

PARA LA TEOLOGIA DE LA ENCARNACION

Vamos a intentar reflexionar un poco sobre el misterio que llamamos misterio de la Encarnación del Verbo de Dios. Y es que aquí está el centro de la realidad de la que los cristianos vivimos, de la realidad que creemos. Pues el misterio de la Trinidad divina sólo aquí nos es patente; sólo aquí nos ha sido dicho el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina; y el misterio de la Iglesia no es más que la prolongación del misterio de Cristo. Ahora bien, en estos misterios, en conjunto, se encierra nuestra fe. Deberíamos, por lo tanto, reflexionar en la teología y en la vida cristiana sobre esa realidad central. Y a veces hablar menos sobre tantísimas otras cosas. Pues tal misterio es inagotable y, comparado con él, la mayoría de las otras cosas sobre las que hablamos carecen de importancia. Es un signo sombrío de la teología y de la predicación eclesíástica el hecho de que sobre el misterio abarcador casi sólo se repita—y un poco aburridamente—lo que siempre se dijo. Sin embargo, la verdad de la fe sólo puede conservarse preocupándose, siempre de nuevo, de ella. Pues también aquí vale aquello de que sólo posee el pasado quien conquista el propio presente. Y de este fallo de la teología sólo puede consolarnos el hecho de que hay hombres que en la vida y en la muerte están unidos al Señor en fe, esperanza y amor.

Preguntémonos con toda sencillez: ¿qué pensamos los cristianos cuando afirmamos en la confesión de fe que el Verbo de Dios se ha hecho hombre? Responder a esta cuestión, siempre en renovado esfuerzo, es el quehacer total de la cristología que nunca termina. Esta cuestión, completamente de principiantes, la planteamos conscientes de que, a pesar de todo, nos propone un quehacer excesivo para una breve hora. Por eso la planteamos reservándonos el derecho de exponer, un poco arbitrariamente, unas cuantas porciones de una respuesta total que, en tanto total, no podemos dar. Al hacerlo, más que repetirla explícitamente, suponemos la respuesta del magisterio

eclesiástico. ¡No es que las viejas fórmulas que responden a esta cuestión hayan sido derogadas por anticuadas o, incluso, dejadas a un lado por falsas! ¡Dios nos libre!

Y es que la Iglesia y su fe son siempre las mismas en su historia propia. Si no, tendríamos acaeceres de una atomizada historia de la religión, pero ninguna historia unitaria de la Iglesia una y de la fe siempre la misma. Pero justamente porque esta Iglesia una y la misma tuvo una historia y sigue teniéndola todavía, la fórmula antigua no es sólo el fin, sino también el punto de partida. De tal manera que en el movimiento espiritual de apartamiento de y regreso a ella radica la única garantía, o digamos con más cautela, la esperanza de que hemos *entendido* la fórmula *antigua* tal y como todo entender acaece: no de forma que lo entendido quede pasmado, sino que movido salga al misterio sin nombre que sustenta todo entender.

Si esto es en general ya así, es decir, si el verdadero entender es siempre el abrirse del cognoscente al interior del misterio que la mirada no alcanza, y si tal misterio no es el resto, sólo provisionalmente y todavía no-dominado, de lo comprendido, sino la condición de la posibilidad del comprender aprehensivo de cada individuo, y la incomprendibilidad, que nos abarca, del todo original—llámese como se quiera a ese todo—, no es extraño que esto tenga que acaecer sólo cuando el destino aprehensible de la Palabra incomprendible debe ser comprendido.

El Verbo de Dios se ha hecho hombre. Al enunciar en esta breve hora dicha proposición, con el fin de entenderla, hemos de renunciar a decir algo sobre su sujeto, sobre ese Verbo de Dios en sí a quien tal proposición se refiere. Esto, aun siendo aquí inevitable, es muy peligroso. Pues podría suceder que se errara la intelección de la Encarnación pensando una realidad muy poco clara con ese «Verbo de Dios» que se hace hombre.

Es verdad que, a partir de Agustín, la teología escolar se ha acostumbrado a pensar que es obvio *que cada* uno de esos tres no-numéricos, a quienes nosotros llamamos las personas de la divinidad una, puede hacerse hombre, con tal de suponer solamente que lo quiera. En este supuesto, Verbo de Dios, en nuestro enunciado, no significa en orden a su in-

telección mucho más que un sujeto divino cualquiera, una hipóstasis divina: «uno de la Trinidad se ha hecho hombre». No se necesita, por tanto, en este supuesto, saber más claramente algo que sólo le pertenezca al «Verbo» divino mismo, para entender el enunciado.

Pero si se pone en duda, con una tradición más antigua anterior a Agustín, dicho supuesto, no se puede, entonces, prescindir, tan fácilmente como sea posible, de entender el predicado a base de una intelección más rigurosa del sujeto del enunciado. Y es que si en el sentido y en la esencia precisamente del Verbo de Dios está contenido que *él* y sólo únicamente *él* es justamente quien comienza y puede comenzar una historia humana, en caso de que Dios se apropie de tal manera el mundo que dicho mundo sea no sólo su obra distinta de él, sino su realidad propia—en tanto su «naturaleza» apropiada o su «mundo-entorno», dado necesariamente con ella—, puede ser, entonces, que sólo se entienda qué es la Encarnación sabiendo lo que es justamente el *Verbo* de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es el Verbo de Dios sabiendo lo que es la Encarnación.

Nosotros, sin embargo, renunciamos—al menos por ahora— a partir de este punto en nuestro esfuerzo por lograr una intelección. Empezamos por el predicado de la proposición sobre la que reflexionamos.

I

El Verbo de Dios se ha hecho *hombre*. ¿Qué significa «hecho *hombre*»? Por lo pronto no preguntamos, ni mucho menos, qué significa decir que dicho Verbo se ha «hecho» (ha «devenido») algo. Nos fijamos en lo *que* se ha hecho. Hombre. ¿Lo entendemos? Podría decirse: «hombre» es, en absoluto, la porción más inteligible de este enunciado. Hombre es lo que *nosotros* somos; lo que diariamente vivimos; lo que fue pre-experimentado e interpretado miles de millones de veces en la historia a la que pertenecemos; lo que conocemos por dentro—cada uno en sí, en su «mí»—y por fuera, a partir de nuestro mundo en torno. Podría añadirse, incluso: en esta realidad así sabida se puede distinguir su consistencia fundamen-

tal de contenido, por una parte, de las modificaciones causales y, por otra, de un último ser-para-sí, y llamar, entonces, a tal consistencia fundamental—su contenido, el «qué» en ella—«naturaleza».

En tal caso nuestro enunciado significa: el Verbo de Dios ha asumido una «naturaleza» humana individual y así se ha hecho hombre. Pero ¿sabemos, por lo dicho, qué es el hombre y con ello la «naturaleza humana»? Desde luego que sabemos muchas cosas sobre el hombre. Las ciencias más diversas proponen todos los días enunciados sobre él y todas las artes, cada una a su manera, hablan sobre este tema inagotable. Pero ¿se ha «definido» con ello al hombre?

Evidentemente, sólo se puede definir, dar—limitando—una fórmula que enumere adecuadamente la suma de elementos constitutivos, cuando se tiene un objeto «cósico», compuesto de últimas partes originalmente constitutivas, que sean ellas mismas realidades limitadas, últimas y entendidas en sí, o sea delimitadas nuevamente—es decir, ahora—por sí mismas.

Dejamos de lado la cuestión de si, en este sentido, es posible una definición en términos rigurosos. Tratándose del hombre es, en todo caso, imposible. El hombre es, esta podría ser la definición, la indefinibilidad llegada a sí misma. Muchas cosas *de* él son definibles, al menos en algún sentido. Se le puede llamar también ζῷον λογικόν, *animal rationale*. Pero antes de alegrarse por la sobria claridad de dicha «definición», habría que reflexionar sobre qué significa propiamente.

Y es que si se hace esto se va a parar—literalmente—a lo sin-orillas: pues sólo puede decirse lo que el hombre es afirmando lo que hace y lo que le incumbe. Ahora bien, esto es lo sin-orillas, lo sin nombre. De ahí que el hombre sea, en su *esencia*, en su naturaleza, el misterio. No porque él sea la plenitud infinita e inagotable—la forma originaria de lo que para nosotros es misterio—del misterio operante, sino porque él, en su esencia peculiar, en su fundamento original, en su naturaleza, es la habitud, pobre y que llega a sí misma, para con esa plenitud (la forma del misterio que nosotros mismos somos).

Después de haber dicho todo lo que, en tanto al-alcance-de-la-mirada y definible puede ser afirmado de nosotros, no hemos

afirmado todavía absolutamente nada. A no ser que en todo ello hubiéramos dicho conjuntamente que nosotros somos los referidos al Dios incomprensible. Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprehender libremente por el incomprensible, de acuerdo con el acto que, inexpresablemente, es la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo.

Nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos en tanto pobre estar-referidos al misterio de la plenitud. El «a-donde» previamente dado de nuestra decisión que acepta o rehusa, en tanto acción de la existencia, es el misterio que nosotros somos. Y él es nuestra naturaleza. Porque la trascendencia que somos y hacemos trae consigo la existencia nuestra y la de Dios, y ambas como misterio. Teniendo en cuenta siempre que un misterio no es algo todavía no desvelado que en tanto realidad segunda está junto a otra comprendida y penetrada. Entendido así el misterio se confundiría con lo no sabido, todavía no descubierto.

El misterio es, más bien, aquello que justamente en tanto impenetrable está ahí, está dado. El misterio es lo que no puede ser procurado. No es una segunda realidad, sólo por ahora y todavía inexpugnada. El misterio está dado en tanto indomable horizonte dominador de toda comprensión que hace comprender la otra callándose, estando-ahí él mismo en tanto incomprensible.

El misterio, por lo tanto, no es lo provisional que se supone o que en sí podría existir también de otra manera, sino la peculiaridad que caracteriza a Dios—y a nosotros desde él—*siempre* y necesariamente. Y de tal manera que la visión inmediata de Dios que nos ha sido prometida como nuestra perfección es la inmediateidad de la incomprensibilidad, es decir, justamente la desaparición de la apariencia de que todavía, y sólo por ahora, no hemos llegado al fondo. Pues en tal visión veremos en Dios mismo, y ya no sólo en la pobreza infinita de nuestra trascendencia, que él es incomprensible. Ahora bien, la visión del misterio en sí mismo aceptado en *amor* es la bienaventuranza de la criatura y convierte a lo conocido como misterio en la zarza incombustible de la llama eterna amorosa.

Pero ¿a dónde hemos ido a parar? Nos hemos acercado a nuestro tema. Y es que si la naturaleza humana es tal, entonces entendemos ya más claramente—siempre, naturalmente, en el ámbito del misterio fundamental que es Dios y que somos nosotros—lo que significa que Dios asuma una naturaleza humana como suya. Esta naturaleza indefinible, cuyo límite—la «definición»—es el ilimitado estar-referido al misterio infinito de la plenitud, cuando es asumida por Dios en tanto su realidad, ha llegado absolutamente al punto hacia el que en virtud de su ser está siempre de camino. Su *sentido*—no una ocupación casual, llevada a cabo accesoriamente, que también pudiera dejar—es ser cedida, entregada, ser la que se perfecciona y llega a sí desapareciendo para sí misma y constantemente en el interior de la incomprendibilidad. Pero justamente esto acaece y se logra en una medida no-superable, en el rigor más radical, cuando esa naturaleza entregándose¹ así al misterio de la plenitud está de tal manera alienada que llega a ser naturaleza de Dios mismo.

¹ Este «acto» de la entrega de sí mismo es naturalmente, en primer lugar, el «acto» que el Creador opera al crear la naturaleza humana, no algo que un hombre, en tanto creado, pone casualmente por propia iniciativa como su «*actus secundus*». Es verdad que en la relación entre la esencia del hombre en tanto constituido por Dios y el propio hacer del hombre, surgido de tal esencia, conocemos a éste a partir de aquel hacer, y la esencia se continúa en él, y de forma—a diferencia de los entes infraespirituales—que el hacer del hombre está llamado a comparecer ante la esencia, hacerla llegar a sí y realizarla. De tal manera que entre dicha esencia y su autorrealización espiritual aparece una unidad—aunque no simplemente identificadora—que no se pone suficientemente de relieve cuando se habla sólo de la «unidad» ontológico-formal entre sustancia y accidente. Hay que tener en cuenta siempre—si lo dicho ha de entenderse de forma acertada—que lo que Dios opera en tanto origen del propio obrar de la criatura espiritual—de una «*physis*» humana, en sentido original aristotélico—no es precisamente una «cosa» con meros «hábitos», que están «presentes» en inmovilidad pasiva, sino una realización substancial, un «*actus*» que, por ser eso, se despliega en una actividad que es luego la suya propia y en la que este acto fundamental creado por Dios se realiza a sí mismo. Por ello, para expresar tal estado de cosas, no podemos decir sino que el ser espiritual «se entrega», primariamente, desde luego, en el acto en cuanto que es el que Dios mismo crea. La pérdida abisal de una criatura, que en su acto propio se rehusa a Dios, sólo puede verse verdaderamente en esta perspectiva. Y es que si no se trataría de un cambio «accidental» «adherido a ella» que, en el

La Encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepitiblemente *supremo* de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más *junto* a otras posibilidades en la consistencia del ser del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana. Pero quien comprende esto no puede negar, en teología escolástica, que tiene que ser posible y justificado describir dicha esencia de modo que aparezca exactamente *como* tal potencia. Y justamente eso es lo que hemos intentado indicar de la manera más sencilla posible.

Ahora bien, tal intento no significa que la posibilidad de la unión hipostática como tal sea rigurosamente evidente *a priori*, es decir, independientemente de la revelación de que existe de hecho. Y tampoco significa que tal posibilidad tenga que ser realizada en cada hombre que posea dicha esencia.

Lo primero no, porque con la trascendencia del hombre está dado ya, de una parte, que una definición, una delimitación «finitizante» de sus posibilidades sería falsa. Es, por lo tanto, justificada una prolongación hipotética, por lo menos, y una culminación de las posibilidades iniciadas con su trascendencia. Pero es que, de otra parte, toda plenitud sigue siendo hipotética mientras no se pruebe—lo que en nuestro caso es, sin duda, imposible—que tal trascendencia perdería, en absoluto, todo sentido si no encontrase, justamente *así*, su plenitud. Pero como dicha trascendencia es precisamente la apertura incondicionada frente al misterio *libre* que impone al hombre el abandonado tener-que-dejar-disponer-de-sí, a partir de ella no se puede derivar una exigencia de tal plenitud. Pero, por ello, tampoco es posible un conocimiento riguroso de su posibilidad,

fondo, dejaría intacta su naturaleza, de modo que, en realidad, habría que admirarse de que ella misma y no el mal «adherido a ella» se pierda. La medida de la entrega «existencial» de sí, llevada a cabo en la naturaleza humana espiritual de Cristo, responde al acto fundamental en tanto es en el que Dios crea, como asumida, la naturaleza asumida por el Logos. Y esta «asunción» sustancial, considerada desde ella, es justamente una entrega sustancial de sí.

ni siquiera teniendo en cuenta lo que a nosotros precisamente quizá se nos oculte.

Y por eso resulta también, en segundo lugar, que no tiene que ser realizada en todos los hombres. El hecho de nuestra simple creaturalidad y de nuestra pecaminosidad, de nuestro riesgo radical, muestra bajo la iluminación de nuestra situación en el Verbo de Dios que tal plenitud, de hecho, no está dada en nosotros como ya cumplida. Sin embargo, podemos decir: Dios ha asumido una naturaleza humana porque tal naturaleza es, en virtud de su esencia, abierta y asumible, porque sólo ella—a diferencia de lo definido que carece de trascendencia—puede existir en la plena entrega de sí misma y llega justamente así a la perfección de su propio sentido incomprensible.

Al hombre, en último término, no le cabe elección: o termina entendiéndose como vacío banal, tras el cual se llega para advertir con la sonrisa cínica del condenado que detrás no hay nada, o—como él mismo no es, ciertamente, la plenitud que pueda descansar tranquilamente en sí—es encontrado por la infinitud y deviene así lo que él es, el que no llega al fondo, porque lo finito sólo puede ser trascendido al interior de la plenitud inabarcable de Dios.

Ahora bien, si ésta es la esencia del hombre, él sólo alcanzará la plenitud no-superable de la esencia, a cuya plenitud sin exigencias—perfecto él a su manera—siempre está de camino, cuando crea reverencialmente que en algún sitio una esencia tal posee de tal modo ex-sistencia en el «dentro» de Dios que es el puro ser-entregado al misterio de la pregunta-sobre-ese-misterio, la pregunta llegada a ser indiscutible, por haber sido asumida por el que la responde como su propia respuesta. Y entonces—si podemos expresarnos así—no es tan extraño que algo así sea, pues esta extraña realidad en el puro misterio de la intelección primigenia del hombre vibra ya como el mismo todo perfecto. La cuestión más difícil es *cómo* y *dónde* y *cuándo* puede ser nombrado con nombre terreno el que tal es.

Pero quien busca a *aquél*, al que se pueda presentar, como «plenificador», misterio eterno de la pura plenitud del propio ser, puede advertir ingenuamente—si busca «fácilmente», es decir, con mansedumbre y con ojos de inocencia—que sólo en Jesús de Nazaret puede uno atreverse a creer que aquí

acaeció aquello y acaece eternamente. Todos los demás estamos más lejos de Dios porque siempre tenemos que pensar que nos entendemos a solas. El, sin embargo, *sabía* que su misterio sólo lo conoce el Padre, y con ello conocía que sólo él sabe al Padre.

En todo lo dicho hay que advertir todavía, para evitar equívocos, que tal cristología—a la que hemos aludido en nuestras precisiones—no es una «cristología concencial», en oposición a una cristología ontológica de la unidad substancial del Logos con su naturaleza humana. Por el contrario, la cristología aludida, basándose en el conocimiento metafísico de una auténtica ontología de que el verdadero ser es el espíritu en cuanto tal, intenta formular la parte ontológica opuesta a los enunciados ónticos de la tradición—necesariamente subordinada a dichos enunciados—para que así se entienda mejor lo que dicen y para que los enunciados tradicionales verdaderos no den la impresión mitológica de que Dios, en el disfraz y librea de una naturaleza humana que, al adherirle sólo extrínsecamente, le oculta, ha mirado en su tierra si todo andaba en buen orden porque desde el cielo ya no podía hacerlo.

Y todavía otra cosa: toda idea de que esta humanidad divina acaece tantas veces cuantos hombres hay, de que no es el milagro irrepitable, equivaldría, de una parte, a decir que tal historicidad y personalidad fue rebajada al grado de la naturaleza, del siempre y en-todo-lugar, de suerte que dicha verdad sería *así* mitologizada. Tal idea perdería de vista, por otra parte, que esa humanidad de Dios en la que, como individuo, está ahí para cada hombre siempre individual—pues para eso es hombre, y no para endiosar la naturaleza—no puede ser agraciada con una cercanía y un encuentro con Dios esencialmente mayores y esencialmente distintos y no lo es *en sí*² más que con la cercanía y encuentro con Dios asignados efectivamente a *todo* hombre en gracia: con la *visio beata*.

² Adviértase el «en sí». Toda teología católica sabe que de la unión hipostática de la humanidad de Cristo con el Logos tiene que seguirse necesariamente una deificación *interior* de dicha humanidad. La cual, aun siendo la consecuencia moral y ontológicamente necesaria de la unión hipostática, «resulta» de ella, es distinta de ella, es la que santifica y deifica «en sí misma» la humanidad de Cristo y—aunque en una medida e intimidad no dadas fuera de ella—es justamente eso que está destinado a comunicarse a cada hombre en tanto gracia justificante.

El enunciado que queremos entender mejor es el siguiente: el Verbo de Dios se ha hecho, ha *devenido* hombre. Vamos a reflexionar sobre el «devenido». ¿Puede Dios «devenir» algo? En todo panteísmo o cualquier otra filosofía para la cual Dios es «históricamente» sin más, a tal cuestión se contesta desde siempre afirmativamente. Pero el cristiano y la filosofía verdaderamente teísta se encuentran, a este respecto, en una situación más difícil. Confiesan que Dios es el «inmutable», el que *es absolutamente—actus purus—*, el que en beatitud libre de toda amenaza, en la carencia de toda menesterosidad propia de la realidad infinita, posee, por eternidades, en plenitud absoluta, inmóvil y serena, desde siempre, lo que es, sin devenir primero, sin tener que llegar a alcanzar primero lo que él es.

Y justamente si *nosotros* recibimos para nosotros el peso de la historia y del devenir como gracia y excelencia confesamos necesariamente a *tal* Dios. Pues sólo por ser él la plenitud infinita puede el devenir del espíritu y de la naturaleza ser más que el absurdo llegar-a-sí, concurrente en su propio vacío, de la absoluta oquedad. Es decir, por eso, es la confesión del Dios inmutable y carente-de-devenir de la eterna plenitud lograda no sólo un postulado de la filosofía, sino también un dogma de fe. Pero sigue siendo verdad: el Verbo se ha hecho, ha *devenido* carne.

Y sólo cuando nos hayamos hecho cargo de lo que esto significa seremos de verdad cristianos. No podrá negarse fácilmente que en este punto la teología y la filosofía tradicionales de escuela comienzan a bizquear y tartamudear. El devenir y la mutación lo explican como acaecido de parte de la realidad creada asumida, no de parte del Logos. Y así, según ellas, todo resulta claro: el Logos, sin padecer mutación alguna, asume lo que, en tanto realidad *creada*, posee un devenir, incluso al ser asumido. De esta forma, todo devenir y toda historia y su tribulación están aquende el abismo absoluto que separa, inconfusamente, al Dios necesario e inmutable del mundo condicionado y mutable.

Pero: sigue siendo verdad que el *Logos* ha *devenido* hom-

bre; que la historia evolutiva de dicha realidad humana llegó a ser *su* propia historia; nuestro tiempo, el tiempo del Eterno; nuestra muerte, la muerte del Dios inmortal. Es decir, que todo reparto de los predicados—aparentemente contradictorios y una parte de los cuales parece no poder pertenecer a Dios—sobre dos realidades: el Verbo divino y la naturaleza humana creada, no puede hacer olvidar que justamente una de ellas, la realidad creada, es la del Logos de Dios mismo. Lo cual significa, por tanto, que una vez dada esta razón partitiva y que pretende resolver el problema por medio de tal distribución, todo el complejo de la cuestión vuelve a plantearse de nuevo. La cuestión de la intelección de que el enunciado de la inmutabilidad de Dios no nos impide ver que lo que aquí, cabe nosotros en Jesús, ha acaecido como devenir e historia es precisamente la historia del Verbo de Dios mismo, *su* propio devenir.

Si contemplamos, sin prejuicios y con claro mirar, el hecho de la Encarnación de que da testimonio la fe en el dogma fundamental del cristianismo, hemos de decir sobriamente: Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, *él mismo*, mutable en *lo otro*³. Con ello llegaremos a una ultimidad ontológica que una ontología meramente racional quizá no

³ Si se dice solamente: donde lo creado es la humanidad del Logos en sí mismo ha acaecido algo, una mutación; si se ve el acaecer sólo aquende el límite que distingue a Dios de la criatura, es verdad que se ha dicho y se ha visto, entonces, algo que existe, pero, sin embargo, con todo rigor se ha pasado por alto y se ha callado aquello que, en definitiva, es lo que importa en el decir total: que el acaecer del que se habla es acaecer de Dios mismo. Esto no se ha dicho todavía cuando se predica algo sólo de la naturaleza humana «inconfusa». Lo de menos es que lo que falta por decir, porque es una realidad—que *Dios mismo* se ha hecho carne por el hecho de que algo acaeció en esa dimensión humana—, sea llamado «mutación» o que se evite tal expresión. Si decimos mutación hemos de decir—al ser Dios inmutable en sí—que el Dios en sí mismo inmutable puede cambiar en lo otro—puede hacerse hombre—. Y este «cambiar en lo otro» no puede ser considerado ni como contradicción de la inmutabilidad de Dios en sí, ni hacerlo caer simplemente en el enunciado de una «mutación de lo otro». En este caso la ontología tiene que orientarse según el mensaje de la fe y no darle lecciones. Del mismo modo que la afirmación formal de la unidad de Dios no es negada por la Trinidad, pero dicha unidad, tal y como puede ser concebida por nosotros—y es también dogma—no es simplemente aquello a partir de lo cual pueda ser determinado lo que la Trinidad debe y no debe ser, hemos de mantener aquí metodológicamente la inmutabi-

sospecharía. Cerciorarse de ella y plantarla como fórmula primigenia en los comienzos más radicales y en los orígenes de su decir podrá resultarle difícil. Su enunciado sería: lo absoluto, o mejor dicho, el Absoluto posee, en la pura libertad de su infinita carencia de relación, que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro, finito; la posibilidad de que Dios precisamente al y por alienarse a sí mismo, por entregarse, constituya lo otro en tanto su propia realidad.

El fenómeno primigenio por el que hay que empezar no es el concepto de una «asunción» que supone ya como cosa obvia lo por-asumir y que lo destina después al que asume, sin que lo logre, en realidad, nunca perfectamente, ya que es rechazado por su inmutabilidad, comprendida por sí sola de forma no-dialéctica, fosilizada y aislada, sin que le sea lícito rozarle a él en tanto inmutable. El fenómeno primigenio, dado en dimensión de fe, es, con ello, más bien la *alienación-de-*

lidad de Dios y, sin embargo, equivaldría en el fondo a negar el misterio de la Encarnación si sólo a partir de ella se quisiera determinar lo que la Encarnación debe y no debe ser. Si se trasladara su misterio, para hacerse cargo de él, a la dimensión de lo solamente finito, se suprimiría, en realidad, el misterio en su sentido más riguroso. Pues en lo solamente finito como tal no puede haber misterios absolutos, porque para una realidad finita siempre puede concebirse un entendimiento finito correspondiente a ella que sea capaz de sondearla. El misterio de la Encarnación tiene que estar en Dios mismo: en quien, aunque inmutable «en sí», puede devenir algo «en lo otro». El enunciado de la inmutabilidad de Dios es un enunciado dialéctico, en el mismo sentido que el de la unidad. Es decir, ambos enunciados conservan para nosotros—de hecho—su sentido verdaderamente exacto si añadimos inmediatamente a ellos, al pensarlos, los otros dos enunciados—el de la Trinidad y el de la Encarnación—, sin que *nosotros* podamos ni nos sea lícito pensar uno de ellos como subordinado al otro. Del mismo modo que en la doctrina de la Trinidad aprendemos que la unidad radical—tal y como, a partir de nosotros, la pensaríamos inevitablemente si nuestro pensar-hasta-el-fin no estuviese ya apresado en su primer punto de partida por la revelación divina—no es ningún ideal absoluto, sino que incluso en el Altísimo, justamente por ser la perfección absoluta, hay además una Trinidad, aprendemos por la doctrina de la Encarnación que la inmutabilidad—sin que por ello sea eliminada—no es sencillamente lo único que caracteriza a Dios, sino que él, en y a pesar de su inmutabilidad, puede verdaderamente *devenir* algo. El mismo, él en el tiempo. Y esta posibilidad no tiene que ser concebida como signo de su indigencia, sino como *culmen de su perfección que sería menor si él, además de su infinitud, no pudiera hacerse menos de lo que él—permanentemente—es*. Esto es posible, hay que decirlo, sin tener que ser por ello hegeliano. Y sería mal asunto que un Hegel tuviera que enseñármolo a los cristianos.

sí-mismo, el devenir, la *κένωσις* y *γένεσις* de Dios mismo que puede devenir: *llegando a ser*, al constituir lo otro que surge, lo surgido mismo, y sin tener que devenir en su realidad peculiar, en lo original. Al alinearse a sí mismo sin perder su plenitud infinita—porque quien es el Amor, es decir, la voluntad plenificadora de lo vacío, tiene con qué realizar tal plenitud—surge lo otro en tanto su propia realidad. El constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente: porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad.

Dios sale de sí, él mismo, él en tanto la plenitud que se entrega. Dios puede hacerlo. El poder-devenir-histórico es su libre posibilidad primigenia—¡no su primigenio «tener-que!»—a causa de la cual es definido en la Escritura como el Amor cuya libertad dilapidadora es lo absolutamente indefinible. Por eso su poder-ser-creador, la facultad de constituir lo meramente otro en sí sin darse a sí mismo, de hacerlo surgir de su propia nada, es sólo la posibilidad derivada, limitada y secundaria que, en definitiva, se basa en dicha posibilidad primigenia, aunque aquélla también podría realizarse sin ésta. Y por eso—ahondando más de lo que hemos hecho hasta ahora—en la criatura misma ha sido depositada, a partir de su más hondo fundamento esencial, la posibilidad de poder-ser-asumida, de ser material de una posible historia de Dios: Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí mismo. Y aun cuando se callara no podría proyectarla de otro modo. Porque incluso este callarse-a-sí mismo supone siempre oídos que oigan la mudez de Dios.

Desde aquí podría conseguirse quizá—cosa que hemos de pasar por alto—una *inteleccción del hecho de que justamente el Logos de Dios ha devenido hombre y de que sólo él puede devenirlo*. El decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de sí mismo y éste es la continuación de aquél. Aunque la mera constitución de lo otro, distinto de Dios, es la obra de Dios en absoluto, sin distinción de personas, la posibilidad de la creación puede tener su *prius* ontológico y su fundamento en el hecho de que Dios, que carece de origen, se dice a sí mismo y para sí y constituye de esta forma la distinción original, divina en Dios mismo. Y cuando

ese Dios se dice a sí mismo en tanto él mismo al *vacío*, ese decir es, entonces, el decir-hacia-afuera de ese su Verbo inmanente y no de un decir cualquiera que pudiera corresponderle también a otra persona divina.

Sólo desde esta perspectiva entendemos mejor lo que significa: el Logos de Dios «*deviene*» hombre. Hay hombres, desde luego, que no son el Logos mismo. Podría haber también, naturalmente, hombres si el Logos no se hubiera hecho hombre, del mismo modo que puede darse lo menor sin lo mayor. Aunque lo menor se basa siempre en la posibilidad de lo mayor y no al revés, como la actitud plebeya, carente de dignidad y cargada de resentimientos de muchos modos de pensar lo querría con verdadera fruición, una actitud que todo lo deriva de la vacía vulgaridad, desde abajo.

Ahora bien, cuando el Logos se hace hombre, esa su humanidad no es lo previo, sino lo que deviene y se origina en la esencia y existencia cuando y en tanto el Logos se aliena. Tal hombre es precisamente, en tanto hombre, la automanifestación de Dios en su autoalienación. Porque Dios se revela justamente cuando se aliena, se manifiesta a sí mismo como Amor al ocultar la majestad de dicho Amor y al mostrarse como la habitualidad del hombre. Si no, su humanidad sería la librea, el disfraz de Dios, un signo que señala ciertamente la existencia de algo, pero que no descubre nada de ese que está ahí.

A esto no se opone que haya otros hombres que no son esa automanifestación, el ser-en-la-eternidad de Dios mismo. Pues el «qué» es, en nosotros y en él, igual: lo que llamamos naturaleza humana: Ahora bien, el abismo de la diversidad consiste en que dicho «qué» se dice en él en tanto su decirse y en nosotros no. Y el hecho de que él diga, en tanto realidad suya, exactamente lo que nosotros somos, rescata también el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, lo abre a la libertad de Dios, dice lo que nosotros somos: la proposición en la que Dios mismo puede salir de sí, decirse a aquel vacío nudo que se extiende necesariamente en torno a él. Porque él es el Amor y por eso, necesariamente, el milagro de la posibilidad del libre don, o mejor: por eso, en tanto Amor, es lo incomprendible que se entiende de por sí.

Desde esta perspectiva—empujando al hombre a su más alto y más oscuro misterio—se podría definir al hombre como lo que surge cuando el decir-se de Dios, su Verbo, es dicho amando en el vacío de la nada sin-dios; y es que Verbo abreviado de Dios se ha llamado al Logos hecho hombre. La abreviatura, la cifra de Dios es el hombre, es decir, el Hijo del hombre y los hombres que, en definitiva, son porque el Hijo del hombre había de existir. Cuando Dios quiere ser no-dios surge el hombre. Ni más ni menos, y otra cosa no podríamos decir. Con ello el hombre no ha sido interpretado, naturalmente, hacia lo superficial y cotidiano, sino introducido en el misterio siempre incomprensible. Pero él es tal misterio.

Y si Dios mismo es hombre y sigue siéndolo eternamente, y por tanto toda teología es, eternamente, antropología, si al hombre le está vedado rebajarse cuando se piensa a sí mismo, ya que, entonces, rebajaría a Dios; si este Dios sigue siendo el misterio insuprimible, el hombre es eternamente el misterio de Dios expresado en el afuera de Dios que, por toda la eternidad, participa del misterio de su fundamento y que, incluso cuando toda provisionalidad haya pasado, ha de ser aceptado—como el misterio insondable—en el amor que en esta aceptación amante lleva su propia bienaventuranza, ya que no nos es permitido pensar que podamos penetrar la autoexpresión de Dios saliendo de sí, que es el hombre, aburriéndonos así de ella y, por tanto, de nosotros mismos. Dicho con otras palabras: ya que pensamos que no se puede llegar al trasfondo del hombre de otra manera que penetrándole en la intimidad misma de la bienaventurada tiniebla de Dios para comprender tan sólo, entonces, que esta realidad finita es la finitud de la infinita Palabra de Dios mismo.

La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical—la cristología—es, eternamente, teología. La teología, por lo pronto, que Dios mismo ha dicho al decir su Palabra como carne nuestra en el vacío de lo no-divino y pecador. Y, en segundo lugar, la teología que nosotros mismos hacemos en la fe, cuando no creemos que sea posible encontrar a Dios fuera del hombre Cristo, y con ello del hombre en absoluto.

Del Creador se podría decir todavía, con la Escritura del

Antiguo Testamento, que él está en el cielo y nosotros en la tierra. Pero del Dios a quien nuestra fe afirma en Cristo hay que decir que está exactamente donde nosotros estamos y que únicamente ahí se le puede encontrar. Y si sigue siendo el Infinito, no está dicho con ello que él sea esto «también» y en alguna otra parte, sino que lo finito mismo ha logrado una profundidad infinita y no es ya lo opuesto a lo infinito, sino aquello para lo cual el Infinito mismo ha devenido, para abrir a todo lo finito, dentro de lo cual él mismo ha llegado a ser una parte, una salida a lo infinito. O mejor dicho, para hacerse él mismo salida, puerta, desde cuya existencia Dios mismo ha devenido realidad de lo que es nada.

En la Encarnación el Logos crea asumiendo y asume por alienarse *él mismo*. Por eso vige también aquí, y de la manera más radical, específica e irrepitable, el axioma para toda relación entre Dios y la criatura: cercanía y lejanía, disponibilidad y autonomía de la criatura no crecen en proporción inversa, sino directa. Por eso Cristo es hombre del modo más radical y su humanidad es la más autónoma y libre, no aunque, sino porque es la asumida, constituida en tanto automanifestación de Dios. La humanidad de Cristo no es la «forma de manifestación» de Dios, como si fuera la apariencia de vacío y niebla que no posee ninguna vigencia propia ante el que se manifiesta y frente a él. Por el hecho de que *Dios* mismo existe, esta existencia suya alcanza de la forma más radical vigencia propia, poder y realidad.

Desde esta perspectiva queda patente como herejía toda idea de la Encarnación en la que la humanidad de Jesús sólo fuera el disfraz de Dios del que él se sirviera para hacer visible su presencia elocuente. Y *esta herejía*, rechazada por la Iglesia contra el docetismo, apolinarismo, monofisitismo y monotelismo, y no la cristología verdaderamente ortodoxa, es la que en el fondo se tiene hoy por mitológica y se rechaza como mitología. Hay que decir también, naturalmente, que tal intelección mitológica de los enunciados cristológicos de fe puede darse también implícitamente en muchos cristianos, a pesar de toda la ortodoxia verbal, y provoca así necesariamente la protesta contra la mitología.

Pues mitología es la idea de que Dios se transforma en un hombre o gesticula—por ser él mismo invisible—, para hacerse sensible, con una realidad humana que, por ser usada así no es ya, en realidad, un hombre verdadero, dotado de autonomía y libertad, sino la marioneta mediante la cual se manifiesta el verdadero actor escondido detrás de los bastidores. Y esto no es el dogma de la Iglesia, aun cuando aproximadamente hubiera que describir así lo que muchos cristianos piensan, de acuerdo con el catecismo que tienen en su cabeza y que, desde luego, no coincide con el catecismo impreso. Y habría que preguntarse todavía si los que piensan que tienen que desmitologizar el cristianismo no concebirán la doctrina cristiana exactamente igual que los piadosos cristianos «mitológicos», a pesar de que *ambos* conocen las fórmulas ortodoxas. Es decir, si los unos, no cristianos, no se apoyarán, en su desmitologización, en una cripto-heresía de los otros, de los cristianos, pensando que ése sea el dogma del cristianismo.

Ahora bien, recíprocamente—y ésta podría ser la reconciliación con algunos saborcillos docetistas y monofisitas que se advierten cuando los cristianos hablan de la Encarnación de Dios—hay que decir también: muchos de los que rechazan las fórmulas ortodoxas de la cristología—por entenderlas mal—puede ser que, sin embargo, corroboren existencialmente, de manera auténtica y creyente, la fe en la Encarnación del Verbo de Dios. Cuando un hombre a vista de Jesús, su cruz y su muerte, cree verdaderamente que ahí el Dios vivo le ha dicho la última palabra, definitiva, ya irrevocable y, por ello, abarcadora, y que ahí le ha redimido de todo cautiverio y tiranía bajo los existenciales de su existencia, cerrada, culpable y entregada a la muerte, cree algo que sólo es verdadero y real si Jesús es tal y como la fe del cristianismo le afirma, cree—sépallo reflejamente o no—en la Encarnación del Verbo de Dios.

Con ello no negamos el significado de la fórmula, objetivamente verdadera y base eclesio-sociológica del pensamiento y de la fe común. Pero sólo el hereje—no el católico—, que haga coincidir el círculo de los que creen verdaderamente en el centro de su corazón la verdad redentora y el círculo de los que confiesan las fórmulas ortodoxas de la Iglesia, puede negar a

priori que alguien pueda creer en Cristo aun rechazando la fórmula exacta de la cristología.

En la realización de la existencia no se puede adoptar existencialmente toda posición conceptualmente pensable. Y por ello: quien deja que Jesús le diga la última verdad de su vida y cree y confiesa que aquí, en él y en su muerte, Dios le dice la última palabra hacia la que él vive y muere, le acepta *en ello* como Hijo de Dios, tal y como la confesión de fe de la Iglesia le afirma, sea cual sea la formulación teórica, malograda y hasta falsa, de la realización creyente de su existencia orientada a él. Más aún: hay quien se encontró con Cristo sin saber que aprehendía a aquél en cuya vida y muerte se arrojaba como en su destino bienaventurado y redimido; que se encontraba con aquél a quien los cristianos, con razón, llaman Jesús de Nazaret.

La libertad creada es siempre el riesgo de lo no-contemplado-hasta-el-fondo que—advírtase o no—se esconde íntimamente en lo que ha querido ver. Lo *absolutamente* no-visto y lo otro *sin más* no son apropiados por la libertad cuando se aferra a lo determinado y limitado. Pero lo no-pronunciado y lo no-formulado no es por ello, necesariamente, lo no-visto y no-querido sin más. Y Dios y la gracia de Cristo están en todo, en tanto esencia oculta de toda realidad elegible, y así no es tan fácil aferrarse a algo sin tener que habérselas—de una o de otra forma—con Dios y Cristo.

Por eso quien—aun lejos todavía de toda revelación explícita y verbalmente formulada—acepta su existencia, es decir, su humanidad—y esto no es tan fácil!—en paciencia silenciosa, o mejor aún, en fe, esperanza y amor, llámelos como los llame, *como* el misterio que se oculta en el misterio del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida, ése pronuncia un sí a algo que es inmenso, tan inmenso como la entrega del hombre a ello, porque Dios lo ha llenado efectivamente con lo Inmenso, es decir, consigo mismo, ya que el Verbo se hizo hombre: dice, aunque no lo sepa, sí a Cristo. Pues quien se suelta y salta cae en la profundidad que está ahí no sólo en la medida en que él la ha sondeado.

Quien acepta plenamente su ser-hombre, cosa indeciblemente difícil y que no está claro que verdaderamente hagamos, ha

aceptado al Hijo del hombre porque en él Dios ha asumido al hombre. Si en la Escritura se dice que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, esta es la última verdad, porque Dios se ha hecho este prójimo mismo y así en todo prójimo se acepta y se ama a quien simultáneamente es el más próximo y el más lejano.

El hombre es un misterio. O mejor dicho, *el* misterio. Pues él no lo es sólo por ser la pobre apertura al misterio de la incomprensible plenitud de Dios, sino porque Dios dijo este misterio como el suyo propio. Ya que, suponiendo que Dios quiere decirse a sí mismo en el vacío de la nada, suponiendo que él quiere ex-clamar su propia Palabra en el mudo desierto de la nada, ¿cómo podría decir algo distinto sino creando la percepción interna de tal palabra y diciendo verdaderamente a esa percepción su Palabra, de tal modo que el decirse de la Palabra de Dios y su perceptibilidad se hagan uno? Que esto sucede es un misterio. Un misterio es lo totalmente imprevisto, lo incalculable, lo que produce un asombro bienaventurado y mortal, y simultáneamente lo que se entiende de por sí. (Únicamente inteligible-de-por-sí porque en la inteligencia última el misterio hace inteligible lo comprensible, y no al revés.)

En este sentido, la Encarnación de Dios es el misterio absoluto y, sin embargo, obvio, inteligible-de-por-sí. Casi se podría pensar que lo extraño e históricamente contingente, lo duro en él, no es él en sí mismo, sino el hecho de que el obvio misterio absoluto ha acaecido precisamente en Jesús de Nazaret, ahí y ahora. Pero cuando la nostalgia de la absoluta cercanía de Dios que, siendo incomprensible en sí, es la única que todo lo hace soportable, se pone a contemplar *dónde* se personó esta cercanía, no en los postulados del espíritu, sino en la carne y en las chozas de la tierra, no se puede encontrar, entonces, otro lugar que no sea Jesús de Nazaret, sobre quien la estrella de Dios se detiene, único cabe el cual se tiene ánimo para doblar las rodillas y rezar llorando de gozo: y el Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros.