para pedir después el premio debido a la virtud”. El Dios no-indigente y no-envidioso hace (facit) y plasma gratuitamente al hombre “para tener en quien colocar sus beneficios”. El hombre es hecho (fieri) pero no en sentido pasivo sino como libre cooperador con él, capaz de aceptar su mandato con fe y actuarlo en la vida. Cf. San Ireneo de Lyon, *Adv. Haereses* IV,11,2; 14,1. A. Orbe, *Espiritualidad de san Ireneo* (Roma 1989) 45-123.

18), la Bondad de Dios en persona. Es *reclamo de Bondad* que encarna la verdad en vida. “La fe actúa por la caridad” (Ga 5,6; cf. Jn 3,21; 1Jn, 16).

En este artículo nos hemos fijado en la encarnación como propuesta nueva de verdad, pero no hemos de olvidar que también es manifestación de la Belleza-Gloria y reclamo de Bondad-Amor. Metafísica, Estética y Ética son compañeras de camino de la teología y se fecundan mutuamente. Lo ἀλήθες, καλόν y ἀγάθον ha sido iluminado, desplegado y personalizado por el λόγος σάρξ γενόμενος, que es la verdad (ἀλήθεια), la gloria (δόξα) y el amor (ἀγάπη) de Dios en la cercanía absoluta de un hombre con rostro y nombre propios.

#### SUMMARY

In the context of contemporary relativism, the truth reappears as a central topic in interreligious and intercultural dialogue. From its origin, Christianity has been linked to philosophical rationality with the conviction that Christ is the incarnate Logos through whom all was created. This article presents –and prolongs– the reflections of the thinker M. Álvarez about Christ as truth-claim. The Christ fact, attested to by the Scripture and by the faith of the Church, presupposes and unfolds a new conception of truth as “offering in the happening” and, with that, a renewed vision of Being, God and Man. But, beside truth’s claim and proposal, the Incarnation is also a manifestation of Beauty-Glory and of Goodness-Love, redefining thereby the classic transcendentals of Being, on one hand, and God’s attributes, on the other. Metaphysics, Ethics and Aesthetics are partners of Theology and interact with it in a fruitful manner. The ἀληθές, καλόν and ἀγάθον have been elucidated, unfolded and personalized by the λόγος σάρξ γενόμενος, who is God’s Truth, Glory and Love, in the unique and definitive nearness of a human being with specific face and name.