

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Silva G, Sergio

Lo absoluto y lo relativo. Aproximación hermenéutica  
Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 1-2, 2008, pp. 203-220  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214688010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Sergio Silva G.**

Profesor Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

## Lo absoluto y lo relativo. Aproximación hermenéutica

### INTRODUCCIÓN

Entrelazo en este trabajo dos tipos de afirmaciones. Unas son las que he ido haciendo más en los 35 años de trabajo teológico; son el fruto de lecturas, clases, conferencias, preguntas de los alumnos y auditores, escritos, diálogos y debates con colegas. Las otras, en tipo más pequeño, son afirmaciones de otros autores, consagrados, que me ayudan a matizar y fundamentar las afirmaciones del primer tipo.

*¿Por qué el tema de nuestro Seminario?*

Nos toca vivir una época en la que no es fácil conciliar lo absoluto con lo relativo, tanto en el pensamiento de la sociedad y la cultura como en la reflexión teológica; más a fondo, nos cuesta conciliarlos en la misma vida humana y de fe. Además, no siempre se distinguen adecuadamente los dos niveles implicados en la afirmación de lo absoluto: el nivel de la existencia (o no) de algo absoluto y el nivel de la certeza de nuestra afirmación referida a ese absoluto. Cuando se trata de este segundo nivel, se suele caer, o bordear la caída, en uno de dos extremos, que podemos llamar relativismo y absolutismo. Pero no estamos situados neutralmente ante estos extremos.

La segunda mitad del siglo XX ha ido horadando lenta pero seguramente los fundamentos de lo absoluto de nuestras afirmaciones. Las ideas de los “Maestros de la sospecha” se difundieron masivamente, haciendo ver los falsos fundamentos de algunas de nuestras certezas absolutas, si no de todas ellas. Ha influido la conciencia de que existen distorsiones de nuestra capacidad de conocer, producidas por enfermedades de nuestro mundo síquico (Freud), por intereses particulares erigidos en universales en la sociedad (Marx y la crítica de las ideologías), por la necesidad de apoyarse en verdades en la lucha por la existencia (Nietzsche). A esto se añade la difusión de ciertas adquisiciones de la antropología cultural acerca de la influencia que tienen en el pensamiento individual las categorías de la cultura a la que se pertenece; en los ambientes cristianos esto ha provocado que los temas de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio pasen a un primer plano de la actualidad. Un tercer factor ha sido la crítica de Popper y otros a la seguridad de los conocimientos científicos, una crítica a mi juicio fundada, pero que ha traído consi-

go el desarrollo de actitudes escépticas, como la que señalaba hace ya varios años en un Seminario Interno de la Facultad Rolando Chuaqui: si el conocimiento más seguro, que es el de la ciencia, es inseguro, ¿qué queda para el resto? (1)

La tesis es que “el problema de fondo entre ciencia y creencias religiosas es epistemológico. La ciencia aparece como el conocimiento con el grado máximo de certeza, y el método científico como el único método de la razón para obtener conocimiento. La fe religiosa, por su parte, es aparentemente una forma de conocimiento no sometido a las normas de la razón y aceptada solo en virtud de la autoridad” (89). A pesar de “la crisis de los fundamentos de la física de principios de este siglo” (90) y de que “también en matemática hubo problemas” (94), sigue en pie que “la ciencia aparece a la mayoría de los científicos como el único tipo de conocimiento válido, y, en comparación, las verdades religiosas aparecen como muy inseguras” (94).

Desde el lado de los que afirman la existencia de algo absoluto y creen que podemos conocerlo y, por lo tanto, tener certezas absolutas, lo relativo se ve como inseguro, particular, sin fundamento en sí mismo, dependiente, contingente, lleno de supuestos no demostrados; mientras que lo absoluto aparece como seguro, universal, fundado, independiente, necesario, sin supuestos. El ideal pareciera ser algo análogo a lo que Descartes concibió en la Geometría analítica: un punto “O” (origen) por el cual pasan los tres ejes de coordenadas que permiten situar todos los demás puntos del espacio en forma clara y distinta (solo mediante tres números, que designan la distancia a que se halla cada punto del espacio de cada uno de los tres ejes). El problema es ¿dónde situar ese punto “O”? Los numerosos y diversos “fundamentalismos” actuales parecen ser la reacción instintiva, irracional, a estas dificultades.

### *¿Cómo abordar el tema?*

Me parece que la actitud filosófica de Blondel nos señala un camino posible. A él le tocó enfrentar el “inmanentismo” de la filosofía de fines del siglo XIX, un immanentismo inspirado en Kant. Pero no lo enfrentó desde la afirmación de la trascendencia; es decir, no se contrapuso frontalmente a ese inmanentismo, desde fuera de él, sino que hizo el esfuerzo de entrar en ese pensamiento para intentar superarlo desde dentro. La clave fue un adecuado principio de inmanencia, formulado como sigue: “nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna manera a una necesidad de expansión” (2).

Inspirado en esta actitud de Blondel, más que en los contenidos de su pensamiento, creo que hay que intentar vencer el relativismo mediante un sano y adecuado principio de relatividad, a la vez que vencer el absolutismo con un adecuado principio de absoluto.

(1) Rolando Chuaqui, “Algunas observaciones sobre la relación entre la fe religiosa y la teología y las ciencias exactas y naturales”. *Teología y Vida* 27, 1986, 89-102.

(2) “Rien ne peut entrer en l’homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d’expansion”, Maurice Blondel, “Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux” en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris, PUF, 1956, p. 34.

La ponencia se divide en dos partes. En la primera, más de razón hermenéutica, exploro las posibilidades de nuestro acceso a lo absoluto y la legitimidad de lo relativo. En la segunda, teológica, propongo los principios de absoluto y relativo que creo ver en la fe y que nos permiten superar desde dentro tanto el absolutismo como el relativismo.

## I. NUESTRO ACCESO A LO ABSOLUTO

La tesis que voy a proponer es que el ser humano puede acceder a lo absoluto, pero que ese acceso es siempre mediado por lo relativo, nunca inmediato, directo. Para afirmar esta tesis me baso en cuatro premisas, de orden gnoseológico, antropológico, ontológico y lingüístico, respectivamente.

### 1. Premisas

#### 1.1. Gnoseológica (de Teoría del conocimiento)

El ser humano vive en contacto real con lo real. Lo real se le muestra de dos tipos: lo finito y condicionado, lo que es por otro (por lo tanto, relativo a ese otro); y lo infinito e incondicionado, lo que es por sí mismo (por lo tanto, absoluto).

Lo que yo he expresado como “contacto real con lo real” lo dice Zubiri como “impresión de realidad”. Para él no existen dos facultades –la sensibilidad y la inteligencia– sino una única inteligencia sentiente, cuyo acto es el inteligir. Contra la fenomenología, que reduce la intelección al momento de intencionalidad, del darse cuenta del objeto, subraya que “el acto de inteligir es ciertamente un darse cuenta pero siempre de algo que está ya presente. Es en la unidad de estos dos momentos en lo que consiste el acto mismo de la intelección. Por ello, resulta absolutamente necesario comprender la intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, entendidos ambos como determinaciones suyas y no de las cosas o de la conciencia” (3). En palabras de Zubiri: “La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el ‘estar’. El ‘estar’ es un carácter ‘físico’ y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real” (4).

Que lo real con lo que entramos en contacto se nos presenta en dos niveles lo confirma el tema de la “religación” en Zubiri, que hace que Dios sea no solo un problema inevitable, sino el problema del ser humano.

Estos contactos con las dos caras de lo real –lo absoluto y lo relativo– no se dan de la misma manera. Lo relativo se nos impone sensorialmente, objetivamente, podemos decir; esto es, como algo que está delante de nosotros, con lo que chocamos. Porque lo relativo es realidad intramundana. Lo absoluto, en cambio, no es

---

(3) Francisco Correa, La estructura binaria de la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri, clave de lectura de su trilogía teologal. Tesis de doctorado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008, 36-37.

(4) Xavier Zubiri, Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid, 1998, 22.

intramundano sino su límite, aquello que precisamente nos permite ver la finitud y relatividad de lo intramundano. En este mismo sentido, Tomás de Aquino piensa que conocemos la quidditas o esencia de los entes de este mundo, que nos llegan mediante los sentidos, gracias a que nuestro intelecto agente participa de la luz del ser, es decir, de alguna manera está en contacto real con algo absoluto, que no es un ente intramundano.

Vale la pena recoger las siguientes afirmaciones de Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, que apuntan en esta misma dirección (5):

“5.6. *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo. (163)

5.632. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. (165)

5.633. ¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con el ojo y el campo de visión; pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada en *el campo de visión* permite concluir que es visto por un ojo. (165)

5.641. Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que ‘el mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo”. (165, 167).

A propósito del sentido posible del mundo:

“6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. (197)

6.42 Debe quedar fuera del mundo. Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. (197)

6.44 No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo. (201)

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico. (201)

6.521 La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?) (203)

6.522 Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico. (203)

7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. (203).

Las imágenes empleadas en mis afirmaciones anteriores –contacto, delante, intramundano, límite– son espaciales. Podemos ver las cosas también en la perspectiva temporal. Lo relativo se despliega poco a poco en el tiempo, en estrecho contacto con todos los demás entes contemporáneos y, por lo mismo, está sometido a un perpetuo cambio, de mayor o menor rapidez, de mayor o menor intensidad. Lo absoluto, en cambio, se nos presenta como independiente del tiempo, como instante puro y permanente podríamos decir, como fuente del devenir de lo relativo, como fuerza de ser que se despliega en cada ente.

(5) Los números entre paréntesis en el texto señalan las páginas de la edición: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid, Alianza Editorial, 21977.

Gadamer ha mostrado la fuerza “wirkungsgeschichtlich” (es decir, capaz de producir efectos en la historia) que tiene la “verdad” a la que apunta la “cosa” (“Sache”) de un texto o de una obra humana cualquiera. Esa verdad, en cierto sentido absoluta, en cuanto fuera del mundo, va poniendo dentro del mundo efectos en los que ella se despliega, hasta llegar a ser, en el mundo de lo relativo, lo que es.

Algo análogo encontramos en Ricoeur, cuando muestra que el mundo del texto (en cierto sentido, un mundo absoluto) tiene la capacidad de resignificar el mundo del lector, es decir, de producir en un punto intramundano y relativo (en este lector) un cambio.

Sin embargo, al ser humano no le basta con tener el contacto real con lo real, necesita comprender ese contacto. Una anécdota trivial que recuerdo de mi infancia me ayuda a mostrar esta necesidad. Mi prima, de unos tres años, iba en el auto con su familia, de Santiago a Viña del Mar. Cruzaban la cuesta de Barriga. De pronto, pregunta: “Mamá, ¿qué tengo yo?” Su madre le responde: “¿Cómo quiere que sepa?”. El diálogo se repitió algunas veces, mi prima cada vez más angustiada. Hasta que, de pronto, vomitó. Entonces la mamá pudo decirle: “Hijita, usted estaba mareada, eso era lo que tenía”. Hay también una canción de Mazapán en que un niño pequeño, ante diversos fenómenos a los que se va enfrentando, pregunta a su madre: “Y esto, mamá, ¿qué es?”

Podemos pensar que el animal, que también está en contacto real con lo real, no necesita comprender, porque su conducta en medio de lo real está gobernada por un suficiente y adecuado aparato instintivo. Es justamente por este esfuerzo necesario de comprender que se introduce en el conocimiento humano la dimensión hermenéutica (interpretativa), vinculada a la cultura del ser humano que conoce.

Los dos niveles –el contacto y la necesidad de comprender ese contacto– me parece que están en la base –no explicitada– de una distinción básica que hace Zubiri entre actualización (la impresión de realidad) y dos coactualizaciones que se dan en la inteligencia sentiente humana: la campal del logos y la de la razón. Distinción que se refleja en la estructura de los tres tomos de su obra sobre la Inteligencia sentiente.

## 1.2. Antropológica

El ser humano tiene una constitución “dual”. Inspirado en un término que aparece en la Biblia, el “corazón”, afirmo que el ser humano es un corazón (centro personal, yo profundo, espíritu) encarnado en “organismos”. Estos “organismos” son de tres niveles diferentes: el cuerpo personal (biológico), el mundo síquico (hecho al menos de inteligencia, voluntad y sentimientos) y la(s) cultura(s). No hay otro acceso al corazón que no sean los organismos, no hay atajos al espíritu, todo en el ser humano es mediado. Y esto vale tanto para el acceso al propio corazón como para el acceso al de los demás.

He dicho “constitución dual”. Quiero recalcar que no se trata de “dualismo”, porque no se supone que estos dos aspectos del ser humano estén constituidos independientemente el uno del otro, sino el uno en el otro, el uno por el otro. Para poner un solo ejemplo, la capacidad de interioridad del ser humano emerge en un largo proceso evolutivo que empieza con la gran explosión original (el “big bang”) y

atravesara todo lo que sabemos del desarrollo de la vida. Por eso, lo que hay es la inevitable permanente mediación corporal (y, por lo tanto, mundana), síquica y cultural de todo lo humano.

Que el ser humano es “corazón” (o espíritu) encarnado en organismos se percibe también en la antropología de Karl Rahner. Ya en su concepción del ser humano como “espíritu en el mundo”, pero sobre todo en el acento que pone en la trascendencia constitutiva del ser humano, una trascendencia que se da siempre en la historia, es decir, en el espacio, en el tiempo, en el mundo de la materia. Repercute también en su manera de entender el par de correlatos: trascendental y categorial, que él aplica sobre todo a la revelación de Dios, entendida como su autocomunicación personal al ser humano; pero el ser humano es el evento de la autocomunicación gratuita de Dios, es decir, es lo que ocurre cuando Dios decide autocomunicarse fuera de sí mismo, de manera que también queda marcado por estos correlatos.

### 1.3. Ontológica

Ser en plenitud es estar consigo, es decir, poseerse; por ello, ser es conciencia, autotransparencia.

Encontramos un importante desarrollo de esta afirmación en Karl Rahner. En *Espíritu en el mundo* elabora muy a fondo la identidad de ser y conocer, en cuanto el ser es estar consigo. Esta idea la retoma en Oyente de la Palabra. “El conocer que forma parte de la constitución esencial del ser, es el ‘estar consigo’ del ser mismo. En su concepto primigenio, conocer es posesión de sí, y así un ente se posee a sí mismo en la misma medida en que es ser” (6).

El ser humano es posesión de su propio ser, pero posesión mediata, no inmediata, como acabamos de ver. De ahí la necesidad de la reflexión para llegar cabe sí y la correlativa ausencia de intuición inmediata de sí.

Paul Ricoeur ha ahondado en esta idea de mediación desarrollando el concepto de un “cogito brisé”, un yo fracturado. En una entrevista afirma que hay en el ser humano una multiplicidad de sujetos luchando entre sí; aduce la reacción de una madre que ha perdido a su hijo, que exclama: “estoy totalmente quebrada” (7). Alain Thomasset expone este asunto de la siguiente manera: “Entre un *Cogito* exaltado que pretende fundarse a sí mismo sobre la certeza de su pensamiento y un *Cogito* humillado cuya consistencia se perdería en las determinaciones de la historia, Ricoeur recorrió el filo de la navaja para dar cuenta de un *Cogito* quebrado. Por cierto, un *Cogito* dividido interiormente y por lo tanto frágil, pero mediante la interpretación de sus acciones y de las obras de la cultura, capaz de recoger un sentido para su existencia. Más allá del

(6) Karl Rahner, Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión. Edición refundida por J.B. Metz. Barcelona, Herder, 1967, 58.

(7) “A l’opposé, il y a le ‘cogito brisé’, observe Ricoeur. On a pu affirmer, comme le dit Nietzsche, que le sujet est multiple : ‘mon hypothèse : le sujet comme multiplicité’. Il y aurait en moi, une multiplicité des sujets luttant entre eux, comme autant de cellules entrant en rébellion contre l’instance dirigeante. ‘Je suis toute fragmentée’ dit la mère qui a perdu son enfant”. Entrevista tomada de <http://www.barbier-rd.nom.fr/M.BrugvinRicoeur.PDF>.

desierto de la crítica y de la desmitologización, propios de la modernidad, reencuentra la posibilidad de un uso fecundo y creativo de las tradiciones culturales que han dado forma a nuestra situación actual” (8).

Antes, Ricoeur había hablado de cogito “blessé”, herido. Denis Müller lo explica así: “Si el símbolo da que pensar, según la formulación célebre que marcaba las conclusiones de la *Simbólica del mal*, no lo hace en el sentido de un ensanchamiento idealista (hegeliano y sobre todo fichteano) de la conciencia de sí, sino en la perspectiva de un ‘anclaje ontológico’ del pensamiento: ‘El símbolo lleva a pensar que el Cogito está en el interior del ser y no al revés’ (p. 331). En 1960 la formulación es muy heideggeriana y la concepción del ser está muy ligada, en consecuencia, a una visión existencialista-existencial del ser: el cogito está herido en primer lugar por la finitud y la singularidad del *Dasein*, por el hecho de que el ser antecede como *Dasein* (como existencia) a la conciencia de sí y a la reflexión teórica” (9).

#### 1.4. Lingüística

El lenguaje humano tiene dos capacidades o funciones básicas. La primera es la capacidad de describir el mundo tal como se nos ofrece en nuestra experiencia intramundana. El mundo objetivo que nos llega como desde fuera, el mundo subjetivo que cada uno de nosotros vive interiormente y el mundo social que los grupos humanos construyen culturalmente. Esta función descriptiva la llaman los lingüistas actuales “denotación”. Es la que prima en la vida cotidiana, en la que estamos permanentemente comunicándonos acerca de lo que sucede en el mundo objetivo, en el subjetivo y en el sociocultural. Pero es también la función que han hecho suya y han desarrollado al máximo posible las ciencias modernas, casi hasta el punto de hacer creer, en la cultura actual, que no existe otra función en el lenguaje, es decir, que su capacidad se agota en la descripción de los estados de cosas. O, al menos, que la única función sería, que merece ser tenida en cuenta, es esta.

Sin embargo, la lengua humana puede también crear mundos nuevos. Es verdad que, para hacerlo, no dispone de otros elementos que las mismas palabras que ya están investidas de su capacidad denotativa. Pero el ser humano –a diferencia del animal– puede usar su lenguaje descriptivo de manera metafórica, traslaticia, y así

- (8) “Entre un *Cogito* exalté qui prétend se fonder lui-même sur la certitude de sa pensée et un *Cogito* humilié dont la consistance se perdrait dans les déterminations de l’histoire, Ricoeur a tracé un chemin de crête pour rendre compte d’un *Cogito* brisé. *Cogito* divisé, certes, intérieurement, et donc fragile, mais capable, par le biais de l’interprétation de ses actions et des oeuvres de la culture, de recueillir un sens de son existence. Au delà du désert de la critique et de la démythologisation propres à la modernité, il retrouve la possibilité d’un usage fécond et créatif des traditions culturelles qui ont façonné notre situation présente”, *Études* Tome 403/1, juillet-août 2005, 7 (traducción mía).
- (9) “Si le symbole donne à penser, selon la formule désormais célèbre qui scandait les conclusions de la *Symbolique du mal*, ce n’est pas au sens d’un élargissement idéaliste (hégléen et surtout fichtéen) de la conscience de soi, mais dans la perspective d’un “ ancrage ontologique” de la pensée: “ Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l’intérieur de l’être et non l’inverse ” (p. 331). En 1960, la formulation est très heideggerienne et la conception de l’être très liée, en conséquence, à une vision existentielle-existentielle de l’être : le cogito blessé est d’abord blessé par la finitude et la singularité du *Dasein*, par l’antécédence de l’être comme *Dasein* (comme existence) sur la conscience de soi et la réflexion théorique.” Paul Ricoeur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie, en [www.contrepontphilosophique.ch](http://www.contrepontphilosophique.ch) Rubrique Philosophie, 25 octobre 2006.



crear algo que no forma parte del mundo real denotado. Es la función que los lingüistas llaman “connotación”.

Una fórmula de tipo matemático puede ayudar a clarificar estos dos conceptos. La denotación es  $ErC$  (una expresión lingüística puesta en relación con un determinado contenido); la connotación es  $(ErC_d)rC_c$ : una expresión lingüística dada con su correspondiente denotación, pero ahora puesta en relación con un nuevo contenido connotado. Dos ejemplos. La ironía negativa, a la que en Chile estamos tan acostumbrados, es connotación que vincula una expresión denotativa con el exacto contrario de su contenido denotado. La novela es la construcción de un mundo nuevo (el “mundo del texto” de Ricoeur) mediante palabras que, todas ellas, denotan elementos del mundo real, pero que han sido puestos entre paréntesis –sin que puedan ser nunca eliminados– por la fuerza creativa de la ficción literaria.

Ricoeur no emplea los términos denotación/connotación. Pero, a mi entender, cuando habla de la función “poética” del lenguaje está refiriéndose a lo que los lingüistas llaman connotación. Según Ricoeur, la función poética pone fuera de juego la función referencial de primer grado del lenguaje que consiste en el poder de describir los objetos, sean los familiares de la percepción, sean los que estudia la ciencia. Pone fuera de juego esta función descriptiva (denotativa, en el lenguaje de los lingüistas) para ejercer una función referencial “de 2º grado”, pero más primitiva y originaria, porque expresa nuestra pertenencia a la realidad. La función poética nos pone no en el reino de la verdad como adecuación, en que lo dicho corresponde a lo real, en que la verdad es “verificación”. Nos pone en el reino de la verdad como manifestación (o revelación), reino en el que decimos cómo vemos lo real, cómo se nos manifiesta; aquí la verdad consiste en dejar ser lo que se muestra.

Si lo dicho sobre el carácter no intramundano de lo absoluto es verdad, entonces es evidente que todo lo referido a él solo puede ser expresado en nuestro lenguaje gracias a la connotación. Lo que significa que todos los términos que usemos para referirnos a él estarán afectados de una inextirpable ambigüedad, porque tienen una determinada referencia denotativa a elementos de este mundo, referencia que sin embargo ha quedado puesta entre paréntesis para lograr su traslado metafórico hacia ese otro mundo. Y eso no ocurre solo con los “antropomorfismos” bíblicos sino también con el lenguaje conceptual más refinado que podamos inventar. Aquí se encuentra una de las fuentes de la necesidad de una teología negativa (¡pero también de una ontología negativa!).

## 2. *Tesis*

### 2.1. La tesis

Podemos (y debemos) hablar de lo absoluto, porque estamos obligados a tratar de comprender el contacto real que tenemos con lo real incondicionado. Pero nuestra comprensión de lo absoluto será siempre inevitablemente mediada, por lo tanto, indirecta, condicionada, relativa. A menos que, erróneamente, pretendamos hacer de lo absoluto un elemento intramundano. Por supuesto, lo mismo ocurrirá con la expresión en el lenguaje de la comprensión que alcancemos.

En Gadamer la dualidad constitutiva del ser humano aparece en su afirmación de que toda expresión humana (texto, pero también arte, acción, etc.) no es solo –como para la hermenéutica romántica– expresión subjetiva de vida (“*Lebensausdruck*”), por lo tanto, al igual que la vida humana, algo finito, condicionado, relativo, sino, al mismo tiempo, expresión de una verdad. Todo texto (y, análogamente, toda acción humana y toda obra humana) tiene una “cosa” (“*Sache*”, asunto) y comprender el texto (la acción, la obra) es aplicarse a sí mismo y a su circunstancia la verdad de esa “cosa”. Una verdad que se da siempre al interior de un horizonte determinado (por lo tanto, finito, condicionado, relativo), pero que, mediante la fusión de horizontes, puede ser percibida (y expresada de manera nueva, diferente, pero siempre finita, condicionada, relativa) desde cualquier otro horizonte. Si podemos ser más concretos, el “horizonte” del que habla Gadamer está constituido por lo que llamamos “cultura”.

Este horizonte, en Gadamer, incluye los prejuicios; él habla de “prejuicios legítimos o productivos”, para distinguirlos de los no productivos o ilegítimos, que son los que llevan a malentendido. Los prejuicios –que hay que entender como juicios previos, no necesariamente definitivos (en cuyo caso se convertirían en los prejuicios contra los que luchó la Ilustración)– no hacen más que expresar nuestra historicidad, el hecho de que pertenecemos a la historia. Pertenecemos a ella por cuanto somos parte de sus formas institucionales concretas de familia, sociedad y Estado, que durante nuestra infancia, pero también a lo largo de toda nuestra vida, nos entregan sus propios juicios sobre las cosas; y estos juicios los hacemos nuestros, a menudo sin criticarlos racionalmente para hacer de ellos juicios fundados. Nosotros pertenecemos a la historia, más que la historia nos pertenece; en efecto, ella –mediante las instituciones recién recordadas– nos da nuestra identidad prerrefleja; nuestra identidad cultural, podríamos decir. Gadamer subraya a este propósito que la conciencia de este límite es un aporte positivo del historicismo del siglo XIX, que ha puesto el dedo en la llaga de nuestra finitud (que afecta a nuestro ser humano y a nuestra conciencia histórica por igual), lo que implica que no está a nuestro alcance una razón absoluta. Los prejuicios nos dan no solo las preguntas a la hora de comprender sino también las posibles categorías de comprensión.

En plena coincidencia con Gadamer, me parece que Ricoeur añade algunos elementos de gran valor. Por un lado, que esa “cosa” del texto es un mundo creado por el texto, que invita al lector a habitarlo, desplegando en él sus mejores posibilidades humanas. Por otro lado, Ricoeur subraya la importancia de la imaginación del lector a la hora de apropiarse el mundo del texto (a la hora de aplicarse la verdad de la cosa del texto).

## 2.2. Una razón que la hace creíble

Siendo nosotros finitos, como todos los seres intramundanos, estamos sostenidos en el ser por Otro; no tenemos el ser por nosotros mismos. Este Otro tiene que estar necesariamente fuera del mundo, porque todo en el mundo es finito. Y es obvio que no podemos objetivar lo que nos sostiene, desde fuera del mundo, porque no es un elemento de este mundo. Lo que podemos hacer es, por reflexión a partir de la experiencia intramundana del despliegue histórico (“*wirkungsgeschichtlich*”, como dice Gadamer) del ser de cada ente, descubrir los supuestos que lo sostienen. Y expresarlos connotativamente, asumiendo el costo de la ambigüedad ya señalada.

En el prólogo de la 2ª edición de *Verdad y Método*, refiriéndose al período entre la 1ª (de 1960) y la 2ª (de 1965), dice Gadamer: “En algunos trabajos que han aparecido

entre tanto (...) he destacado que sigo considerando vinculante la crítica kantiana de la razón pura, y que las proposiciones que solo añaden dialécticamente a lo finito lo infinito, a lo experimentado por el hombre lo que es en sí, a lo temporal lo eterno, me parecen únicamente determinaciones liminares [“blosse Grenzbestimmungen”] de las que no puede deducirse [“entwickeln”] un conocimiento propio en virtud de la fuerza de la filosofía. No obstante[, ] la tradición de la metafísica y sobre todo su última gran figura, la dialéctica especulativa de Hegel, mantiene una cercanía constante. La tarea, la ‘referencia inacabable’ [“unendlicher Bezug”], permanece. Pero el modo de ponerla de manifiesto intenta sustraerse a su demarcación por la fuerza sintética de la dialéctica hegeliana e incluso de la *Lógica* nacida de la dialéctica de Platón, y ubicarse en el movimiento de la conversación, en el que únicamente llegan a ser lo que son la palabra y el concepto.

Con ello sigue sin satisfacerse el requisito de la autofundamentación reflexiva tal como se plantea desde la filosofía trascendental, especulativa de Fichte, Hegel y Husserl. Pero ¿puede considerarse que la conversación con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? ¿Hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre? [“Bedarf es einer Begründung dessen, was uns immer schon trägt?”] (10)

### 2.3. Una consecuencia: la historicidad

Una primera conclusión es que hay una doble historicidad que se debe tener en cuenta al hablar de lo absoluto y lo relativo. Por un lado, la nuestra, la del sujeto humano, que va desplegando su ser en su historia personal, inmersa en la de su(s) grupo(s) cultural(es) y en la de la humanidad entera, integrada a su vez en la de la naturaleza. Junto con el despliegue de su ser, va desplegando al mismo tiempo su capacidad de contacto real con lo real.

Por otro lado, la historicidad de lo real mismo, tanto de los entes intramundanos, siempre relativos, como de la presencia y acción en ellos de sus supuestos y fundamentos, que finalmente los vinculan a lo absoluto.

Según Gadamer, el ser de los entes intramundanos, es decir, lo incondicionado que los sostiene, va desplegando su verdad en la historia de sus efectos, es decir, en el conjunto –en principio siempre abierto, hasta un final escatológico, cuando termine la historia de la humanidad y la naturaleza– de los efectos que produce en el resto de los entes intramundanos con los que entra en relación. Por otra parte, nuestro acceso a la verdad de los entes intramundanos se da en una interminable conversación (“unendliches Gespräch”) entre nosotros los seres humanos, en la que vamos abriéndonos nuevas perspectivas –gracias a las nuevas preguntas que brotan de nuestros prejuicios productivos, legítimos, a medida que estos van cambiando en la historia– y en la que vamos corrigiendo nuestros prejuicios ilegítimos.

(10) Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1984, 19-20. He añadido entre corchetes las expresiones alemanas cuando me ha parecido que la traducción no es exacta; también una coma que me parece faltar para el sentido.

## 2.4. Conclusión: ¿Con qué contamos, entonces?

Contamos con la fuerza crítica de la reflexión, es decir, con la capacidad de nuestra razón de reflexionar, de volver sobre sí y de mirar críticamente sus propios supuestos –aunque siempre desde otros supuestos–, para corregir y mejorar su percepción de lo real. Una capacidad que no se ejerce en solitario (decididamente contra las filosofías de la subjetividad inauguradas por el cogito de Descartes) sino siempre en diálogo, tanto con la tradición que nos porta como con los otros pensadores con los que convivimos; así, las estrecheces y limitaciones inevitables del punto de vista (y del pecado) de cada individuo se someten a la criba del punto de vista del otro, de los otros, y se van corrigiendo mutuamente.

Reflexionando sobre la revelación, Paul Ricoeur hace las siguientes afirmaciones. La resistencia más fuerte a la idea de revelación es “La idea de una conciencia que se establece instaurando sus contenidos” (186) (11). Para obviarla, tomará la cuestión de la autonomía de la conciencia no en general sino desde la idea de testimonio, que es la que mejor significa “la autoimplicación del sujeto en su discurso” (186) (12). Para ello se sirve de la idea de reflexión mediada o concepto de que el “cogito” está “mediatizado por un universo de signos” (187) (13); es decir, al revés de Descartes, el cogito no dispone de intuición inmediata de su existencia ni de su esencia como pensamiento, sino que depende desde su inicio. Afirma que desde su Ensayo sobre Freud rompió decisivamente con las ilusiones de la conciencia, que es como el punto ciego de la reflexión. Toda reflexión es mediada, no hay conciencia inmediata de sí. La idea del ‘yo pienso, yo soy’ debe ser “‘mediatizada’ por las representaciones, acciones, obras e instituciones que la objetivan; en los objetos en el sentido más amplio de la palabra es donde el *Ego* debe perderse y encontrarse” (187) (14). Con Nabert, la reflexión la define como “la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo” (187) (15). La posición de este esfuerzo y deseo está privada de toda intuición y no es “atestiguada sino por obras cuyo significado permanece dudoso y revocable” (187) (16). Se apoya también en el concepto de pertenencia (de Gadamer) o de reflexión segunda, que le permitió cuestionar el ideal de cientificidad de Husserl (justificación última, autofundación de la conciencia trascendental), descubriendo en la condición ontológica finita de la comprensión de sí el límite insuperable de este ideal de cientificidad. Lo que la hermenéutica cuestiona en el idealismo de Husserl es que su gran descubrimiento –la

- 
- (11) “L’idée d’une conscience qui se pose elle-même en posant ses contenus” (43). Paul Ricoeur, *Herméneutique de l’idée de Révélation*, en Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Etienne Cornélis, Claude Geffré, *La révélation*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977 (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 7) pp. 15-54. En el texto, la traducción castellana: Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Alma-gesto, 1990, cap. 5: *Hermenéutica de la idea de revelación*, 159-198. En las citas, entre paréntesis, la página de esta traducción.
  - (12) “l’auto-implication du sujet dans son discours”; ib., 43.
  - (13) “du Cogito médiatisé par un univers de signes”; ib., 43.
  - (14) “‘médiatisée’ par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions qui l’objectivent; c’est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l’*Ego* doit se perdre et se trouver”; ib., 44.
  - (15) “l’appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d’être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir”; ib., 44.
  - (16) “attestée” “par des œuvres dont la signification demeure douteuse et révocable”; ib., 44.

intencionalidad de la conciencia— lo elaboró con ayuda de conceptos que debilitaron su alcance, concretamente los conceptos de sujeto y objeto en relación. La hermenéutica descubre que la problemática de la objetividad presupone una relación de inclusión o de pertenencia “que engloba al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente adverso” (188) (17). Esto no hace desaparecer la reflexión, pero la muestra como segunda (como ha visto certeramente Gabriel Marcel); corresponde “a la *distanciación* sin la cual ni siquiera tomaríamos conciencia de pertenecer a un mundo, a una cultura, a una tradición. (...) Porque aun una tradición no se vuelve real sino bajo la condición de una distancia que distingue la pertenencia propia de un ser humano de la simple inclusión de una cosa como parte en un todo” (188) (18). La reflexión nunca es primera: sobreviene como crisis “en el seno de una experiencia que nos sostiene, y nos constituye propiamente en sujetos de esta experiencia” (189) (19).

¿Hay algún punto de apoyo absoluto en este proceso dialogal de reflexión crítica? Así pensó Tomás, para quien los primeros principios del intelecto agente son la base firme de todo pensamiento, porque son, en él, una participación de la luz del ser, del absoluto. Así parece pensar también Habermas. Hablando de las ciencias críticas —entre las que cuenta el psicoanálisis de Freud, la crítica de las ideologías de Marx y la filosofía clásica— afirma que comprueban sus teorías mediante la reflexión, que es la que permite darse cuenta de la relación entre el conocimiento y el interés —un interés que no es subjetivo sino de la especie humana como tal—, que subyace al conocimiento y lo guía. En el caso de las ciencias críticas, se trata del interés emancipatorio de conocimiento. Ahora bien, los patrones (o principios) de esta reflexión dice Habermas que son teóricamente ciertos, es decir, que el espíritu los ve *a priori*.

A esto se puede objetar que lo absoluto —sea la luz del ser participada en el intelecto agente, sean estos patrones de la reflexión— debe ser expresado en proposiciones del lenguaje humano, con lo cual entra en el terreno inevitable de la mediación y la relatividad.

En la fe vivida en la Iglesia, ¿no contamos, además, con la infalibilidad creyente del conjunto de los fieles (“*sensus fidelium*”) y con la infalibilidad docente del magisterio episcopal (incluido el Papa)? ¿No son estas manifestaciones de infalibilidad puntos de apoyo absolutos, al abrigo no solo del relativismo sino de cualquier relatividad? Pienso que la respuesta debe ser matizada: sí y no. Sí, en cuanto en esas formas de infalibilidad se hace presente, en el tiempo de nuestra historia, la victoria escatológica y definitiva por tanto de la resurrección de Jesús. Pero no, en cuanto que estas formas de infalibilidad, en el momento en que se expresan —y tienen que hacerlo, para ser eficaces en la comunidad eclesial— pasan a ser mediadas, como todo lo humano. Por lo demás, cualquier afirmación magisterial infalible está desti-

(17) “qui englobe le sujet prétendûment autonome et l’objet prétendûment adverse”; ib. 45.

(18) “à la *distanciation* sans laquelle nous ne prendrions même pas conscience d’appartenir à un monde, à une culture, à une tradition”. “Car même une tradition ne devient telle que sous la condition d’une distance qui distingue l’appartenance propre à un être humain de la simple inclusion d’une chose comme partie dans un tout”; ib., 45.

(19) “au sein d’une expérience qui nous porte et nous constitue proprement en sujet de cette expérience”; ib., 45.

nada a ser comprendida por los creyentes; y, ya antes, hubo de serlo por la instancia competente del magisterio que la aprobó; así, la afirmación infalible entra en el terreno relativo de la comprensión humana. Por eso, quizá, las afirmaciones magisteriales infalibles han solido ser en su inmensa mayoría formulaciones negativas: excluyen afirmaciones que se salen de la fe, pero dejan abierto un inmenso campo para el juego de nuestras mediadas –y por ello siempre limitadas y relativas– afirmaciones de lo absoluto.

Por eso, creo que por sobre la afirmación de la infalibilidad magisterial debería recuperarse la prioridad de la comunión eclesial, donde se constituye el “nosotros” teológico. Es cosa sabida que las herejías –es decir, la pérdida de la ortodoxia– suelen empezar por alguna forma de cisma, de ruptura del nosotros eclesial.

## II. PRINCIPIOS TEOLÓGICOS DE ABSOLUTO Y RELATIVO, PARA SUPERAR DESDE DENTRO EL ABSOLUTISMO Y EL RELATIVISMO

### 3. *Un principio de Absoluto, el Dios que es Amor*

Si hay algo que merece el nombre de “absoluto”, es ese que llamamos “Dios”. Hasta el punto que decir que el absoluto es Dios es una tautología. El problema es que “a Dios nadie lo ha visto nunca” (Jn 1, 18). Esto hace que, cuando hablamos de él, inevitablemente tenemos que imaginárnoslo de alguna manera. Cada uno de nosotros tiene una determinada imagen de Dios, una imagen que varía de una a otra persona. Pero sus variaciones están en cierto modo acotadas por la imagen de Dios –o del valor supremo– que rige en la cultura a la que cada uno pertenece. Podemos decir que hay una inculturación de la imagen de Dios, inculturación que tiene ventajas y límites. La ventaja es que se puede ser creyente en Jesús sin necesidad de cambiarse de cultura. Es la libertad que vivió Pablo y que defendió con todas sus fuerzas: los “gentiles”, los no judíos, pueden ser discípulos y seguidores de Jesús sin necesidad de dejar su “gentilidad” y hacerse culturalmente judíos. Pero el límite evidente es que toda imagen cultural de Dios no agota su realidad, Dios es siempre más que toda imagen posible que de él se hagan las culturas. La primera inculturación del Evangelio de Jesús fuera del ámbito judío es la que tuvo lugar en la cultura helenística de los primeros siglos. Fue una hazaña inmensa y de inestimable valor para el Evangelio. Pero tuvo sus límites; uno de ellos es que la imagen de Dios en ese mundo era la del Dios monolítico –que calzaba en cierto sentido muy bien con el monoteísmo del Antiguo Testamento–, el Dios autárquico, trascendente, incomunicado con la materia, porque descansaba plenamente en su propio ser y plenitud. Se expresó de diversas formas en la filosofía –la esfera del ser de Parménides, la idea del Bien de Platón, el motor inmóvil de Aristóteles– pero en todas ellas campea esta no relacionalidad de Dios.

Ahora bien, aunque es inevitable que nos hagamos imágenes de Dios, no cualquier “imagen” de Dios es igualmente adecuada. Para nosotros, los cristianos, Dios es el Padre de Jesús. Por lo tanto, todas las imágenes que nos hacemos de Dios –filosóficas o piadosas, creyentes o ateas– tenemos que pasarlas por la criba del Padre de Jesús, tal como se nos presenta en los Evangelios.

Del Padre de Jesús sabemos que “es Amor” (1Jn 4, 8, 16). Y que ha manifestado la hondura incomprensible de su Amor en la muerte de su Hijo Jesús en la cruz: “Tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo único” (Jn 3, 16) y “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15, 13).

Si Dios es Amor, no es por lo tanto pasividad suprema, reposo, quietud, sino actividad suprema. Nada hay más activo que el amor, porque es donación de sí mismo sin reservas, entrega total de sí mismo a otro.

Porque Dios es Amor, es Trino. Lo propio de la Trinidad, tal como la logramos atisbar desde Jesús, es que procede del Dios-Amor. Lo ternario de la Trinidad es superficie, consecuencia. Dios, porque es Amor, se ha dado por entero en su propio interior, engendrando al Hijo. Como es Amor total, no se ha reservado nada para sí, todo lo que es lo ha dado al Hijo, que es igual a él en todo, salvo en el ser Padre. Hasta aquí, las experiencias humanas de engendramiento, de paternidad y filiación, nos ayudan a comprender algo de este Misterio que nos supera por todos lados. Pero el testimonio de la comunidad apostólica añade un elemento más en Dios, su Espíritu, para el cual casi no tenemos apoyo en nuestra experiencia humana; por eso decimos que Padre e Hijo “espiran” el Espíritu, que procede, así, de ambos, del Padre y del Hijo, como se dice en Occidente, o del Padre por medio del Hijo, como se dice en Oriente.

Pero el Dios-Amor no se contenta con darse en su propio interior, y quiere darse también fuera de sí, a lo que no es Dios. Entonces ocurre el ser humano —“el evento de la comunicación absoluta de Dios mismo” como lo describe Rahner (20)— como centro de un inmenso proceso de creación en el tiempo, que abarca las galaxias desde la gran explosión inicial (el “big bang”) hasta el fin del mundo e incluye su consumación más allá del tiempo.

Vemos, así, que el Absoluto —que es Dios, el Padre de Jesús— tiene en su misma entraña lo relativo, la relacionalidad, porque el Amor es autocomunicativo, el que ama quiere darse por entero a otro. Y esto tanto en su interior (Trinidad) como fuera de sí, a lo que no es Dios (creación, historia, salvación).

#### 4. *Un principio de relatividad, la Encarnación*

Si hay algo relativo es el ser humano. Relativo en cuanto a lo que le da ser, pues es creatura, de modo que es pura relación a Dios, del que depende permanentemente en su ser, no teniendo nada que sea propiamente suyo. Relativo en su devenir, pues se hace en relación de permanente intercambio con los demás seres humanos y con el resto de la naturaleza creada, de los que depende radicalmente para mantenerse en el ser y crecer; en particular, es relativo a la cultura de los diversos grupos en los que nace, se cría, se desarrolla y vive. Relativo, finalmente, en su plenificación, que solo alcanza en la medida en que se da a otros por amor, con la correlativa acogida en sí del amado, porque solo el que se da —el que “pierde su vida”, en palabras de Jesús— alcanza la plena posesión de sí.

---

(20) Karl Rahner, Curso Fundamental de la Fe, Grado 4, párrafo 3º, 159.



Ahora bien, junto al centro focal de la fe cristiana que es la afirmación del Dios-Amor, existe un segundo centro focal, que es la Encarnación, a través de la cual, por lo demás, hemos podido atisbar el primer foco, el Dios-Amor. En la Encarnación lo que ocurre es que el Absoluto, en la persona del Hijo, se hace ser humano, es decir, se hace relativo. Toda la existencia del hombre Jesús –el Logos encarnado de Dios– es testimonio de esta plena relatividad de su humanidad. Jesús depende plenamente del Padre, al que obedece con devoción total. Jesús es un judío del siglo I de nuestra era, con toda su particularidad, que puede llegar a ser escandalosa para un asiático o un africano de hoy, incluso para nosotros mismos, occidentales. Jesús llega a su plenitud humana dándose a los demás hasta el extremo de la muerte en la cruz; su existencia humana es una pro-existencia, una existencia vivida frente a los demás y para ellos, a su servicio.

La Encarnación, en cuanto principio de relatividad de la fe cristiana, nos hace ver que en el seno mismo de lo relativo está el Absoluto. Porque si Dios, en la persona de su Hijo, ha podido encarnarse en Jesús de Nazaret, eso implica que la naturaleza humana –la que este Jesús comparte con todos nosotros– puede ser tomada por Dios como expresión auténtica de sí mismo, como expresión del Absoluto. Es cierto que en Jesús la naturaleza humana sigue siendo limitada, mientras Dios no es limitado. Pero es verdaderamente el Hijo de Dios el que vive la existencia de Jesús. Ese encerrarse del Absoluto en lo relativo es lo que Pablo ha llamado la *kénosis*, el vaciamiento de Dios. Pero es él el que se vacía de sí, reproduciendo en nuestra historia el vaciamiento originario que ha conformado la Trinidad. De aquí que podamos reconocer en todo ser humano una presencia incoativa, como posibilidad (“*potentia oboedientialis*” dirá la Escolástica), del Absoluto. Una presencia que se extiende asimismo gradualmente al resto de las demás creaturas, en la medida en que ellas son el soporte permanente de la aparición y desarrollo de la humanidad, de manera que hay que concebirlas como participando también de esta posibilidad de ser asumidas como expresión personal de Dios mismo. A ello, por lo demás, apuntaba ya la idea bíblica de una creación por la Palabra, lo que trae consigo que las creaturas son, en alguna medida, palabra de Dios para nosotros, expresión suya.

Me parece necesario destacar un aspecto histórico decisivo de la relatividad del Encarnado; me refiero a la dimensión escatológica de su existencia humana. Todo ser humano, en cuanto histórico –también Jesús de Nazaret– va desplegando su ser a lo largo del tiempo, no solo mientras vive, sino también en principio hasta el fin de la historia, debido a que los efectos de su ser y de su obra en el mundo siguen sintiéndose más allá de su muerte.

En el caso de Jesús esto adquiere una radicalidad nueva porque, según el testimonio del Nuevo Testamento, Jesús no termina aún su devenir humano, a Jesús le falta vivir aún un episodio fundamental de su vida humana: su *Parusía*, su retorno al mundo en la gloria del Padre. Así, la tensión escatológica, propia de todo lo relativo e histórico, se intensifica en el caso de Jesús, porque a él le falta no solo que se completen todos los efectos posibles de su ser y de su obra, sino, además, le falta vivir el episodio final de su existencia histórica, la *parusía*.

Otra forma de presentar este principio cristiano de relatividad es recurriendo a la idea de que Jesús es el “universal concreto”. Lo universal es absoluto, pero abstracto; lo concreto es siempre singular y, por ello, relativo. En Jesús se da la



unión de estos opuestos aparentemente inconciliables. Porque, en cuanto Hijo de Dios encarnado, es el Absoluto que se hace presente (kenóticamente) en la historia humana, es el Dios-Amor ofrecido en persona a toda la humanidad, para ser acogido por cada ser humano.

Pero la universalidad del ofrecimiento que Dios hace de sí en el Hijo encarnado no es una universalidad abstracta sino concreta: en Jesús de Nazaret, en este ser humano singular, concreto, podemos todos llegar al Padre, porque Jesús es el camino hacia él, es la verdad, la manifestación auténtica, de Dios como Amor, y es, por lo mismo, la vida plena ofrecida a todos. A partir del singular concreto que es el hombre Jesús de Nazaret llega a toda la humanidad el llamado a seguirlo como camino al Padre. Se trata, entonces, de la universalidad de un llamado, no de un concepto.

De aquí, una consecuencia para el pensar teológico. El discurso adecuado para lo universal abstracto es el discurso apodíctico, tal como se despliega en forma casi pura en el terreno de las matemáticas y la lógica. El discurso adecuado para lo concreto singular es el discurso deíctico, el discurso que muestra la realidad, que la señala, para que el que escucha dirija su mirada a ella y pueda verla; es el discurso de la poesía y de la profecía. ¿Cuál es el discurso adecuado para el universal concreto que es el objeto central del pensar teológico? ¿Será el discurso narrativo, el discurso simbólico, el discurso parabólico, el pensamiento de la analogía? Es posible que no haya un único discurso adecuado, porque el objeto desborda por completo toda forma de discurso. Pero hay formas que aciertan más, formas que aciertan menos.

Me atrevo a insinuar la posibilidad de lo que con Albert Borgmann se puede llamar un discurso paradigmático (21). En gramática un paradigma no es el conjunto abstracto de las transformaciones morfológicas de una raíz; pensemos, por ejemplo, en las desinencias verbales: no aprendemos las puras desinencias (por ejemplo, en el caso de los verbos castellanos terminados en -ar, el presente de indicativo sería -o, -as, -a, -amos, -áis, -an) sino un caso concreto de verbo (amo, amas, ama, amamos, amáis, aman) que oficia justamente de “paradigma”, de “modelo”. La ventaja es que se aprende no en abstracto sino conjugando un verbo dado, que tiene sentido. Creo que el pensar teológico debería estar volviendo, una y otra vez, a la figura de Jesús de Nazaret tal como aparece en el texto de los Evangelios, para estar contrastando permanentemente sus inevitables formas apodícticas y deícticas con el paradigma. Y como Jesús se hace presente en los santos y en el *sensus fidelium*, también estos –los santos y el conjunto de los fieles– son en algún sentido paradigmas a los que el teólogo debe atender permanentemente, porque ellos conjugan a lo largo del tiempo en formas concretas, variadas, la riqueza infinita e inagotable del misterio de la fe, que es Jesús.

---

(21) Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987 (<sup>1</sup>1984), sobre todo cap. 21, *Deictic Discourse*, 169-182.

*¿Es esto creíble?*

Es posible que una de las objeciones más poderosas y pertinaces que se plantean a la fe cristiana así concebida es que no es creíble este Dios de kénosis, este Dios que, en su Hijo Jesús, se ha manifestado como sin poder y que en la creación nos ha dejado un testimonio tan crepuscular de sí. De hecho, es la objeción del demonio en las tentaciones a Jesús; es la objeción permanente durante su ministerio, expresada como la exigencia de “signos del cielo”, es decir, manifestaciones de poder que los seres humanos podamos reconocer como poder divino; es la última objeción de sus adversarios, cuando ya cuelga en la cruz: baja de ella y creeremos que eres el Hijo de Dios.

Es pertinente a este propósito la afirmación de Blondel, según la cual en la historia del cristianismo se ha intentado hacer la síntesis de lo que es el “espíritu cristiano” en torno a tres ideas acerca de Dios. La primera, de origen hebreo, es que Dios es poder; la segunda, de origen helénico, es que Dios es verdad; la tercera, que aparece en el centro del evangelio de Jesús, es que Dios es amor (22). La respuesta a la pregunta por la credibilidad de la afirmación de una kénosis de Dios pasa por tomar infinitamente en serio la afirmación central de que Dios es Amor. El amor busca darse al otro. Y no hay posibilidad de darse si el otro no lo acoge libremente, porque se trata de personas. En el caso de la autodonación de Dios al ser humano se añade la dificultad de la desproporción radical entre el Creador y su creatura. Es esta desproporción la que lleva a Dios a respetar infinitamente nuestra libertad, emprendiendo el camino de la kénosis. De ahí que, como ha pensado Pascal, en nuestra experiencia humana histórica “hay la suficiente luz para los que solo desean ver, y la suficiente oscuridad para los que tienen la disposición contraria” (23).

## RESUMEN

El artículo establece cuatro premisas: gnoseológica (el ser humano vive en contacto real con lo real, que se le muestra de dos tipos: lo finito y condicionado, que es por otro, por lo tanto, relativo; y lo infinito e incondicionado, que es por sí mismo, por lo tanto, absoluto); antropológica (el ser humano tiene una constitución “dual”: corazón o centro personal, encarnado en “organismos”: cuerpo, mundo síquico y cultura); ontológica (ser en plenitud es poseerse, pero la autoposesión del ser humano es mediada, no inmediata) y lingüística (el lenguaje humano tiene dos capacidades básicas: describir el mundo tal como se nos ofrece en nuestra experiencia intramundana o “denotación”, y crear mundos nuevos mediante el uso del lenguaje descriptivo de manera metafórica: “connotación”). A partir de aquí se establece la tesis de que podemos hablar de lo absoluto, porque estamos obligados a tratar de comprender el contacto real que tenemos con lo real incondicionado. Pero nuestra comprensión de lo absoluto será siempre mediada, por lo tanto, indirecta, condicionada, relativa. Finalmente el artículo propone

(22) Maurice Blondel, *Le sens chrétien*, en *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris, PUF, 1950, 1-216; aquí 76-88.

(23) “Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d’obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire”, frase final del largo pensamiento 149 (en la edición de Lafuma; 430 en la edición de Brunschvicg).

principios teológicos que permitan evitar tanto el absolutismo como el relativismo en la valoración del conocimiento humano: el Dios de Jesús que es Amor y, por ello, Trino (el Absoluto es, en sí mismo, relacional) y la Encarnación: el Hijo de Dios se ha hecho creatura relativa.

**Palabras clave:** Mediación, Relación, Amor, Encarnación.

## ABSTRACT

The author of this article establishes four premises: gnoseological (the human being lives in real contact with the real, which is shown to him or her as being of two kinds: firstly, finite and conditional, which is for another, and therefore relative; and secondly, infinite and unconditional, for itself, and, therefore, absolute); anthropological (the human being has a “dual” constitution: heart, or personal center, incarnated in “organisms”—body, psychic world and culture); ontological (being in fullness is to be possessed, but the self-possession of the human being is mediated, not immediate); and linguistic (human language has two basic capacities: describing the world just as it offers itself to our intramundane experience, or “denotation”, and creating new worlds through the use of descriptive language in a metaphorical manner: “connotation”). From here the thesis is established that we can speak about the absolute, because we are obliged to attempt to understand the real contact we have with the unconditionally real. But our comprehension of the absolute will always be mediated, and, therefore, indirect, conditioned, relative. Finally, the author of this article propose theological principles that permit one to avoid both absolutism and relativism in evaluating human knowledge: the God of Jesus who is Love and, therefore, Triune (the Absolute is, in itself, relational) and the Incarnation: the Son of God has become a relative creature.

**Key words:** mediation, relation, love, Incarnation.