



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS



INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
CYCLE DES ETUDES DU DOCTORAT

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

RODRIGO ÁLVAREZ GUTIERREZ

HACIA UNA RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO: UN INTENTO EPOCAL «PEUT-ON CONNAITRE DIEU EN JESUS-CHRIST» DE GHISLAIN LAFONT

Volumen 1

Tesis presentada para la obtención del Doctorado en Teología según un convenio de co-tutela entre la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas (Instituto Católico de París) y la Facultad de Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Director de la tesis por
El Instituto Católico de Paris :
Sr. Profesor **Vincent Holzer**

Director de la tesis por la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile:
Sra. Profesora **Anneliese Meis W.**

2018



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS



INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
CYCLE DES ETUDES DU DOCTORAT

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

RODRIGO ÁLVAREZ GUTIERREZ

HACIA UNA RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO: UN INTENTO EPOCAL «PEUT-ON CONNAITRE DIEU EN JESUS-CHRIST» DE GHISLAIN LAFONT

Volumen 1

Tesis presentada para la obtención del Doctorado en Teología según un convenio de co-tutela entre la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas (Instituto Católico de París) y la Facultad de Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Director de la tesis por
El Instituto Católico de Paris :
Sr. Profesor **Vincent Holzer**

Director de la tesis por la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile:
Sra. Profesora **Anneliese Meis W.**

2018

AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y al Institut Catholique de París que han permitido la investigación de la presente tesis. En particular a los directores del Ciclo de Doctorado que pacientemente y con gran caridad han hecho posible la finalización de la misma, de manera especial al Prof. Vincent Holzer, quien hizo posible el convenio de co-tutela doctoral. No podría dejar de mencionar a la Prof. Anneliese Meis W., quien en gran medida ha sostenido y promovido los estudios desarrollados tanto en el país como en el extranjero. Sus valiosos aportes y consejos se han plasmado en la presente redacción.

Finalmente, no puedo soslayar el aporte de la tradición benedictina al presente ejercicio teológico, de manera que sin el consentimiento de mi superior canónico ni de mis hermanos en religión hubiera podido llevar a buen término esta obra. De igual forma deseo expresar mi gratitud a los monasterios de la Pierre-qui-Vire y Sainte Marie de la Source por la hospitalidad que me brindaron durante mi permanencia en Francia, y San Benito de Llú-Llú en Chile. Así como a la Hna. Jacqueline de la Taille OSB por sus oportunas correcciones de las traducciones francesas.

« Sic impletur aquae maris, quae non moventur nisi variis
significationibus, sic et fetibus humanis impletur et terra,
cuius ariditas apparet in studio, et dominatur ei ratio »

Sancti Agustine Hiponensis, *Confessio* XIII, 24.

NOTAS Y ABREVIATURAS

Las citas de la Sagrada Escritura en su traducción española están tomadas de la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009. Las citas del Magisterio de la Iglesia: HEINRICH DENZINGER-PETER HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesias: Enchiridion Symbolorum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, versión castellana de la 38ª edición alemana, Herder, Barcelona, 2006 (DH). Las citas correspondientes a artículos de investigación utilizarán en la lengua francesa, alemana, inglesa e italiana la preposición «in» para señalar la proveniencia de los mismos. En cambio la lengua española utilizará la preposición «en».

En relación con las obras de Ghislain Lafont se citará a pie de página de acuerdo a las siguientes abreviaturas:

SMST	Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.
PCDJ	Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?
DTE	Dieu, le temps et l'être.
HTEC	Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie.
SP	La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques.
E	Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole.
QJ	Qui est Jésus ?
JPP	Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu.
PT	Promenade en théologie.
DMDH	Des moines et des hommes.

ILEC	Imaginer l'Église catholique.
QNPE	Que nous est-il permis d'espérer ?
LETR	L'Église en travail de réforme.

Solo se encuentran traducidas al español las siguientes obras de Ghislain Lafont:

Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Madrid, Rialp, 1964.

Dios, el tiempo y el ser, Salamanca, Sígueme, 1991.

La Sabiduría y la Profecía: modelos teológicos, Salamanca, Sígueme, 2008.

Las citas utilizadas en el cuerpo del texto irán en español, a pie de página se encontrará el texto en su original francés cuando sea necesario. Si el texto está traducido al español se utilizará esa versión, a menos que se requiera confrontar con el original francés.

A pie de página, entre paréntesis redondos irá el número de página de la traducción francesa y sin los números la española cuando corresponda.

Los tres textos traducidos al español se citarán de acuerdo a la versión antes señalada.

La traducción realizada al español responde a los siguientes criterios:

- a) Fidelidad al texto original interpretando la intencionalidad del autor.
- b) Contextualización conceptual de acuerdo al conjunto de las obras escritas por autor, es decir, el autor se interpreta desde su misma obra en conjunto.

El libro de Ghislain Lafont *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* constituye el libro base de estudio, el cual se citará constantemente a pie de página en su original francés cuando los textos tengan una extensión considerable. En caso contrario solo se pondrá la traducción española en el cuerpo de la tesis. También se aludirá a otras obras fundamentales del autor, para ello se seguirá el mismo criterio. En cuanto a la sustentación de afirmaciones en el texto mismo de la obra, cuando corresponda se pondrá a pie de página la abreviatura y la página correspondiente, de modo que el lector pueda confrontarlas.

TABLA DE MATERIAS

AGRADECIMIENTOS.....	4
EPÍGRAFE.....	5
NOTAS Y ABREVIATURAS.....	6
TABLA DE MATERIAS.....	9
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	15
1. La teología trinitaria punto de partida del estudio teológico de Ghislain Lafont.....	20
1.1. Karl Barth, la dimensión trinitaria del Dios que se adora y Karl Rahner y el vuelco trinitario....	21
1.2. El desarrollo teológico-trinitario posterior a la década de 1960 y su importancia en el contexto europeo.....	24
1.2.1. Recepción del <i>Grundaxiom</i> rahneriano.....	24
1.2.1.1. Presupuestos teológicos y antropológicos al axioma: Misterio y libertad.....	27
1.2.1.2. La relación coordinada Escritura, Dogma y Fe.....	29
1.2.1.3. El concepto rahneriano de <i>Persona</i> : El diálogo entre Tradición y cultura moderna.....	31
1.2.1.4. Aspectos salvíficos del <i>Grundaxiom</i> : La superación de los formalismos conceptuales.....	35
1.2.1.5. Aspectos fragmentarios no resueltos del <i>Grundaxiom</i> : La expresión semántica de las palabras.....	37
1.2.1.6. El <i>Grundaxiom</i> y sus consecuencia teológicas.....	42
1.2.2. El sentido del Misterio Pascual como lugar de revelación de la Trinidad.....	44
1.2.3. La dimensión dialogal de la Trinidad.....	47
1.3. El desafío de una teología ontológica frente al nacimiento de una teología hermenéutica.....	49
1.4. El problema de la analogía.....	51
1.5. Ideas centrales de lo expuesto anteriormente.....	53

1.6. Ghislain Lafont, antecedentes biográficos.....	54
1.7. Ghislain Lafont y su búsqueda trinitaria: Santo Tomás de Aquino, un punto de partida.....	57
2. Hipótesis de trabajo.....	58
3. Campo de investigación.....	59
4. Metodología de investigación.....	67
5. Partes de la tesis.....	69

PRIMERA PARTE. ¿PEUT-ON CONNAÎTRE DIEU EN JÉSUS-CHRIST? ES UNA RESPUESTA METODOLÓGICA A UNA COYUNTURA TEOLÓGICA?.....71

INTRODUCCIÓN.....	72
-------------------	----

CAPÍTULO I: COMPRENSIÓN DEL AXIOMA RAHNERIANO DESDE EL PENSAMIENTO DE GHISLAIN LAFONT.....75

INTRODUCCIÓN.....	75
I. 1. Intelección del axioma rahneriano desde el pensamiento de Ghislain Lafont.....	81
I.2. La intencionalidad de Karl Rahner.....	82
I.3. Una apuesta teológica: el axioma rahneriano.....	89
I.4. El significado metódico del axioma rahneriano.....	90
I.5. La pertinencia teológica de la lectura de Ghislain Lafont.....	93
CONCLUSIÓN.....	95

CAPÍTULO II: APORÍAS DEL AXIOMA RAHNERIANO DESDE EL PENSAMIENTO DE GHISLAIN LAFONT. TRES ESCOLLOS EN EL AXIOMA RAHNERIANO: GREGORIO DE NISA, AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO.....96

INTRODUCCIÓN.....	96
II.1. El Concepto de <i>persona</i> antes de Nicea según Ghislain Lafont: Gregorio de Nisa.....	98
II.1.1. Argumentos de Ghislain Lafont en contra de la lectura rahneriana de Gregorio de Nisa: El «Contra Eunomio».....	102

II.1.1.1. La no divisibilidad de la esencia divina.....	104
II.1.1.2. La esencia creada y la esencia increada.....	104
II.1.1.3. Indeterminación de la esencia y determinación de las Hipóstasis.....	105
II.1.2. ¿La posibilidad de un Logos trinitario por parte de Gregorio de Nisa?.....	106
II. 2. San Agustín: El pensamiento latino sobre la Distinción Divina.....	109
II.2.1. Argumentos de Ghislain Lafont en contra de la lectura rahneriana de Agustín: Las «Confesiones».....	111
II.2.1.1. Una correcta comprensión de la soteriología cristológica de Agustín de Hipona.....	115
II.2.1.2. La Trinidad como cuestión dogmática.....	117
II.2.1.3. La acción inseparable de la Trinidad y la encarnación del Verbo: «Sermón LII», «La Carta XI a Nebridius» y el «Libro XV de Trinitate».....	118
II.2.2. Una construcción de sentido como clave de aproximación al pensamiento agustiniano.....	122
II.3. Santo Tomás de Aquino, la perfecta relación entre tradición y especulación teológica.....	123
II.3.1. El concepto de “relación” una propuesta conciliadora.....	126
II.3.2. El lenguaje trinitario tomasiano y su dimension autocrítica.....	130
II.3.4. Trinidad e Historia en el enfoque tomasiano.....	135
II.3.5. La Unión Hipostática como comprensión teológica de la dicotomía Trinidad Inmanente-Económica.....	137
CONCLUSIÓN.....	144

RESULTADOS DE LA PRIMERA PARTE.....	145
-------------------------------------	-----

SEGUNDA PARTE: *PEUT-ON CONNAÎTRE DIEU EN JÉSUS-CHRIST ?*: ¿UNA RESPUESTA AL GRUNDAXIOM RAHNERIANO?.....147

INTRODUCCIÓN.....	148
-------------------	-----

CAPÍTULO I: EL CONCEPTO DE ECONOMÍA SEGÚN GHISLAIN LAFONT.....159

INTRODUCCIÓN.....	159
I.1. La economía salvífica explicada desde el concepto de ruptura.....	163
I.2. Hitos que explican la continuidad-discontinua del concepto de ruptura.....	165
I.2.1. La vida y la muerte de Jesucristo.....	171
I.2.2. La resurrección de Jesucristo.....	171

I.2.3. El cuerpo de Jesús.....	174
I.3. La economía salvífica y el lenguaje bíblico.....	175
CONCLUSIÓN.....	179
CAPÍTULO II : EL CONCEPTO DE ANALOGÍA SEGÚN GHISLAIN LAFONT.....	180
INTRODUCCIÓN.....	180
II. 1. La analogía y santo Tomás de Aquino.....	182
II. 1.1. Santo Tomás y la problemática neoplatónica.....	182
II. 1. 2. La interpretación a los <i>Nombres Divinos</i> realizada por Ghislain Lafont.....	185
II. 1.3. La explicación ontológica del Aquinate.....	186
II. 2. La analogía, su origen y desarrollo.....	187
III. Hacia una síntesis del concepto de la analogía.....	189
CONCLUSIÓN.....	192
CAPÍTULO III: EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA DE GHISLAIN LAFONT A PARTIR DE LA TRADICIÓN TEOLÓGICA.....	194
INTRODUCCIÓN.....	194
III.1. Hacia un concepto de teología desde el fenómeno de la nominación.....	195
III. 2. Hitos que explican una teología nominal.....	196
III.2.1.Positividad y negatividad de los nombres divinos.....	198
III.3. El concepto de Persona.....	199
III.4. El concepto de Encarnación.....	201
III.5. El concepto de Unión Hipostática.....	205
III.5.1. La receptividad y la reflexividad como instrumentos metodológicos para comprender la Unión Hipostática.....	207
III.5.2. El Concilio de Calcedonia comprendido desde la perspectiva de las categorías de Ghislain Lafont.....	209
CONCLUSIÓN.....	216
RESULTADOS DE LA SEGUNDA PARTE.....	217

TERCERA PARTE: UN PRIMER PASO HACIA UNA RACIONALIDAD-SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO.....219

INTRODUCCIÓN.....220

CAPÍTULO I: EL MISTERIO PASCUAL COMO PUNTO DE PARTIDA DE UNA POSIBLE RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO.....222

INTRODUCCIÓN.....222

I.1. La historia de la salvación bajo el paradigma de la ruptura.....225

I.2. El Misterio Pascual como inflexión de la lógica de la ruptura..... 226

I.3. La posibilidad de una teología simbólica del Misterio Pascual.....228

CONCLUSIÓN231

CAPÍTULO II: LAS PERSONAS DIVINAS COMO PUNTO DE ENCUENTRO DE UNA POSIBLE RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO.....232

INTRODUCCIÓN.....232

II.1. La Trinidad como punto de inicio y de llegada de una racionalidad salvífica.....233

II.2. Hacia una teología del Padre.....234

II.2.1. Lenguaje del ser y bondad divina.....235

II.2.2. Dios y la salvación en el ámbito trinitario.....238

II.2.3. La Paternidad divina.....239

II.3. Hacia una teología del Hijo..... 241

II.3.1. Hacia una construcción de sentido de la Encarnación.....242

II.3.2. La Unión Hipostática entendida como inclusión y mediación.....244

II.4. Hacia una teología del Espíritu Santo.....249

II.4.1. Una propuesta pneumatológica-crística.....254

II.4.2. La mediación del Espíritu Santo: Una inclinación al Hijo.....256

CONCLUSIÓN.....260

CAPÍTULO III: LOS DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE GHISLAIN LAFONT261

INTRODUCCIÓN.....	261
III.1. Atisbos sobre una teología trinitaria: confluencias y enriquecimientos especulativos desde Ghislain Lafont.....	262
III.2. Perspectivas futuras de la teología trinitaria-salvífica de Ghislain Lafont.....	273
III.2.1. El componente racional-hermenéutico de la teología: « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? », « Dieu, le temps et l'être », « Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie » y « Promenade en théologie ».....	274
III.2.2. El componente salvífico-histórico de la teología: « La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques », « Que nous est-il permis d'espérer? », « Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu », « Qui est Jésus? » y « Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole ».....	276
III.2.3. El componente práctico-ecclesial: « Imaginer l'Église catholique », « L'Église en travail de réforme » y « Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée ».....	279
CONCLUSIÓN.....	280
RESULTADOS DE LA TERCERA PARTE.....	281
CONCLUSIÓN GENERAL.....	284
BIBLIOGRAFÍA.....	290
ANEXOS.....	315
SUMARIO.....	343

INTRODUCCIÓN GENERAL

La historia de la teología de la Iglesia Católica presenta una constante búsqueda de la significación de dos hechos cruciales para ella: el hecho de la Cruz y el acontecimiento de la Resurrección. Ambos constituyen un solo evento que irrumpe en la temporalidad humana y da cuenta de una situación inaudita: Dios se ha dado al hombre por su salvación. De allí que la relación entre el Dios más allá del «Esse» y la criatura tiene su punto de convergencia en el Hijo hecho hombre «Propter nostram salutem» en el Espíritu por obediencia al Padre. Sin embargo, este «Factum» contenido en la historia de la salvación despliega muchas aristas.

La primera radica en la forma en que se expresa esta verdad de fe. Es decir, cómo se habla de ella. En definitiva, qué lenguaje utiliza el creyente. La teología especula sobre el problema de Dios desde el dato revelado, el cual es un relato salvífico. Existe un «Sermo Theologicus» que tiene su propia racionalidad. Es así como la teología propiamente católica se consagra a un diálogo fructífero con la cultura.¹ El problema de lo verdadero se atisba con fuerza cuando irrumpe un conocimiento de la verdad revelada. Sin duda, la disociación entre una teología de la subjetividad divina, en la cual todo conocimiento de Dios constituye una consecuencia lógica de su liberalidad. Es decir, por una parte, una teología como ciencia de la Palabra de Dios y nada más; y por otra, aquella que parte de la actuación divina y solo especula sobre el dato inmanente de Dios.

¹ Ghislain LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique: Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 9-13.

Lo anterior no niega lo gratuito del don divino ni la íntima relación entre el lenguaje de la fe, la oración y la tradición.

La segunda arista conduce al modo en que se piensa el acontecimiento salvífico. Se utilizan conceptos que en parte expresan la lógica de la donación divina y en parte no. La analogía permite la nominación de Dios, pues ella tiene su razón de ser en la Encarnación del Verbo. Solo desde ella es posible exclamar la palabra *Abba*. Todo lenguaje tiene como presupuesto que Dios ha asumido el lenguaje del hombre para hablar con él. Pero, solamente desde una estructura dialéctica es posible explicar la paradoja del Dios muerto y resucitado.

Finalmente, un tercer punto de controversia lo constituye la misma relación de los actores envueltos en este acontecimiento, Dios y la criatura. Estos expresan una vinculación que se entiende desde el hecho de la Creación. Existe una participación en la intimidad divina. Por ello, la criatura posee una hermenéutica propia del Dios Uno y Trino. Es así como sólo el Hijo eterno puede exclamar Padre. Es en ese punto donde la teología trinitaria se convierte en una teología doxológica. Por ello, el Concilio Vaticano II afirmó que la Iglesia continua la misión trinitaria y, por ende, el Misterio Cristiano halla su centro en la Trinidad misma:

« El Padre Eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y misteriosa de su sabiduría y bondad. Decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina (...) Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que nos eligió en Él antes de la creación del mundo, y nos predestinó a ser sus hijos adoptivos porque quiso que todo tuviera a Cristo como cabeza (cf. Ef., 1, 4-5 y 10). Cristo, por tanto, para hacer la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y nos redimió con su obediencia (...) Cuando el Hijo terminó la obra que el Padre le encargó realizar en la tierra (cf. Jn., 17, 4) fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que santificara continuamente a la Iglesia y de esta manera los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu (...) Así toda la Iglesia aparece como el pueblo congregado «por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo ».²

² *Constitución Dogmática Lumen Gentium* 2-4. DH 4102-4105: «Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, (...) Venit igitur Filius, missus a Patre, qui nos in Eo ante mundi constitutionem elegit ac in adoptionem filiorum praedestinavit, quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit (cf. Eph 1, 4s 10) Christus ideo, ut voluntatem Patris impleret, regnum caelorum in terris inauguravit nobisque Eius mysterium revelavit, atque oboedientia sua redemptionem effecit (...) Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cf. Io 17,4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem (...) Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata».

Pese a esta concreción trinitaria de índole magisterial, es preciso considerar que el desarrollo del dogma trinitario muestra ciertas inflexiones metodológicas que son importantes de considerar al estudiar a un teólogo concreto y a su entorno peculiar. Por ello, las presentes páginas de esta introducción pretenden responder a la siguiente cuestión: ¿Qué significa que la teología dogmática acontezca como hecho lingüístico y como verdad a mitad del siglo XX? Para ello se ha mencionado una serie de proposiciones basales. Cada una de ellas apunta a una cuestión fundamental que responde a una coyuntura histórica-dogmática.

La primera analiza el lenguaje teológico. El «hablar» o «decir» de Dios³ constituye la expresión material del hombre por verbalizar aquella realidad que es inexpressable, pero a la vez próxima. Más aún todo deseo humano es anticipado por la misma Divinidad que ha hablado primero por medio de su Hijo en el Espíritu. Por lo tanto, el hablar «con» Dios constituye la realidad fundante de la escucha amorosa del hombre. Solo después se pueden utilizar las expresiones: hablar de Dios, hablar acerca de Dios o hablar sobre Dios. Sin duda, toda mediación entre la realidad y el hombre implica un canal de expresión. Por ello, se requiere de un objeto referencial, de un sujeto cognoscente y de una pragmática. Pero, ¿qué sucede con el hablante, quien debe enunciar una realidad trascendente mediante signos limitados? ¿Es posible hablar de un lenguaje teológico? o se debe hablar de un metalenguaje? Lo anterior lleva a un segundo problema: el contenido del mensaje teológico. ¿Se puede seguir hablando teológicamente de la verdad como *adequatio*? o ¿Es posible otra alternativa? Frente a un mundo plural, ¿el dogma, la tradición, el Magisterio son sustratos adecuados para expresar la realidad vinculante de la fe o se requiere de otros medios de expresión? Finalmente, el estatuto epistemológico de la teología requiere de ciertas precisiones. ¿Se puede afirmar que la teología es una ciencia? ¿Qué tipo de ciencia? ¿Esto representa que el estudio teológico es semejante al estudio de la biología? ¿Hay un método teológico o existen tantos métodos como teólogos?

Ghislain Lafont piensa lo anterior no desde un concepto sino desde un verbo. Este es *acontecer*. El hecho vinculante de nuestra fe es la verdad de la Encarnación. Dios se hizo hombre por la humanidad, siendo un hecho del pasado es actual. Por ello se hace necesario comprender ese nexo que no pertenece a una temporalidad caduca, sino a una realidad escatológica:

³ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, miércoles 28 de noviembre de 2012: «¿Cómo hablar de Dios?: La cuestión central que nos planteamos hoy es la siguiente: ¿cómo hablar de Dios en nuestro tiempo? ¿Cómo comunicar el Evangelio para abrir caminos a su verdad salvífica en los corazones frecuentemente cerrados de nuestros contemporáneos y en sus mentes a veces distraídas por los muchos resplandores de la sociedad? Jesús mismo, dicen los evangelistas, al anunciar el Reino de Dios se interrogó sobre ello: «¿Con qué podemos comparar el Reino de Dios? ¿Qué parábola usaremos?» (Mc 4, 30). ¿Cómo hablar de Dios hoy? La primera respuesta es que nosotros podemos hablar de Dios porque Él ha hablado con nosotros».

« (...) planteo la cuestión del ser a fin de poder explicar con mayor verdad el acontecimiento. En otras palabras, busco si no se podría hablar del *ser del acontecimiento* como si, incluso a nivel de la *historia*, hubiera que hablar de *diferencias ontológicas* (...) en esta hipótesis, a partir de la diferencia ontológica del acontecimiento y de su ser, resultaría posible discernir y coordinar varios *niveles* en el acontecimiento (...). Naturalmente, la palabra *ser* no tendría entonces las mismas características que las que se dieron más arriba: tendría otro *sentido* ». ⁴

El tiempo se concretiza en varias realidades. Una es el habla. No solo como comunicación de la fe, sino como «espacio del sentido». El lenguaje teológico debe ser coherente y reflexivo frente a un mundo discursivo. En este sentido, la teología requiere de una expresión veraz. Tradicionalmente se ha llevado a cabo este cometido mediante la formulación de un dogma o de una profesión de fe. Ambos vocablos parecieran indicar un acontecer definitivo, pero al mismo tiempo provisional. Su función es relacional⁵. Ambos remiten a un acontecimiento fundamental, este es Cristo. Jesucristo se transforma en el hito constitutivo de esa dinámica. Dos características acompañan el discurso. Una es su carácter lingüístico y otra es su dimensión actuante. Es decir, el componente material se funde con el temporal, haciendo de la Encarnación un «acontecimiento» abierto y fundante. Sin embargo, surge el desafío de la transmisión de dicho hecho fundante.

El Misterio Pascual no es un hecho aislado, sino comunitario. La Iglesia se realiza en el Kerigma primitivo. Ella es y se comprende en el evento de Cristo. El hombre se convierte a ella y se transforma por la continua meditación de la Escritura. Es así como el testimonio que nace de esta experiencia exige ser codificado. Pero no existe un solo testigo, sino muchos. Frente a la pluralidad surge la interrogante de la validez y de la verdad divina.

El proceso autocomprensivo de la fe y su consecuente interpretación del mundo circundante se ve concretizado en un evento singular: la Iglesia. Esta instancia reguladora pero a la vez creadora hunde sus raíces en un hecho primigenio. Este es el consenso de la verdad. Por una parte, el kerigma cristiano requiere ser enseñado, pero también debe ser presentado a las nuevas generaciones de

⁴ DTE, pp. 271-272: « je pose la question de l'être afin de rendre compte avec plus de vérité de l'événement. En d'autres termes, je cherche si on ne pourrait pas parler de l'être de l'événement, comme si, même au niveau de l'histoire, il y avait à parler de *différences ontologiques* (...) dans cette hypothèse, à partir de la différence ontologique de l'événement et de son être, il deviendrait possible de discerner de coordonner des *niveaux* d'événement (...) Naturellement, le mot *être* n'aurait plus alors les mêmes caractéristiques que celles données plus haut : il aurait un autre *sens* ». El anexo N°1 contiene una pequeña síntesis del concepto de acontecimiento y de su vinculación con la teología de acuerdo al planteamiento de Ghislain Lafont.

⁵ Cf. Walter KASPER, «La relación entre Evangelio y Dogma» en *Concilium, Revista Internacional de Teología* 21 (1967), p.145.

cristianos de modo asequible. La coyuntura histórica impele al legado de la fe a una respuesta. La teología se constituye en una posibilidad lingüística, ya sea de comprensión como de interacción científica. La teología no es una nueva reinterpretación ni del Kerigma primitivo ni del acontecimiento. Son los datos de la fe, la Escritura y la tradición, los que son racionalizados y revelan el *Intellectus Fidei*. Sin embargo, dos palabras son claves para entender esta argumentación. Una de ellas es transmisión y la otra es interpretación. Ambas se relacionan con el componente antropológico. Hablan de la vida humana. Abandonan la eclesialidad para presentar al hombre y sus relaciones. Cada una de ellas remite a un problema dentro de la teología, el cual es abordado por el pensamiento del teólogo a estudiar: Ghislain Lafont. Estos problemas son:

1. Teología y filosofía: la pluralidad de filosofías ofrece un dilema al pensar teológico. Por un lado, es necesaria una razón para articular el aparato conceptual del teólogo. Pero, por otro lado, la diversidad implica una selección, considerando que la misma teología posee una racionalidad en sí misma: Dios. Por ello, se hace necesario un discernimiento. Junto a lo anterior, la pregunta soteriológica se impone, pues implica una finalidad. ¿Toda filosofía la posee? Finalmente una racionalidad confesante traspasa los muros de su propia articulación mediante la vinculación que establece entre el Creador y la creatura. Esto lleva al tema de las mediaciones ¿La mediación cristiana es la única? ¿Qué sucede con el hecho escatológico? Aparentemente cada pregunta implica una respuesta que se intentará responder o develar mediante ciertas pistas reflexivas.

2. Teología y cultura: la cultura es el medio en el cual Dios se revela y se sigue revelando. ¿Qué sucede en culturas plurales? Es posible descubrir allí *semillas del Verbo*. La teología actual exige una interdisciplinariedad, la cual se hace necesaria cuando la verdad se relativiza como concepto y realidad. El diálogo se convierte en un medio posible de aunar posiciones. Pero también requiere de un discernimiento, pues la identidad propia se pone en juego. El intercambio de posiciones ha incorporado nuevos elementos de comunicación. Uno de ellos es la celebración como actualización cultural y otro es el símbolo. Pero ¿qué sucede con la liturgia y el arte en este contexto?

3. Teología e Historia: La «historia» aparece como un componente relevante. Es innegable que el *Logos* se encarnó y asumió la historia humana. La eternidad irrumpe en ella. Pero ¿de qué historia hablamos? De aquella que puede configurar lo trascendente. La historia no es un lugar teológico al modo de Melchor Cano. La teología es histórica en la medida en que es principio de continuidad de la acción soteriológica de Dios. Dios transforma el quehacer cotidiano en historia de salvación.

Lo anterior hace preciso detenerse en la aparición de los diferentes fenómenos antes mencionados. El contexto europeo de fines del siglo XIX y mitad del XX corresponde al período de

formación de un pensamiento que articula el diálogo del Vaticano II y la modernidad con su nueva concepción teológica, sobre todo pensando, en la nacionalidad del autor estudiado y en sus inquietudes intelectuales.

En consecuencia, se revisarán los siguientes puntos de interés: la teología trinitaria como punto de partida del estudio teológico de Ghislain Lafont; Karl Rahner y el vuelco trinitario; Karl Barth y el aporte protestante; el desarrollo teológico-trinitario posterior a la década de 1960 hasta 1980 y su importancia en el contexto francés; el desafío de una teología ontológica frente al nacimiento de una teología hermenéutica; el problema de la analogía y finalmente Ghislain Lafont y su búsqueda trinitaria.

1. La teología trinitaria punto de partida del estudio teológico de Ghislain Lafont

La fe católica ha defendido un monoteísmo concreto que a su vez es Trinidad de personas. Por ello, cada domingo se confiesan ambas verdades después de la Liturgia de la Palabra. Más aún, el prefacio del día de la Santísima Trinidad afirma: «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias siempre y en todo lugar, Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno. Que con tu único Hijo y el Espíritu Santo eres un solo Dios, un solo Señor, no una sola Persona, sino tres Personas en una sola naturaleza. Y lo que creemos de tu gloria, porque Tú lo revelaste, lo afirmamos también de tu Hijo, y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción. De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad, adoramos tres Personas distintas, de única naturaleza e iguales en su dignidad». Dos son las características fundamentales de un estudio trinitario que se desprenden de este alcance litúrgico. Una es la dimensión confesante que nace de su condición misteriosa y la otra es su carácter doxológico.⁶ La intervención de Dios en la historia mediante las misiones trinitarias implica el carácter glorioso de esa manifestación. Allí radica la *doxa*, pues manteniendo su trascendencia se hace cercano y cobra una racionalidad propia. Estas ideas que parecen tan cercanas a la intelección teológica moderna, se gestaron en un pasado no cercano y sus protagonistas fueron capaces de discernir dichas ideas en un contexto altamente especulativo.

⁶ Cf. Antonio STAGLIANO, *Il Misterio del Dios Viviente, per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, EDB, 1996, pp. 20- 24. Este autor trata la relación entre el sentido doxológico del misterio trinitario. Cf. Ricardo A. FERRARA, «La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema» en *Teología* 80 (2002), pp 53-92.

1.1. Karl Barth, la dimensión trinitaria del Dios que se adora y Karl Rahner y el vuelco trinitario

La comprensión del pensamiento teológico de Ghislain Lafont implica el desarrollo de la comprensión trinitaria desarrollada en Europa posterior a la reforma tridentina, sobre todo en la Alemania de la llamada *Aufklärung*.⁷ El interés por la fundamentación bíblica y la acentuación del elemento subjetivo de la fe desembocaron en un total desinterés por los estudios trinitarios.

La llamada teología liberal de Friedrich Schleiermacher,⁸ Ernst Troeltsch⁹, Adolf von Harnack¹⁰ o Ludwig Feuerbach,¹¹ por mencionar a algunos exponentes de este pensamiento, tenía presente el valor científico del estudio teológico. «La teología liberal radica esencialmente en la búsqueda y en la interrogación. No pretende un sistema cerrado, sino que desconfía de todo aquello que pretende fijar la verdad y la realidad en fórmulas definitivas». ¹² De ello se desprende una resistencia por todo aquello que implique una aseveración dogmática. El segundo discurso de Friedrich Schleiermacher sobre la religión afirma que «la esencia de la religión no es pensar ni actuar, sino una pura contemplación del universo, la comunicación del sentimiento de lo infinito. Establece un estricto distingo entre religión y filosofía, considerando a la metafísica y la filosofía como corruptoras de la religión [esta] solo respira donde la propia libertad se ha vuelto a convertir en naturaleza, donde más allá del juego de sus fuerzas particulares y su personalidad, aprehende al

⁷ Cf. Ernst CASSIRER, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

⁸ Cf. Michel MARC, *La théologie aux prises avec la culture: de Schleiermacher à Tillich*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982. Michel Marc desarrolla ampliamente la vinculación entre el *Discurso sobre la religión* y *La fe cristiana* de Schleiermacher, la reacción de K. Barth y la recepción de Paul Tillich en su *Teología Sistemática*.

⁹ Cf. Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 27ss. Troeltsch a partir de estas páginas comienza a desarrollar el tema de la relación entre ciencia y religión.

¹⁰ Cf. Adolf von HARNACK, *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004. La fusión entre el cristianismo y el mundo griego constituye una de las ideas centrales de la teología liberal.

¹¹ Cf. Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 52: «La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no solo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito».

¹² Isidro GARCÍA TATO, «Barth Karl» en *El Diccionario teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, Secretario Trinitario, 1992, p. 139. El dogma es necesario para la fe. Es una ayuda para que el acto de fe se mantenga en la recta orientación. Por eso el dogma aparece como algo definitivo, sin dejar de ser al mismo tiempo provisional. Cuando el dogma deja de lado esa tensión se transforma en dogmatismo. Sin embargo existe una tensión más profunda. Es aquella por la cual el dogma remite inmediatamente al hecho evangélico. Están íntimamente relacionados. Cuando el dogma se encierra en sí mismo y no permite el acceso a Cristo, se convierte en un formalismo conceptual que no despierta la fe viva, ni la esperanza ni el amor en todo cristiano. La función del dogma es relacional en el sentido anterior; cuando remite a un “algo”. Cabe recordar que la palabra dogma sólo adquirió un valor técnico a partir de la modernidad. En el Evangelio apunta al hecho de la confesión de fe. Y esta es una realidad viva. A lo anterior se debe agregar que el dogma “es la manera cómo el evangelio da testimonio de la venida escatológica de Cristo en la Iglesia. El dogma es el convertirse provisional en suceso de la verdad escatológica definitiva de Cristo”. Por ello, existe una tercera tensión entre un “ya” y un “todavía no”. La inserción del dogma en la historia considera su carácter dialogal, pues remite a la comprensión correcta de la fe en un contexto determinado. Pero siempre debe apuntar al Cristo escatológico, el cual explicitará la verdad completa.

hombre y lo contempla desde el punto de vista desde el que él debe de ser lo que es, quiera o no quiera». ¹³ La racionalización de la religión se verá complementada por la reflexión de Adolf von Harnack sobre la helenización del cristianismo. Harnack dedicará gran parte de su vida a los estudios exegéticos, en los cuales intentará determinar el núcleo primitivo del Evangelio para liberarlo de todo lo que hubiera perdido de su fuerza original, o se le hubiera añadido desde fuera en el transcurso de la historia. Para Harnack, Jesús fue mero hombre; no hizo auténticos milagros, pues entendidos como infracción del orden natural, no son posibles.

La predicación de Jesús no fue esencialmente dogmática, y en modo alguno disciplinaria; y la Iglesia, en cuanto sociedad externa, es completamente ajena al pensamiento de Jesús. En definitiva, conceptos como una revelación divina, el papel del Hijo en esa manifestación o del Espíritu, son dejados de lado por una atomización de una verdad absoluta. Se debe dejar toda pretensión de fijación definitiva.

La religión asume una función ética basada en un contenido bíblico. Desde esta perspectiva se comprende la aparición de Karl Barth ¹⁴ en los comienzos de una teología dialéctica. El problema tratado por él sin duda es la fundamentación de la realidad divina sobre la base de sí misma. Por ello, ni la conciencia religiosa planteada por el protestantismo ni la fundamentación metafísica del sistema católico podían sostenerse en este enfoque. Un Dios «causa sui», es decir, como objeto es impensable. Es así como la Revelación se encuentra fuera de todo pensar humano. Por ello toda posibilidad de conocimiento divino está dado en que el «Hijo de Dios por medio del Espíritu Santo se convierte en su objeto y participable de la complacencia divina y de esta manera de la verdad de Dios». ¹⁵ El teólogo suizo se opone al pensar escolástico. La conceptualización se encuentra supeditada a un concreto real. Este es Jesucristo. Es así como términos como analogía, ¹⁶ esencia o substancia son desechados, aunque volverán aparecer en un Karl Barth tardío. De allí que hablar de Trinidad significa hablar de Cristología. ¹⁷ Por lo cual la disciplina cristológica no significa una disciplina aislada ni remite al Jesús histórico, sino al Verbo de Dios. ¹⁸ De allí la importancia de las consideraciones trinitarias, las cuales se encuentran más allá de una teología natural y de una simple

¹³ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990. Cf. Manuel FRAIJÓ, *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 239-264.

¹⁴ Los estudios de Karl Barth son amplísimos, pero se hallan sistematizados en el siguiente texto. Cf. Hans Markus WILDI, *Bibliographie Karl Barth*, Zurich, Theologischer Verlag, 1984.

¹⁵ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 67.

¹⁶ Cf. Eberhard MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth: das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn Neukirchener, 1974.

¹⁷ Cf. Gregor TAXACHER, *Trinität und Sprache: Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache Eine systematische Befragung Karl Barth*, Würzburg, Echter 1994. Cf. Charles WALDROP, *Karl Barth's Christology: its basic Alexandrian character*, Berlin, Mouton Publishers, 1984.

¹⁸ Cf. Vincent HOLZER, «Le «scandale d' une véritable christologie» (Karl Barth) (Das Ärgernis einer wirklichen Christologie) Penser Dieu révéle en Jésus» in *Transversalités* 125 (2013), pp. 13-44.

conceptualización. Es decir, la teología barthiana no es un *ordo essendi*, ni menos *cognoscendi*; sino más bien *ordo manifestandi*.¹⁹ Las consecuencias en el ámbito católico serán de suma importancia, pues una concepción antropológica fundada en la acción no tiene en cuenta la distinción creatural propia del ser. Hans Urs von Balthasar estudiará a fondo la posición de este teólogo y establecerá un nexo de unión mediante la analogía fidei.²⁰

El contexto protestante no dejará inmune el orden católico, sobre todo en el ámbito trinitario. Karl Rahner establecerá un principio de acción basado en dos formas de pensar la Trinidad. Hablará de la Trinidad "inmanente" considerada en sí misma y de la Trinidad "económica" en cuanto manifestada en la historia. Se abordará brevemente este tema en este apartado pues más adelante se estudiará con mayor profundidad. Sin duda, existen ciertas semejanzas entre la preocupación de Karl Barth y la del Karl Rahner, pero la intencionalidad es distinta. El dilema de fondo es cómo comprender la automanifestación de Dios. Es decir, como un mero acto extrínseco de Dios, sin negar su propia gratuidad; o considerarlo como una estructura propia o existencial del hombre que se acerca con reverencia al misterio de Dios.

La originalidad de la propuesta de Rahner consiste en su interpretación trascendental de la gracia teniendo presente los aportes de Barth en cuanto a su concepción de la revelación²¹. Se podría pensar que aquí se encuentran los orígenes de su axioma rahneriano. Ya la escolástica había señalado que la gracia increada es el favor y benevolencia de Dios, en cambio la gracia creada consiste en los dones y efectos de la benevolencia de Dios. La tensión gracia y pecado se encuentra en la base del planteamiento rahneriano.²² Frente a la crítica protestante, la gracia se identifica con la autocomunicación de Dios y adquiere un matiz relacional y personal en la actuación soteriológica de Dios.

La gracia constituye la participación en el ser y en la vida de Dios; por ello se convierte en un elemento constitutivo del hombre. Por la presencia de la gracia increada en el ser humano, la persona está habilitada para participar en la vida divina. De ahí que Rahner afirme que, en el ofrecimiento de la gracia, Dios es el dador, el don y la condición de posibilidad de aceptar el don. La libertad humana

¹⁹ Cf. John WEBSTER, *Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 73ss.

²⁰ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *La teología de Karl Barth*, Milano, 1976, p.180.

²¹ Cf. Karl RAHNER, «El concepto escolástico de la gracia increada» en *Escritos de Teología I*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000, pp. 321-348. Allí utiliza el concepto de *trinitarischen Selbstbesitzes*, el cual ya aparece formalmente en el *Grundaxiom*.

²² Cf. Karl RAHNER, «Gnade» in *Sacramentum Mundi II*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, pp. 450-465. Cf. Karl RAHNER, «Gnade» in *Lexikon für Theologie und Kirche* (1960), pp. 991-1000. Cf. Karl RAHNER y Herbert VORGRIMLER, *Grace in Theological Dictionary*, New York, Herder, 1965, pp. 192-196. Cf. Georg KRAUS, «Gracia» en *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona, Herder, pp. 311-312. Los años treinta permitieron un redescubrimiento de la gracia increada como fundamento y no como consecuencia. En el ámbito francés destaca Maurice de la Taille en este sentido.

se subordina a la acción divina. Esta premisa rahneriana tendrá todo un desarrollo comprensivo, el cual articulará el estudio trinitario posterior.²³

1.2. El desarrollo teológico-trinitario posterior a la década de 1960 y su importancia en el contexto europeo

La renovación de la teología trinitaria en el siglo XX constituye uno de los fenómenos más relevantes de la investigación teológica,²⁴ pues el estudio divino deja de ser un tratado más y se transforma en el punto de partida de todo *intellectus fidei*. Lo anterior se debe en gran parte al paso de una teología de manuales a formas de pensamiento trinitario.²⁵ Los preámbulos místéricos-soteriológicos del magisterio pontificio son un ejemplo de ello.²⁶ Un cambio epistemológico lo suscitó el *Grundaxiom* de Karl Rahner, el cual promovió esta renovación.²⁷

Una evolución en el pensamiento trinitario acontece en tres ámbitos del discurrir teológico: la recepción del *Grundaxiom* rahneriano, el concepto de Misterio Pascual como lugar de revelación de la Trinidad y la dimensión dialogal de la Trinidad. De allí la importancia de referirse a ellos.

1.2.1. Recepción del *Grundaxiom* rahneriano

Karl Rahner mediante su axioma posibilitó un cambio epistemológico en el estudio trinitario. Los clásicos tratados de *Deo Trino* y de *Deo Uno*, los cuales combinaban elementos de la teodicea clásica con distinciones metafísicas, fueron confrontados al hecho único del acontecimiento de Cristo, lo cual derivó en una renovación de la teología trinitaria,²⁸ pues el nuevo presupuesto de estudio radica en la afirmación de que todo lo que se sabe de la Trinidad se debe a la auto-comunicación de Dios en su Hijo muy amado, el cual ha entregado a la Iglesia el Espíritu, lo que

²³ Cf. Karl RAHNER, *De Gratia Christi: Studien zur Gnadenlehre*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2015.

²⁴ Cf. Piero CODA, « Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle: le fait et le enjeux » in Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER, *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, Paris, Collection Cogitatio Fidei N° 266, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 19: « Le XX siècle profondément marqué, en théologie contemporaine, par un ressourcement trinitaire ». Cf. Pierre GISEL et Patrick EVRARD, *La Théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

²⁵ Cf. Christoph THEOBALD, «La passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée » in *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, *op.cit.*, pp. 34-38.

²⁶ El Concilio Vaticano II en las Constituciones Dogmáticas *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* y *Lumen Gentium* y en los decretos sobre las misiones y el ecumenismo son un ejemplo de ello, ya que abandonan las clásicas presentaciones de los esquemas de *Deo Uno* y de *Deo Trino* por preámbulos místico-trinitarios que fundamentan el tema a tratar.

²⁷ Cf. Vincent HOLZER, «Ouverture le renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle» in *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, *op.cit.*, p. 9ss.

²⁸ Josep. M. ROVIRA BELLOSO, «Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo» en *El Diccionario teológico el Dios Cristiano*, *op.cit.*, pp. 1392.

implica la espacialidad material. Por ello, la temporalidad kairótica constituye un referente de esa economía salvífica. Dios ha querido asumir el tiempo y el espacio humano y los ha redimido pensando en su Hijo muy amado. En conclusión, tanto teología como economía son entrelazadas en una misma mirada.

El teólogo alemán fundamentaba el problema trinitario desde la vida eclesial, la cual revelaba el hecho de que « muchos cristianos hablan de la Trinidad en términos de triteísmo, al tiempo que su vida religiosa es muy pobre en vida trinitaria».²⁹ La coyuntura práctica de la vida cristiana no puede quedar fuera del misterio de Dios, más aún si las tres Personas del Dios único habían ocultado una verdad fundamental: el monoteísmo cristiano. De allí la relevancia de la siguiente afirmación:

« Las tomas de posición de Barth y de Rahner, ligadas a un retorno al concepto bíblico de Dios en la revelación y a la evolución del concepto de persona en el pensamiento moderno, en virtud de las numerosas reacciones, a favor o en contra, que han suscitado, han relanzado la reflexión teológica sobre la comprensión del cristianismo como monoteísmo ».³⁰

Sin embargo, los alcances de este dialogo y las fronteras del mismo no quedaron claras en el pensamiento de Karl Rahner: ¿Dios comunica todo su misterio? ¿En qué medida lo hace? De inmediato surgieron precisiones y llamados de atención. Es decir, ¿cómo ha reaccionado la teología trinitaria después de estas consideraciones? Joseph Moingt las describe con acuciosidad al señalar que en el plano dogmático el dilema está en pensar a Dios trinitariamente. Dentro de este enfoque, Rahner presenta ciertas reticencias al distinguir la fe eclesial del constructo dogmático.³¹ Por ello, su pensamiento trinitario se ha visto en el tapete de una hermenéutica teológica, donde existen distintas posiciones:

« El axioma fundamental de Rahner se acepta ampliamente (Kasper, Pannenberg, Forte, Jüngel, Moltmann, Hilberath), pero también es objeto de críticas (Moltmann, Gisel); el monoteísmo trinitario se concibe como un verdadero monoteísmo: de autorrevelación (Barth) o de autocomunicación (Rahner); la influencia de Hegel se detecta un poco por todas partes, pero más aún la de una hermenéutica de la historia bíblica (...) la unidad de Dios cede el paso a la diferencia cada vez más clara de las

²⁹ Joseph MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1 de la aparición al nacimiento de Dios: La Aparición*, Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 150-151.

³⁰ Ídem.

³¹ Joseph MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1 de la aparición al nacimiento de Dios: La Aparición*, op.cit., p. 173.

personas divinas según dos modelos opuestos: unidad jerarquizada en torno a la monarquía del Padre (Pannenberg), o la unidad de Dios se concibe como «unidad relacional de amor» (...) (Greshake); finalmente, se detecta aún un interés particular por la persona del Espíritu (a partir de la cual Pannenberg intenta reconstruir la Trinidad ».³²

El axioma se comprende como constructo teórico o como una intuición teológica. Por lo cual, dentro de la afirmación rahneriana existen dos palabras que son fundamentales. Estas son: El espíritu del axioma y la letra del mismo.

¿Qué significan ambas palabras? Los teólogos han desarrollado estos conceptos a la luz de una dinámica mayor. Es decir, para hablar de la recepción³³ del Vaticano II y de su interpretación³⁴ desde el pensamiento de Hans Georg Gadamer.³⁵ Sin embargo, pueden ayudar a situar la comprensión del axioma rahneriano. Es decir qué significa que la Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa. En esta dinámica la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre *Teología, Cristología y antropología* (1982) intentó zanjar el conflicto de las interpretaciones sobre el *Grundaxiom*. Es así como afirmo que la economía de Jesucristo revela al Dios Trino: «Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación». La importancia de la Cristología y su vinculación con el estudio trinitario es relevante para captar la distinción entre vida divina y la actuación trinitaria.

Siendo una opinión relevante es necesario analizar otros planteamientos que se han vertido sobre la significación del axioma rahneriano. Algunos de ellos apuntan a la semántica de las palabras y otros, al significado del axioma. Sin embargo algunos dan un paso más, utilizando el *Grundaxiom* como fundamento a ideas propias.

³² Ídem. Esta cita reproduce un artículo de M. Leiner, titulado: «Doctrine de Dieu à la fin du XXe siècle et sensibilité postmoderne».

³³ Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 15-63. El autor analiza ampliamente el término recepción y su polisemia.

³⁴ Cf. Agostino MARCHETTO, *El Concilio Vaticano II, contrapunto para su historia*, Madrid, Edicep, 2008, pp. 383-425; Cf. Vicente BOTELLA, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio hermenéutica y teología*, Salamanca, Edibesa, 1999, pp. 9-52. Cf. Josep ROVIRA, *Vaticano II: Un concilio para el tercer milenio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCVII, pp. 14-27.

³⁵ Cf. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005.

Se presentará a continuación una sistematización temática de aquellos puntos clave en la recepción del axioma rahneriano.³⁶

1.2.1.1. Presupuestos teológicos y antropológicos al axioma: Misterio y libertad

La recepción del axioma rahneriano trajo a colación ciertas ideas teológicas que el teólogo alemán pareció no tener en cuenta al formular el *Grundaxiom*. Algunas de ellas, recuerdan el carácter del dogma trinitario. Es decir, la Trinidad como un misterio en *sensu stricto*. Otras por su parte, abordan el carácter de la actuación divina, por lo tanto, la libertad de Dios operada históricamente.

François Bourassa durante la década de los setenta en su artículo titulado «Acerca de la Trinidad, dogma y teología» (1972),³⁷ recuerda un principio básico bíblico al abordar el estudio del *Grundaxiom: Nadie ha visto a Dios, sólo el Hijo* (Jn 1, 18). Por dicha razón, todo conocimiento que se desprende de la revelación trinitaria es *conocimiento del don de Dios* que el hombre reconoce por el amor de la acción libre de Dios. En este sentido, Werner von Brändle, tres años más tarde (1975), sostendrá que la Trinidad es un misterio del Dios que se revela y se investiga con la razón, pero que continua siendo Misterio³⁸.

Desde una vertiente más sistemática, Jean Hervé Nicolas en su conocido manual: *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*³⁹ (1985) al estudiar la modalidad verbal del axioma, es decir, el significado de la copula *es*, presente en la frase *La Trinidad económica es la Trinidad immanente*, reiterará el tema de lo inefable. Para ello fundamentará sus juicios en Gregorio Nacianzeno.⁴⁰ Ya han pasado 10 años desde los estudios de von Brändle. Por ello, la preocupación de Nicolas se centra en lo trascendente del misterio. De allí que la primera pregunta que se plantea es: ¿existe una adecuada comprensión de la doctrina de la Trinidad y de su economía, es decir, de la doctrina de la Trinidad y de la doctrina de la Salvación?

Los estudios de Nicolas pretenden sistematizar el estudio trinitario, esto es, presentar las grandes interrogantes del quehacer teológico sobre este tema. De allí que el distinga que una cosa es

³⁶ Cf. Antonio ARANDA, «las propuestas de Karl Rahner^[1] para una teología trinitaria sistemática» en *Scripta Theologica* 23 (1991), pp. 69-123.

³⁷ Cf. François BOURASSA, «Sur la Trinité dogme et théologie» in *Science et Esprit* 24 (1972), pp. 257-284.

³⁸ Werner von BRÄNDLE, «Immanente Trinität- Ein 'Denkmal der Kirchengeschichte'? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre» in *Kerigma und Dogma* 38 (1975), p. 186.

³⁹ Cf. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1985, p. 75.

⁴⁰ Cf. Este autor usa como fuente la *Patrologia Graeca* 36, 476 B.

la manifestación divina y otra es el conocimiento que se desprende de la manifestación divina. Además se debe pensar que la revelación no es solo del Dios que ha hablado al hombre sino del Dios que se ha donado. Es así que la automanifestación se realiza por *intermediarios creados: la humanidad de Cristo, los signos del Espíritu, la Iglesia*.⁴¹ Nicolas agrega además que una teología de la revelación es necesaria como marco del axioma. Por lo tanto, palabra y signo manifiestan el actuar divino. El ejemplo utilizado es la vida misma de Jesús, si Este no hubiese hablado de sí, no hubiese realizado signos y en definitiva no hubiese hablado de una persona distinta de Él, el conocimiento divino se hubiese limitado a Él mismo y no al Padre y por ende al Espíritu.

La legitimación del axioma también constituye un tema que conduce al sentido misterioso de lo trinitario. En esta vertiente, Walter Kasper, en su libro *El Dios de Jesucristo* (1990)⁴² reiterará que la Trinidad es el *Misterio de la fe por antonomasia*. Para ello presenta tres autores que sostienen lo mismo desde tres ópticas distintas. Uno protestante, Karl Barth; otro católico, Karl Rahner, y uno ortodoxo, John Meyendorff.⁴³

El primero habla de la *realidad de Dios que en su revelación es la misma que su realidad eterna*, y el último se refiere al *ser para nosotros* y el *ser en sí*. Indudablemente lo anterior constituye un preámbulo para legitimar la vigencia y la relevancia del axioma rahneriano. Kasper presenta tres argumentos de legitimación del *Grundaxiom*. Primero, la salvación del hombre no puede ser sino Dios mismo y no un mero don creado, distinto de Dios. Segundo, existe un caso de identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, es doctrina de fe. Esta es la Encarnación del Verbo, y por ende la Unión Hipostática. Finalmente, la salvación operada por Jesucristo consiste en la filiación divina, la cual es autocomunicación del Padre, dada por el Hijo Eterno y donada por el Espíritu Santo por gracia. Lo anterior solo puede comprenderse desde el concepto de misterio.

Bertrand de Margerie también desarrollará otro presupuesto al *Grundaxiom*. Este es el papel de lo histórico en la tradición teológica.⁴⁴ Este autor afirmará en su texto *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (1974) que pensar la *actuación histórica de la Trinidad* no es un tópico olvidado en la teología sino que es una realidad operante en la especulación eclesial.⁴⁵ Según este pensador la identidad entre las llamadas Trinidades inmanente y económica únicamente se comprende como

⁴¹ Cf. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique, op.cit.*, p.76.

⁴² Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 312-313.

⁴³ Cf. John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969.

⁴⁴ Cf. Bertrand de MARGERIE, «Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et inmanente» in *Divinitas* 18 (1974), pp. 5-39. Cf. Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1974.

⁴⁵ Cf. Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire, op.cit.*, pp. 10-13.

expresión del amor de Dios por el hombre. Por lo tanto, las afirmaciones de Karl Rahner no tienen mucho de original considerando los estudios de Tomás de Aquino y Agustín sobre las manifestaciones externas de la vida íntima de la Trinidad invisible.⁴⁶ Por esta razón este prefiere hablar de Trinidad económica-funcional y Trinidad inmanente-ontológica, lo cual también se encuentra atestiguado por los símbolos de la fe, la práctica sacramental-litúrgica y la sistematización lingüística realizada por Tertuliano.⁴⁷

Dentro del ámbito de la teología evangélica, Werner von Brändle en el artículo antes mencionado sostendrá que la formulación de Karl Rahner tiene una gran similitud con la tesis de Bultmann: «Toda frase sobre Dios es al mismo tiempo una frase sobre el hombre y viceversa».⁴⁸ Por ello, se considera que la Trinidad es un hito de la historia humana. La temporalidad revela el misterio y no el ser de Ella.

Un pensar objetivo-racional de Dios exige que el Dios de la economía sea el mismo que plantea el ser eterno de Dios. Esta idea debe salvaguardar la necesaria diferencia entre la imanencia y economía.

1.2.1.2. La relación coordinada Escritura, Dogma y Fe

El axioma se inserta en tres coordenadas que son fundamentales: la Escritura, el Dogma y la fe. Las tres caminan juntas en su consideración trinitaria, pues implican un cuarto vocablo que parece estar ausente en el planteamiento rahneriano: la tradición teológica.

Hans Urs von Balthasar en su obra *Teológica* durante la década de los ochenta (1985-1987) realiza una propuesta personal del axioma rahneriano. Este tiene presente que todo lo que se pueda afirmar de la Trinidad debe estar fundamentado en el dato testamentario. Así, pues, ninguna aseveración sobre la Trinidad inmanente puede alejarse de dicho supuesto.

El tema de la identidad y diferencia en Dios debe tener presente esta aseveración, sobre todo si el acceso a la Trinidad es mediante las misiones. En consecuencia, solo se puede descubrir la lógica del amor «a partir del proceder de Jesús con respecto al Padre y al Espíritu Santo»⁴⁹ y a partir de ello «experimentamos algo acerca de las relaciones de vida y amor intratrinitarias en el Dios uno y único».⁵⁰ Sin embargo, el Hijo es quien da a conocer al Padre, no es solo el hombre

⁴⁶ Bertrand de MARGERIE se fundamenta en los estudios de P. Gutwenger, Tillard, Lonergan y otros.

⁴⁷ Cf. Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire, op.cit.*, pp. 117-121.

⁴⁸ Rudolf BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 245.

⁴⁹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II*, Madrid, Encuentro, 1997, p. 127.

⁵⁰ *Ibid.*

Jesús, sino el Hijo trinitario del Padre. Jesús ofrece la posibilidad descubrir ese misterio, pues en Él está la total apertura al Padre y la intimidad con el Espíritu.

El teólogo suizo llamará a Jesús el explicador viviente que es «al mismo tiempo el proferido, el engendrado: el Hijo que llama «Abba, Padre, a quien lo ha engendrado. Con este ser suyo, en su condición de auténtico intérprete autorizado, es la puerta, fuera de la cual no hay otra».⁵¹

Si para Balthasar lo fundamental es la fundamentación bíblica, para François Bourassa, lo sustantivo lo constituye la continuidad entre Escritura y Dogma es lo esencial. Este autor en el artículo antes mencionado, el cual se sitúa prácticamente trece años antes de la formulación balthasariana había planteado que ideas como la preexistencia divina, la consustancialidad o la co-eternidad del Verbo⁵² no se derivan directamente del estudio de la Escritura.

El tema que se encuentra en el tapete teológico en la década de los setenta es el de la conciencia mesiánica de Cristo. Por ello, François Bourassa se había atrevido a señalar que a nivel de conciencia, las tres personas divinas «ejercen cada una la plenitud de la única e infinita divinidad. Por lo cual, cada una es perfectamente y personalmente conciente y libre, cada una según su propiedad personal, en la posesión y comunicación de la misma conciencia infinita. La perfecta comunicación personal comporta armonía total, unidad infinita en la plenitud de la conciencia, del amor y de la libertad».⁵³ Es así como la interpretación ofrecida por este teólogo radica en señalar que si la Trinidad económica contiene todo el misterio de la salvación, y si esta además implica la deificación humana como don del Hijo e infundida por el Espíritu en el hombre, es imposible disociarla de la Trinidad inmanente. Por lo tanto, la afirmación rahneriana es correcta en el ámbito de las *razones teológicas*. Más aún, releyendo a santo Tomás en *S. Th. 1, 29, 1c; 3 ad 1m*, se llega a la conclusión que en cuanto a la libertad y a la conciencia existe una cierta armonía no abordada por Rahner sino meramente enunciada.

Lo anterior se ve complementado por un artículo de Eberhard Jüngel titulado: *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität* (1975), el cual aporta nuevas pistas en este sentido. Este sostiene que la doctrina trinitaria está constituida por una simple verdad: Dios vive.⁵⁴ En efecto, esto *significa que vive por sí mismo, que es el viviente, que es vida*. Que Dios vive es una certeza y vive, porque Dios vive como amor. Este es el misterio de su ser que se ha manifestado en su Hijo. Pese a lo relevante del misterio trinitario en la vida eclesial, este tiende a ser una verdad

⁵¹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II*, op.cit., p. 128.

⁵² Cf. François BOURASSA, «Sur la Trinité dogme et théologie», op.cit., p. 266s.

⁵³ François BOURASSA, «Sur la Trinité dogme et théologie», op.cit., p. 271.

⁵⁴ Cf. Eberhard JÜNGEL, «Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität» in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), pp. 353-364.

abstracta y la verdad de la fe exige ser concreta. Es decir, ser un *Misterio de Salvación*.

Teniendo presente estas ideas, según Jüngel, Rahner muestra claramente la aporía del dogma y de la fe. La teología ha perdido su componente práctico. Según Jüngel, ya Schleiermacher habría dicho lo mismo: *no tenemos ninguna fórmula para el ser de Dios en sí, distinta de la del ser de Dios en el mundo*. Es así como, el teólogo alemán es más radical al afirmar que *la Trinidad no es un misterio porque de ella no sabíamos nada, sino porque Dios mismo nos encuentra en ella*. La comunicabilidad de dicho Misterio está en su componente soteriológico.

Desde una perspectiva católica, Jean-Hervé Nicolas integrará un tercer elemento al debate *Escritura-Dogma*. Allí considerará, desde una doble perspectiva, el acto de fe por el cual el hombre acoge la revelación:

1. Acto de adhesión intelectual a las proposiciones de la fe.
2. Acto afectivo: *credulitatis affectus*.

La fe según Nicolas se desarrolla en ambas direcciones, hacia el campo de lo nocional y hacia el conocimiento de la experiencia. Es así como un conocimiento de las verdades nocionales de la Trinidad económica debería guiar al hombre a un conocimiento de las verdades nocionales de la Trinidad inmanente de acuerdo a lo sostenido por Rahner. Pero ¿ambos conocimientos se encuentran separados? Nicolas recurre a los Padres Griegos para fundamentar su punto de vista. Estos hablaban de *Teología* cuando estudiaban la unidad divina y de *Economía* cuando pensaban en su obra salvífica.⁵⁵ Lo anterior le hace pensar que la crítica al tratado de *Deo Uno* planteada por el teólogo del *Grundaxiom* se encuentra fuera de foco. Pues la idea de Rahner de sostener que todo el contenido de este tratado se puede pensar desde el Padre como persona, *no considera el posible marcionismo* que podría conllevar tal presupuesto.

1.2.1.3. El concepto rahneriano de *Persona*: El diálogo entre Tradición y cultura moderna

Karl Rahner plantea la crisis que sufre el concepto de *persona* en la articulación trinitaria, por lo cual plantea un modo distinto de comprender la distinción personal en Dios: tres modos de existencia o subsistencia. La oración anterior produjo un sinnúmero de reacciones.

A continuación se presentan las más relevantes.

⁵⁵ Cf. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique, op.cit.*, p.77.

François Bourassa⁵⁶ ofrece una interpretación del concepto de «persona» según el axioma rahneriano. Así pues, si se entiende como persona un *centro autónomo de conciencia y de libertad*, la concepción dogmática de tres personas en un Dios entra en crisis debido a la posibilidad de hablar de tres libertades, tres conciencias y tres actividades en un mismo ser. En definitiva de tres dioses. Dentro de ese ámbito, Bourassa intenta exponer una posible solución a la propuesta de Rahner sobre el término persona. Una considera reducir el término a la consideración económica. Por lo tanto, hablar de *tres modos diferentes de estar presente en el mundo*. Otra, por su parte, presupone una distinción entre la verdad dogmática y su formulación. En definitiva, se plantearía el abandono de aquella categoría antigua discordante del sentido moderno de persona. Sería mejor hablar de *tres modos de existencia o de subsistencia*.

En un sentido más conciliador se considera una nueva explicación del concepto, la cual toma en cuenta la evolución del lenguaje y la interdisciplinariedad. Finalmente, una alternativa de corte más purista exigiría conservar el vocablo como expresión de la fe de la Iglesia. En este sentido, se puede pensar que el término tiene una significación analógica, por ello no se excluye una semántica del pensar moderno que puede enriquecerla.

Bertrand de Margerie se pregunta en su artículo antes mencionado: ¿Qué pensar de las reflexiones del teólogo alemán? ¿Rahner planteará un triteísmo? ¿O, más bien, será un esfuerzo por profundizar en el lenguaje teológico en su doble relación: Lenguaje filosófico-Lenguaje magisterial? Más aún ¿en un orden práctico, hablar de tres modos de subsistencia en Dios o tres modos substanciales -*Subsistenzweise*- contribuirá a una vivencia más plena del misterio trinitario en la vida cristiana ordinaria? El concepto de *persona* utilizado por Karl Rahner patentiza la difícil cuestión de la esencia de Dios en tres Hipóstasis, pero desde la relación Padre-Hijo. ¿Cuál es la pregunta de fondo? Bertrand de Margerie señalará que la clave se encuentra en responder a las siguientes preguntas: ¿Qué se entiende por relación? ¿Por qué el Padre necesita engendrar un Hijo? ¿Se puede hablar de paternidad? Pareciera una disputa escolástica. Sin embargo, el comprender la relación en cuanto produce una persona divina *como tal*, ofrece distintas soluciones al dilema esbozado por Rahner.

Hans Urs von Balthasar, en el libro antes señalado, presenta una solución al problema planteado por Rahner desde el Doctor Angélico: «Tomás (...) ha intentado la visión de conjunto a través de un supremo refinamiento del aparato conceptual. Pero su objetivo central es la «persona, que él (...) define como lo «subsistens distinctum in natura rationali», poniendo el acento sobre todo

⁵⁶ Cf. François BOURASSA, «Sur la Trinité dogme et théologie», *op.cit.* pp. 257-284.

en el «distinctum», y después sobre «subsistens in», que en Dios es un subsistir común de las hipóstasis en el único «Esse subsistens de la esencia divina».⁵⁷

Mediante la utilización del término persona, Tomás distingue el “ser” de las relaciones, las cuales hallan sentido en la conexión con algo exterior a ella. Por ello, esta distinción permite comprender las «hipóstasis como “relaciones subsistentes: en “relatio se encuentra lo único de cada persona; en “subsistens”, su identidad con la simple esencia divina».⁵⁸ El punto en el cual el misterio de la identidad y de la diferencia en Dios puede ser comprendido especulativamente. Pero el teólogo suizo advierte: «Sin embargo, también aquí queda claro enseguida el límite de la capacidad expresiva; como núcleo incommovible queda al final el nombre de persona, tal y como se nos ha revelado en la Trinidad económica: Padre, Hijo, Espíritu».⁵⁹

Por ello, ¿cómo comprender la relación del Padre y del Hijo? Balthasar dirá: «Lo inconcebible de Dios es uno con lo inconcebible del misterio del Padre, que nunca fue una persona omnisciente y omnipotente encerrada en sí misma, sino desde siempre expropiada para el Hijo, y no solo eso: con el Hijo y por el Hijo, se entrega además al Espíritu»⁶⁰. Sin embargo, si se desea responder a la pregunta: ¿cómo Dios se hace comprensible al hombre sin perder su identidad desde Jesucristo?, Balthasar afirmará: «Dios es y sigue siendo un completo misterio, pues sólo ahora, al manifestarse el misterio de Dios, se hace visible como misterio»⁶¹.

Balthasar no propondrá un sistema teológico nuevo para comprender la Trinidad, sino un modo de comprender la identidad y la diferencia en Dios desde santo Tomás. Para ello, aborda otra interrogante fundamental: ¿Cómo podrá el hombre finito captar la verdad de Dios? Y señala que solo al pensar de la siguiente forma, el hombre puede acceder al misterio divino: «Jesucristo (...) supo una vez manifestarnos la divinidad mediante su sublimidad (a pesar de toda su hermandad con nosotros), mientras que mediante su hermandad (a pesar de toda su sublimidad) nos reveló su genuina humanidad».⁶²

El teólogo suizo comenzará a expandir la *quidditas* del amor trinitario. No cesará de afirmar que la historia de salvación no es otra cosa que un despliegue de ese amor que tiene su trasfondo en la vida trinitaria. Si no fuera así no se podría comprender la omnipotencia y la justicia de ese amor.

⁵⁷ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 132.

⁵⁸ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 132.

⁵⁹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 133. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990-1997, pp. 464-467. Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática IV*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990-1997, pp. 296-297.

⁶⁰ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 136. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 666ss. El autor desde la perspectiva del Misterio Pascual desarrolla la dimensión kenótica de la Encarnación y su vinculación a la Trinidad.

⁶¹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 137.

⁶² Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 137.

¿Sin embargo, cuándo se nos permite tener una muestra de esa plenitud en toda su radicalidad? Al observar la Cruz, se encuentra con la profundidad del misterio divino. Así señalará: «(...) el Hijo muerto en extrema impotencia hubiera necesitado de la omnipotencia del Padre para ser resucitado, sino más bien de que ambas formas del amor son tan solo la exteriorización del único amor omnipotente del Dios trinitario, que se puede permitir ser pobre y también sufrir y estar muerto, sin dejar por ello de presentarse en su plenitud omnipotente ».⁶³ El teólogo suizo articula un modo comprensivo que salvaguarda la realidad inefable del Dios que se hace hombre en el Espíritu.

Un caso muy distinto es propuesta de Piet Schoonenberg,⁶⁴ quien en dos artículos: *Trinität- Der vollendete Bund* (1973) y *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath* (1989) desarrolla el axioma rahneriano desde el ámbito de la conceptualización del término persona y plantea una extrapolación controvertida sobre este concepto.

Piet Schoonenberg parte del presupuesto de que la paternidad económica es la paternidad intradivina. Lo mismo sucedería con la filiación, por ello el Logos intradivino es Palabra hecha carne. El Espíritu Santo sólo puede entrar en esta argumentación al pensarse que la relación del Padre y del Hijo es un don económico e inmanente.

Un punto cuestionable en esta postura es homologar el concepto de misión con el de procesión alejándose de la estructura tomasiana.⁶⁵ Es así como el concepto de persona como relación subsistente opuesta se quiebra al pensarse como *relación personal*. Por lo tanto, al estudiarse el concepto de persona desde la filosofía moderna, se desarrolla la idea de un Dios-tripersonal al nivel de la economía, pero ¿existirá un Dios-tripersonal a nivel de la vida misma de Dios? Por ello, este autor se atreverá a afirmar que «En efecto, si de hecho el Hijo, en tanto que persona divina, no tiene conciencia ni libertad propia, mientras que Jesús las tiene como persona humana, entonces ciertamente no hay en Cristo dos sujetos que sean persona de una misma manera; entonces no van juntas dos libertades (...) Vale por tanto (...) seguir buscando en [la] dirección emprendida, preguntando qué significa el enunciado de la persona divina del Hijo en conexión con el entero mensaje salvífico cristiano».⁶⁶

⁶³ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 140.

⁶⁴ Cf. Piet SCHOONENBERG, «Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath» in *Zeitschrift für Katholische Theologie* CXI (1989), pp. 129-162. Cf. Piet SCHOONENBERG, «Trinität- Der vollendete Bund» in *Orientierung* 37 (1973), pp. 115-117. Esto es advertido por Congar, quien señala que la estructura dual formulada por este teólogo para sostener la relación economía-imanencia posee cierta arbitrariedad.

⁶⁵ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo, op. cit.*, pp. 458.

⁶⁶ Cf. Piet SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, *op. cit.*, pp. 91-92.

Por ello, el pensamiento de Piet Schoonenberg constituye una extrapolación de la lectura que se realiza del axioma rahneriano, en un intento de diálogo con la cultura actual. Por eso puede pensarse como un ejercicio de lucubración teológica.

Sin duda el axioma rahneriano ha servido de punto de partida para profundizar en los alcances teológicos del concepto de persona y de su importancia para la teología. Pero también para extrapolar un sentido no sistemático, sino más bien coyuntural.

1.2.1.4. Aspectos salvíficos del *Grundaxiom*: La superación de los formalismos conceptuales

Diversos autores reconocen en Karl Rahner y su axioma un punto de partida en la renovación trinitaria, pues constituye una nueva forma de pensar a Dios y por lo tanto de hablar de la divinidad. Sin duda, la consideración soteriológica se encuentra en el fondo del aporte rahneriano. Dios es un Dios que salva.

Werner von Brändle sostendrá que el gran logro del *Grundaxiom* está en su *Soteriologischen Gewinn*,⁶⁷ es decir, en la posibilidad de pensar el actuar divino y dejar de lado la Trinidad inmanente. La misión de la teología es expresar adecuadamente la unidad del ser divino y su relación con el mundo.

Yves Congar destaca el aporte trinitario de Karl Rahner en su libro sobre el *Espíritu Santo* (1982).⁶⁸ Allí señala el valor relevante del axioma rahneriano. La Trinidad constituye un misterio de salvación. Ello se puede comprobar en la Encarnación del Verbo como expresión de la acción económica, según el fraile francés. Por eso se debe pensar que «La Historia de la salvación no es solamente la de la autorevelación de Dios; es la de su autocomunicación. Dios mismo es el contenido de esa historia. La Trinidad económica (revelada y comunicada) y la Trinidad inmanente son idénticas porque la autocomunicación de Dios a los hombres en el Hijo y en el Espíritu no sería autocomunicación de Dios si lo que es Dios para nosotros en el Hijo y en el Espíritu no fuera propio de Dios en sí mismo».⁶⁹

⁶⁷ Cf. Werner von BRÄNDLE, «Immanente Trinität- Ein ‘Denkmal der Kirchengeschichte’? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre», *op.cit.*, p. 186.

⁶⁸ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983.

⁶⁹ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, *op. cit.*, p. 455.

Wolfgang Pannenberg en su *Teología Sistemática I* (1992)⁷⁰ estudia primero la distinción trinitaria, para luego referirse a la unidad divina. Este tiene presente a Karl Rahner cuando sostiene que no es posible separar la idea de Dios de su realidad.⁷¹ Es decir, hablar de la divinidad implica referirse a sus relaciones con el mundo. En el trasfondo se encuentra un cuestionamiento de la idea escolástica de causalidad, pues ella distancia al Creador de su creatura y cuestiona su libertad. Por ello, lo que prima en este libro es el primado del actuar trinitario sobre el ser de Dios. Ambos enfoques se encuentran contrapuestos. La reciprocidad entre las relaciones trinitarias y su obrar económico es una realidad, pero siempre que se respete la autodistinción de las personas divinas. En definitiva, sustituye este concepto por el tomasiano de *procesión*. Por lo cual, si Dios es libre de crear el universo no lo es de reinar sobre él. Libertad es sinónimo de necesidad. Sin duda un pensamiento tan complejo requiere de un mayor análisis, pero es relevante considerar su recepción del axioma en el sentido de igualar a la Trinidad económica con el hacer divino y a la Trinidad inmanente con el ser divino.

Luis Ladaria realiza un análisis del axioma desde la perspectiva de los años que han transcurrido desde su formulación en su artículo: *La théologie trinitaire de Karl Rahner un bilan de la discussion* (2010).⁷² La pregunta que se plantea este estudioso es: ¿La Trinidad que formula Karl Rahner en verdad se encuentra en el centro de la fe cristiana? Ya que el concepto que sostiene en el fondo el *Grundaxiom* es el de *Autocomunicación* –planteado en *Grundkurs des Glaubens*-. Es decir, es un término antropológico que se entronca fácilmente con la relación que existe entre Dios y el hombre. Por ello, es la gracia la estructura esencial que constituye al ser humano en su apertura a Dios. ¿Puede aplicarse a la Trinidad? Ya que no se habla de conceptos análogos entre la Trinidad Inmanente y la Trinidad económica sino de una presunta identidad, ¿qué valor tiene el *es* copulativo? Por esta razón, Luis Ladaria recuerda un principio metodológico. Los misterios de la salvación que tratan los distintos tratados dogmáticos siempre remiten a la Trinidad.

En consecuencia, la realidad de la revelación y de la comunicación se encuentran en el trasfondo del pensar trinitario de Karl Rahner. Un segundo punto por considerar es la relación entre la autocomunicación, el *es*, y el recíprocamente del axioma. Ante todo es una comunicación

⁷⁰ Cf. Wolfgang PANNENBERG, *Teología sistemática I*, Madrid, UPCO, 1992. Cf. Wolfgang PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 167-196. Cf. Wolfgang PANNENBERG, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid, Caparrós, 1999, pp. 11-24. Cf. Wolfgang PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung : eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

⁷¹ Cf. Heinrich SPRINGHORN, *Immanenz Gottes und Transzendenz der welt. Eine zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfgang Pannenberg*, Hamburg, Theos 48. Kovač, 2001.

⁷² Cf. Luis LADARIA, «La théologie trinitaire de Karl Rahner un bilan de la discussion» in Emmanuel Durand – Vincent Holzer (eds.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX siècle*, Cogitatio Fidei 273, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 92.

graciosa, el *es* indica la libertad gratuita e histórica de la Trinidad Inmanente; finalmente la reciprocidad alude la unidad divina: Una sola Trinidad.

Es evidente que Luis Ladaria trata de salvaguardar el axioma de todas las dificultades sufridas durante los años de recepción y de interpretación. La opinión de este teólogo constituye una de las más recientes interpretaciones del aporte rahneriano. Sin embargo, el contenido salvífico requiere de una aproximación existencial-escriturística que solo algunos teólogos han logrado vislumbrar al estudiar el axioma rahneriano. Ghislain Lafont concluirá en su texto *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (1969), que la dinámica soteriológica solamente puede ser entendida desde su componente doxológico. Más adelante se abordará este punto sustancial.

1.2.1.5. Aspectos fragmentarios no resueltos del *Grundaxiom*: La expresión semántica de las palabras

El axioma rahneriano también presenta ciertos aspectos fragmentarios o deficientes en ámbito de la justificación de su formulación. Por ello, es criticable no desde el punto de vista de su expresión teológica, sino de su contenido pues se presta a equívocos en su interpretación.

El primero en advertir este problema fue Ghislain Lafont en su libro *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (1969), como ya se ha mencionado en el punto anterior, ya que Karl Rahner sostiene una fragmentación entre una teología económica y una teología inmanente. Es decir, en una exacerbación de lo sistemático por sobre lo histórico a partir de la teología capadocia. Por ende un quiebre en la tradición teológica. La primera parte de la tesis abordará este asunto en profundidad.

En este mismo sentido, Werner von Brändle⁷³ se preguntaba si el método trascendental de Rahner tiene en cuenta una verdadera autocomunicación como gracia efectuada por Dios. Por lo tanto, el valor de la libertad divina. Se nota una cierta inmediatez que desconoce el valor de la gracia en la relación Dios-hombre en la apuesta rahneriana, según este autor. La gracia se ve reducida a una promesa, perdiéndose la unidad entre el don y el dador de acuerdo a una antropología teológica protestante. Por eso, el mayor peligro de Rahner, según Werner von Brändle, es su falta de doxología y de escatología como componentes fundamentales en la presentación de su propuesta trinitaria.

⁷³ Cf. Werner von BRÄNDLE, «Immanente Trinität- Ein ‘Denkmal der Kirchengeschichte’? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre», *op.cit.*, p. 194ss.

La actuación trinitaria exige una adoración que se da en ella misma por su Gloria eterna y se proyecta a la consumación final.

En esta misma dinámica, Eberhard Jüngel exige una definición del concepto de amor por parte de Rahner. El primero entiende el amor como gratuidad (*Selbstlosigkeit*) es decir, como una realidad (*Selbstverhältnis*) que se sale de sí misma, se derrama, se da, y lo hace en libertad, la cual supera todo egoísmo, (*Selbstbezogenheit*)⁷⁴.

Jüngel equiparará gracia con amor. Para Rahner en cambio, *la autocomunicación de Dios en Cristo Jesús es el acontecimiento fundamental del que surge la identidad de la trinidad inmanente y la económica, siempre y cuando se afirme que este hombre Jesús no es simplemente Dios en general, sino el Hijo, y sólo él*. Es así como en una perspectiva luterana, Jüngel se preguntará sobre el *Grundaxiom*: ¿Puede ser pensada cristológicamente la unidad de la Trinidad inmanente y económica sin la dialéctica de Ley y Evangelio? ¿No quedará todo en una identificación sólo formal si no se tiene en cuenta que Cristo vivió bajo la Ley y por ella murió como maldito en favor de los pecadores?

En este sentido, la lectura que realiza el autor apunta no tanto a defender el «axioma» sino a situarlo como una forma de enseñanza. «Por eso solo es teológicamente legítimo afirmar la unidad de trinidad inmanente y económica cuando esta unidad no es falseada al ser entendida tautológicamente, de forma que haga impensable la libertad y la gracia indebida de la autocomunicación de Dios y por tanto su acontecimiento. Por ello, para poder expresar como misterio la identidad real de trinidad inmanente y económica debería retenerse teológicamente la distinción de razón entre la una y la otra».⁷⁵

Otro problema del axioma radica en el término «viceversa». Yves Congar estudiará el vocablo *umgekehrt*⁷⁶ en la década de los ochenta desde un enfoque pneumatológico.

Este autor se preguntará: ¿Acaso se pueden identificar tan libremente ambas categorías, de forma de poder afirmar que Dios compromete y revela todo su misterio en la «autocomunicación» que hace de sí mismo? Yves Congar sostiene que no existen suficientes elementos en la tradición de la fe para poder afirmar dicha reciprocidad, sobre todo si se considera que la Trinidad es tal no en la medida que es conocida por el hombre, pues él no podría existir y la divinidad sí. Así pues uno es el plano gnoseológico y otro es el ontológico. La cuestión radica en si ambos se relacionan adecuadamente. Una segunda consideración relevante para el fraile francés es pensar que «La autocomunicación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sólo será plena comunicación

⁷⁴ Esta palabra en alemán es femenino, pero en español es masculino. Por ello, se ha traducido junto al adjetivo “todo”.

⁷⁵ Cf. Eberhard JÜNGEL, «Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität», *op.cit.*, p. 564.

⁷⁶ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, *op. cit.*, p. 457.

escatológicamente, en lo que llamamos visión beatífica». ⁷⁷ Es decir, habrá comunicación del mismo Dios o de lo que es el mismo Dios en la vida futura. ¿Pero cómo se relaciona esto con el axioma? Esta cuestión es relevante pensando en el hombre enfrentado al dilema de la incognoscibilidad divina.

Por ello, la autocomunicación se realiza en la economía; y como dirá Congar en un plano kenótico donde la condescendencia juega una papel relevante. Finalmente, este teólogo hace un alcance sugerente al considerar que opinaría Gregorio Palamás de estas ideas de Karl Rahner. Sin duda igualaría comunicación a *energeias*, pero no se atrevería a tocar la esencia divina, la cual siempre permanece oculta. Por ello, ¿es factible emitir opiniones en base a la economía de la existencia eterna de Dios?

Lo anterior no fue desechado como inquietud, pues Christoph Schönborn en un artículo denominado *Immanente una ökonomische Trinität zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie* (1980), presenta una comparación entre Karl Rahner y Gregorio Palamás desde el punto de vista de los conceptos de economía e inmanencia. ⁷⁸

La pregunta que intenta responder es: ¿existe alguna relación entre el planteamiento sobre la *energeias* de Gregorio Palamás y el concepto de economía manejado por Karl Rahner? Estas *energeias* son acciones esenciales por las que el mundo ha sido creado según Palamás; son una manifestación de Dios y el sentido mismo de la acción y del movimiento de Dios hacia el hombre, han sido reveladas como una acción y como una consecuencia del Dios hecho hombre. Cristo encarnado es quien testimonia sobre la existencia de las *energeias*. Esto quiere decir que para una acción específica y concreta, tiene que haber una Hipóstasis concreta, es decir una Persona concreta.

Desde esta perspectiva existiría una relación entre la automanifestación histórica de la Trinidad, la cual desde un enfoque latino podría llamarse misión trinitaria. Sin embargo, existe un designio libre de Dios. ¿Queda claro que el querer de Dios no pasa por el deseo humano? Aún más desde un punto de vista metodológico, la misión cumple un objetivo, pero la *energeia* establece una

⁷⁷ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, op. cit., pp. 459-460.

⁷⁸ Christoph von SCHÖNBORN, «Immanente una ökonomische Trinität zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie» in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), pp. 247-264. Tres elementos pertenecen a Dios: la esencia, la *energeias* y las tres divinas Hipóstasis. (PG 151, 1173B). Los apelativos propios de las Hipóstasis divinas son comunes a las energías, mientras que los apelativos comunes a las Hipóstasis son particulares de cada una de las energías divinas. Así, la vida es un apelativo común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, pero la presciencia no es llamada vida, como tampoco lo son la simplicidad ni la inmutabilidad, ni ninguna otra energía. Cada una de estas realidades pertenecen al mismo tiempo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, pero sólo pertenecen a una Única energía, y no a todas; de hecho, cada realidad solo tiene una significación. A la inversa, Padre es el apelativo propio de una Única Hipóstasis, pero se manifiesta en todas las energías. Lo mismo ocurre con los apelativos Hijo y Espíritu Santo. (Contra Akindynos, V, 27). El Espíritu del Verbo es un indecible amor del Padre por el mismo Verbo que Él engendra de manera indecible; y el Verbo, Hijo bienamado, devuelve este amor al Padre, pero en la medida en que proceden juntos del Padre y en la medida en que este amor reposa sobre él consubstancialmente. (PG 150, 1144-1145).

relación esencial con el hombre. Por lo tanto, ambos discursos concuerdan en parte; pero conservan sus peculiaridades. Lo planteado por Christoph Schönborn no hace otra cosa que vincular el axioma a sus raíces patrísticas más primigenias y le quita el carácter original, dándole una connotación primordial.

Walter Kasper en *El Dios de Jesucristo* (1990) advierte sobre algunos peligros que se derivan de la errónea comprensión del axioma. Uno de ellos sería: «disolver la trinidad inmanente en la trinidad económica, como si la trinidad eterna se constituyera en historia y mediante la historia».⁷⁹

El problema, según Kasper, radica en el verbo copulativo que une ambas proposiciones del axioma. Éste no puede entenderse como identidad, sino como existencia libre y gratuita en la historia de la Trinidad inmanente. De forma que el axioma debería reformularse de la siguiente forma: *la comunicación intratrinitaria está presente de un modo nuevo en la autocomunicación soteriológica*. El carácter gratuito no va contra el misterio o la dimensión apofática. El teólogo alemán recuerda la tradición eclesial para fundamentar que el axioma no es producto de una cavilación teológica, por el contrario tiene sentido en la Escritura misma. Tanto las palabras como las acciones apuntan a reforzar la idea anterior. La confesión trinitaria del bautismo y la doxología eucarística dan cuenta de ello.

Durante finales del siglo XX, pareció que la recepción del *Grundaxiom* hubo desaparecido, sin embargo comienzan a aparecer estudios que abordan el contexto lingüístico anterior a la formulación del *Grundaxiom*. Ejemplo de ello son los esfuerzos de Vincent Holzer y su libro *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différend théologique Balthasar-Rahner* (1995). Este autor, al estudiar las diferencias teológicas entre Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, se detiene en el tópico de *Selbstmitteilung Gottes*.⁸⁰ El punto de partida es pensar la economía en la dinámica del don y el papel del hombre dentro del marco de la esperanza y la gracia. Lo anterior, se circunscribe en la categoría propia de Karl Rahner: *Potentia oboedientialis*.⁸¹ Es así como la reciprocidad Dios-hombre

⁷⁹ Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op.cit., p. 313.

⁸⁰ Cf. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différend théologique Balthasar-Rahner*, Collection Cogitatio Fidei N° 190, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 103- 148.

⁸¹ Cf. Karl RAHNER, «Potentia oboedientialis» en *Sacramentum Mundi* III, Fribourg, Herder, 1967, pp. 1245-1249: «1. *Concepto formal*. La expresión misma aparece ya (en un sentido algo más amplio) en Tomás de Aquino y Pedro de Tarantasia, mientras que en la primera escolástica no era todavía usual. De manera muy general significa la posibilidad que la criatura tiene, aceptando obedientemente la disposición y el poder operante de Dios, de recibir una determinación de su ser, en orden a la cual no posee una «potencia» tal que aquella le sea «debida», es decir, que dicha potencia sin la determinación que la actualiza careciera de sentido y, por tanto, sin esta no pudiera producirla un creador sabio. Ese concepto se emplea sobre todo para formular con más precisión conceptual la relación entre -> naturaleza y gracia en el orden -> sobrenatural: la naturaleza es p. o. para la -> gracia sobrenatural, indebida a la criatura, como comunicación de -> Dios mismo. 2. *Contenido material del concepto*. a) El concepto de p. o. indica, pues, que un verdadero cumplimiento de la esencia (acto de la potencia) es indebido a la misma, es decir, que esta no puede contar con él ni reclamarlo, sino solo aceptarlo «obedientemente» (p. o. para el acto). Naturalmente, la legitimidad de tal concepto solo es cognoscible partiendo del hecho revelado de que Dios, por la comunicación de sí mismo puede ser la perfección de la criatura

es fundamentada en la donación libre y gratuita del mismo Dios y de toda su verdad; y por ende en la respuesta amorosa del hombre.

Teniendo presente lo anterior, el axioma se concibe a partir de una apertura de la conciencia, la cual es mediada por el ser que la soporta. Una antropología trascendental es un supuesto en la comprensión del *Grundaxiom*. De allí que todo conocimiento de Dios como *Esse Absolutum* sólo puede darse en el orden del don. Ese *Don Divino* es luminoso, inefable e infinito. La estructura del *Selbstmitteilung* es absolutamente paradójal: «La epifanía del misterio del ser, esta epifanía de un libre desconocido, el don absoluto de la *Selbstmitteilung* que se suprime en la distancia que le esconde a todo asimiento». ⁸² Un nuevo dato en esta estructura es la historización del *don* en la persona de Jesucristo. Este paso solo puede entenderse desde una adecuada comprensión del axioma trinitario, el cual es formulado de la siguiente forma por Vincent Holzer. La teología trinitaria se funda en la identidad de una Trinidad económica-narrativa en la Trinidad trascendente. Por ello, la cristología constituye un momento crucial en la dinámica del *don de gracia hecho a la criatura espiritual*. Es decir, la autocomunicación del Dios Trino tiene su expresión en la misión del Verbo, sin embargo la automanifestación de Dios en gracia es anterior a la mediación cristológica. Pero ello no deja de lado las otras *Hypostasis*.

Una triple anterioridad une las tres Personas Divinas en un movimiento de donación de sí al otro. Ahora bien, ¿Cuál es el papel del Hijo en este movimiento de donación? Vincent Holzar se atreverá a señalar que la cristología rahneriana no está *plenamente unificada*. Existe una cesura cristológica. Solamente el pensar en la Unión Hipostática, implica dar cuenta del don de sí del Verbo en su vida y la negatividad de su muerte. Lo anterior desde categorías que no implican el ser personal sino el modo subsistente propuesto por Rahner. Por ello, los polos que constituyen la plenitud expresiva trinitaria: economía-inmanencia no son totalmente intercambiables, a menos que se anule la plenitud de la comunicación divina, lo cual se concibe fácilmente, pero no logra superar

espiritual, que por tanto está abierta para ello y, sin embargo, debe aceptar esa perfección como gracia indebida a ella. En consecuencia, este concepto únicamente tiene un campo de aplicación legítima en la relación entre naturaleza y gracia (y, por ende, también en la unión hipostática). Lo cual no excluye que tal concepto tenga analogía con el concepto de la trascendencia de sí mismo, en la que cada grado del mundo creado, a causa de hallarse este en devenir, por la dinámica de Dios se eleva y suprime esencialmente en el grado inmediato superior (relación entre -> Dios y el mundo, -> evolución). Sin embargo, esta trascendencia de sí mismo, que va aneja a una concepción evolutiva del mundo, se distingue de la p. o. en sentido clásico por el hecho de que implica una supresión de la esencia anterior en la nueva (materia, vida, espíritu); mientras que la p. o. significa precisamente una posibilidad de trascendencia de sí mismo hacia la inmediatez de Dios que no suprime la esencia del hombre. El concepto de p. o. puede hacerse humanamente comprensible por la experiencia del amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud de su existencia y, sin embargo, como don indebido que no puede exigir».

⁸² Cf. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différend théologique Balthasar-Rahner*, op.cit., p. 115.

las dificultades mencionadas.⁸³ Es así como ambas Trinidades se piensan como dos términos producto de un intercambio operativo. No como una comunicación en razón de su ser mismo.

Sin duda, el tópico lingüístico continuará siendo motivo de reflexiones, más aún si se estudian los escritos anteriores de Karl Rahner a la formulación del *Grundaxiom*.

1.2.1.6. El *Grundaxiom* y sus consecuencias teológicas

La teología trinitaria posterior a Karl Rahner en gran parte es deudora de sus ideas. Por ello, un estudio de las fuentes implícitas de muchos manuales o libros abocados a este tema revelarán, ya sea una influencia como una divergencia que no pueden ser abordadas aquí debido a lo extenso de dicho estudio. Una cosa es clara, la renovación de la teología trinitaria se debe en gran parte al movimiento posterior al Vaticano II del cual Karl Rahner es uno de sus expositores más connotados.

Los diferentes autores se detienen en la pregunta: ¿qué significa que Dios se haya auto-comunicado al hombre?⁸⁴ La relevancia está en la identidad de la Trinidad inmanente y económica.⁸⁵ Generalmente, cuando se dice que dos cosas son idénticas, se da a entender que no son dos sino una. A pesar de ello, la identidad como relación supone dos miembros. La contradicción se resuelve si se piensa ambos sujetos desde distintos puntos de vista. Por ello, el *Grundaxiom* no solo es explicado, criticado o festejado, también es enriquecido con nuevas ideas que desarrollan su semántica propia e incluso se alejan de él en propuestas parcialmente distintas. Un ejemplo relevante es la teología trinitaria de Bruno Forte quien en su libro *Trinidad como historia* (1985) plantea un nuevo principio metodológico frente al *Grundaxiom*: «Sin referencia a la economía, la teología se ve vacía y queda expuesta a cualquier posible captura racional. Pero, a su vez, la historia de la revelación exige ser pensada y narrada siempre de nuevo: sin la teología, la economía de la salvación podría enmudecer». ⁸⁶ Lo anterior le lleva a sostener que el axioma debe ser comprendido desde un suplemento: La Trinidad económica es la Trinidad inmanente *en el plano de la experiencia de Dios*. Experiencia que se lleva a cabo en los acontecimientos de la revelación y en la vida pneumática de la Iglesia.

⁸³ Cf. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différent théologique Balthasar-Rahner*, op.cit., p. 125. Este es un punto de coincidencia entre Ghislain Lafont y Vincent Holzer. Las notas 1 y 2 a pie de página dan cuenta de ello.

⁸⁴ Cf. Emmanuel DURAND, « L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la connexion mysteriorum rahnérienne » in *Revue Thomiste* 102 (2002), pp 569-613 et 103 (2003), pp. 75-92.

⁸⁵ Cf. Piero CODA, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova, 2011, p. 96. Cf. VV. AA., *Novo corso di dogmatica 2*, Brescia, Queriniana, 1995, p. 635. Hablar de una identidad material es imposible más bien es el misterio quien se revela en su dimensión relacional.

⁸⁶ Bruno FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 20-21.

En conclusión, la correspondencia entre ambas Trinidades se da en el plano de la salvación y de la gracia para el hombre. Por ello, la historia de Dios con Cristo y de este con su Padre en el Espíritu es, sin duda, la historia de la salvación de Dios con el hombre. En consecuencia, la historia humana posee un componente trinitario dado por la autorrevelación de Dios.

Desde el punto de vista lógico, se prefiere hablar de igualdad. En cambio, la identidad real es formal cuando expresa al mismo ente bajo la misma forma. Hay solamente identidad material cuando los conceptos indican formas diversas que se limitan a concurrir en el mismo sujeto. Por último, cabe hablar de identidad real (ontológica) en el perseverar de un ente, sobre todo de la substancia, a través del tiempo, a pesar del cambio de las apariencias o de los accidentes.

Por ello, existen tres consideraciones que se han mencionado tanto explícitamente como de forma tácita:

- 1) No confundir la eternidad de Dios y el tiempo de la economía.
- 2) Pensar que el ser de Dios es necesario mientras que la economía es absolutamente libre, gratuita y no necesaria.
- 3) Nunca confundir la realidad trascendente del Misterio Divino (Inefabilidad) y el conocimiento limitado e imperfecto del hombre dado por esta relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica.

Finalmente, la participación humana en la vida trinitaria no encontrará su plena realización en la historia, solo en la visión beatífica, salvaguardando la debida distancia ontológica.⁸⁷

La propuesta de Karl Rahner de rearticular la teología trinitaria como eje del estudio teológico manifiesta la tensión entre los conceptos de economía y de inmanencia. Los cuales se relacionan íntimamente, sin embargo el *quomodo* queda supeditado a interpretaciones, reformulaciones y críticas. En definitiva, una compenetración en el ámbito de una práctica eclesial todavía se encuentra en sus albores. Por ello, una llamada fragmentación metodológica existe; pues el mero hecho de distinguir dos realidades indica un quiebre no resuelto. Ghislain Lafont fue el primero en detectar este dilema en el año 1969, advirtiendo de los posibles peligros y proponiendo una clave de interpretación. La primera parte de esta tesis doctoral como ya se ha dicho se abocará a presentar su posición en extenso.

⁸⁷ Cf. Gilles EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, pp. 183-185. El autor sostiene que Dios se revela y se comunica como Trinidad, porque Él es en sí mismo Trinidad y él hace lo que él es. Sin embargo, la acogida de la revelación de Dios y el don que Dios hace de él mismo en la economía no agota el misterio de la Trinidad en ella misma.

1.2.2. El sentido del Misterio Pascual como lugar de revelación de la Trinidad

Mediante sus objeciones y reparos, diferentes teólogos ayudaron a precisar la clave de acceso al *Grundaxiom*. El Misterio Pascual es la llave que permite articular dicha aproximación epistemológica. La teología de los tres días de Hans Urs von Balthasar es un ejemplo de ello.⁸⁸ Este autor partiendo de la estrecha vinculación entre la Encarnación y la Pasión desarrolla una teología del Triduo Sacro, la cual va más allá de lo litúrgico-histórico, pues la venida del Verbo a la tierra ya implica una pasión o *kénosis*; «ya que en ese acontecer llega el mundo por medio de Dios a su meta («soteriología») y que además el mismo Dios, con ocasión del extravío del mundo, consigue su más auténtica revelación y glorificación («teología», «doxología»)».⁸⁹ Lo anterior, viene a intensificar el significado de la muerte del Hijo de Dios, cuyo sujeto es el Logos preexistente.⁹⁰ La pregunta por la muerte de Dios se puede pensar como un simple símbolo o una paradoja. La metafísica negará esa posibilidad a un Dios inmutable. Sin embargo, bajo una ley del amor absoluto se puede sostener que «el amor trino, mayor siempre que todo y que todos, que supera aquello que ninguna filosofía soluciona: la muerte del hombre para restablecer la totalidad humana en Dios».⁹¹ Hans Urs von Balthasar introduce un término para superar este traspasé. Es el concepto de *hiato*⁹² o de interrupción en el espacio o en el tiempo. La experiencia de los tres días vivida por Jesucristo no solo implica su sacrificio en la Cruz, sino también una temporalidad en la tumba y su posterior resurrección. La lógica del Misterio Pascual no está dada por la comprensión humana sino por la acción divina transmitida a la Iglesia en la Escritura y por la tradición. De modo que la *kénosis* no solo implica una teología de la Cruz, sino una de la Gloria. En resumen, el abajamiento de *Dios* y la exaltación del *hombre* es obra de la gracia de Dios, pues consiste en destacar la verdadera humanidad del Verbo. Todo esto se basa en que este Dios al actuar «revela y acredita ser concreta y *divinamente* libre, es decir, *el que ama* por su libertad».⁹³ Las ideas presentadas por el teólogo suizo dan cuenta de una valiosa síntesis de aspectos no tratados sobre el Misterio Pascual, desde una creatividad existencial-teológica de los misterios de la vida de Cristo.

El enfoque cristológico de Ghislain Lafont constituye un valioso aporte, de cual se hablará más adelante. Finalmente, el concepto de Reino de Jürgen Moltmann⁹⁴ servirá de puente al tema escatológico. Este planteará que el estudio de la realidades últimas puede ser abordado desde el tema

⁸⁸ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teología de los tres días: el misterio pascual*, Madrid, Encuentro, 2000.

⁸⁹ Hans Urs von BALTHASAR, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, *op.cit.*, p. 668.

⁹⁰ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, *op.cit.*, p. 690.

⁹¹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, *op.cit.*, p. 695.

⁹² Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática III*, *op.cit.*, p. 98.

⁹³ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, *op.cit.*, p. 705.

⁹⁴ Cf. Jürgen MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.

del Dios que viene, que *irrumpe* en la historia desde la esperanza y trastoca la temporalidad. Se abandona el concepto de un futuro escatológico, pues este devora el presente o absorbe la eternidad. De allí que Jesucristo vendrá o *adviene* para juzgar a vivos y muertos.⁹⁵ En definitiva, desde una teología evangélica, la redención es concebida en vista a la resurrección: «El Cristo resucitado no sólo llega a los muertos para resucitarlos y comunicarles su vida eterna, sino que además atrae todas las cosas hacia su propio futuro, para que lleguen a ser nuevas y participen en la fiesta del eterno gozo de Dios».⁹⁶ El Misterio Pascual no posee una dimensión proyectiva de la escatología sino inclusiva, pues es parte de ella.

Estos tres autores, entre otros, articularon el punto de partida de todo estudio trinitario. Es la persona del Verbo y su acción salvífica el nexo entre economía y teología. Es Jesucristo, quien comunica a las otras dos personas de la Santísima Trinidad: el Padre y el Espíritu Santo; las cuales también son parte del acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección. Más aún, el lugar por excelencia de la revelación trinitaria es el don y la experiencia del amor del Hijo. La donación *pro peccatoribus* de la segunda persona de la Trinidad es prolongación de la relación eterna de las personas divinas. Además, el acontecimiento pascual no constituye un hecho abstracto, como bien señalaba Martin Heidegger,⁹⁷ sino una posibilidad profunda y coherente de acceder al designio trinitario. Por ello, el debate filosófico actual tiende a buscar nuevas categorías lingüísticas que desvelen este misterio por sobre la forma expresiva. Por lo cual, con justa razón, se realizan esfuerzos relevantes desde la filosofía para esclarecer la semántica del Misterio Pascual.

Cabe recordar los intentos de Edith Stein⁹⁸ al dilucidar el sentido del *ser* a la luz de la intersubjetividad, la cual es el problema más interesante y a la vez el más controvertido en la historia del pensamiento filosófico, según esta autora: « Si podemos considerar el problema del cómo dominante tanto en el pensamiento griego como en el pensamiento de la Edad Media; sin embargo, lo hacemos con la diferencia de que los griegos concibieron este problema en base a los datos naturales del mundo creado, mientras que para los pensadores cristianos (...) se ampliaba mediante el mundo sobrenatural de los hechos revelados».⁹⁹ El ser es comprendido como lo que impera y domina en la concepción ática. En cambio, en el horizonte medieval se conjuga lo natural y lo sobrenatural. La modernidad trajo consigo una separación entre filosofía y teología. Pues el interés se trasladó del *ser*

⁹⁵ Cf. Jürgen MOLTMANN, *La venida de Dios escatología cristiana*, Sígueme, 2004, p. 55.

⁹⁶ Cf. Jürgen MOLTMANN, *La venida de Dios escatología cristiana*, *op.cit.*, p. 429.

⁹⁷ Cf. Hugo OTT, *Martín Heidegger: en camino hacia su biografía*, Madrid, Editorial Alianza, 1992, p. 118ss.

⁹⁸ Cf. Hans Rainer SEPP, *Einführung des bearbeiters in Potenz und Akt studien zu einer Philosophie des Seins*, Esga 10, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. XI-XXXVII. El prólogo presentado al texto crítico de *Potencia y Acto* desarrolla los alcances de la filosofía del ser de acuerdo a los requerimientos de la fenomenología.

⁹⁹ SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ, *Obras Completas (1921-1936)*, Vol. III: Escritos filosóficos: *Ser finito y Ser Eterno ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2002, p. 614. Cf. Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2006.

al problema del *conocimiento*. De ello nació una filosofía católica o *perennis*, rígida de nociones y una filosofía secular que centraba sus esfuerzos en la luz natural de la razón. La segunda mitad del siglo XIX vio el refloreamiento de la filosofía cristiana y, por su parte, «la “filosofía moderna” descubría que era imposible continuar por el camino seguido desde hacía casi tres siglos (...) Primero apareció la filosofía de la *esencia* (...) después, como sus antípodas, se formaron la filosofía de la *existencia* (...) y la doctrina del ser».¹⁰⁰ Dentro de este marco, se inserta la búsqueda veraz de Edith Stein. Existen dos filosofías con dos lenguajes distintos que buscan comunicarse. O más bien razón y fe que se articulan en una filosofía cristiana,¹⁰¹ la cual «considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe».¹⁰² Se podría afirmar que esta desarrolla la pregunta del ser, desde la palabra *sentido*.¹⁰³ Es decir, ¿cuál es la relevancia de preguntarnos por el ser? ¿Tiene alguna importancia para mi conciencia individual esta disposición? ¿Cómo accedemos al ser? Podemos entender el vocablo “sentido” como lo equiparable a la perfección de la realidad. Por su parte, la investigación fenomenológica busca las distintas significaciones en que puede darse el sentido. Husserl llama sentido a lo expresado por la unidad que cubre tanto la significación como el cumplimiento significativo de ella. Por ello, la fenomenología hace suyo el desafío del *sentido del Misterio Pascual*.

Otro ejemplo relevante es la filosofía de Jean Luc-Marion con su fenómeno saturado.¹⁰⁴ Este afirmará: «Normar la Revelación de Dios por Dios a la medida del horizonte ontológico de la manifestación (...) Así Karl Rahner radicaliza lo que fue posiblemente una intuición profunda de Heidegger, construyendo un "ontologische Christologie" - "christologie ontologique" - no un "círculo cuadrado", sino una delimitación trascendental según a priori del ser de las dimensiones de la cristología. En efecto, a partir de *Vorbegriff auf das Sein* se legitima toda la revelación; primero porque el amor y el conocimiento de Dios tienen como condición una mediación ontológica operada por Cristo: « la automediación según el ser debe comprenderse de antemano como la condición de posibilidad del conocimiento personal inmediato de Dios y del amor hacia Él. Amar a Dios, esta posibilidad admite una condición de posibilidad: la automediación ontológica (identificada con Cristo) ».¹⁰⁵

¹⁰⁰ Cf. Edith STEIN, *Ser finito y Ser Eterno: ensayo de una ascensión del ser*, Burgos, *op.cit.*, p. 616.

¹⁰¹ Cf. Jacques MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1943.

¹⁰² Cf. Edith STEIN, *Ser finito y Ser Eterno: ensayo de una ascensión del ser*, Burgos, *op.cit.*, p. 639.

¹⁰³ Cf. Joaquín FERRATER MORA, «sentido» en *Diccionario de filosofía IV*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001. pp. 3232-3234. Este autor analiza la palabra *sentido* desde la metafísica tradicional y la fenomenología.

¹⁰⁴ Cf. Jean-Luc MARION, *Siendo dado*, Madrid, Síntesis, Madrid 2008, p. 369ss.

¹⁰⁵ Cf. Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005. Cf. Jean-Luc MARION, *Lo posible y la revelación*, Cap. I, pp. 13-34. Traducción utilizada en el seminario de Postgrado sobre Jean-Luc Marion y Charles Taylor, dictado en la Facultad de Teología (2009) por el Prof. Eduardo Silva.

Finalmente, cabe señalar que las ideas de Karl Rahner tuvieron un papel fundamental en un resurgimiento trinitario que tuvo presente la tradición teológica, la filosofía, la vida espiritual y el desarrollo social. Es así como la revisión del concepto de persona realizado por Alexandre Ganoczy¹⁰⁶ o Piet Schoonenberg¹⁰⁷ permitieron profundizar en los Concilios cristológicos. Además el diálogo con la tradición protestante aportó nuevos bríos a esta renovación, ejemplo de ello es la lectura de la obra de Karl Barth en los círculos católicos, como ya se ha mencionado. Junto a lo anterior, los estudios trinitarios fijaron su atención en dinámicas tan distintas como el orden político o la vida espiritual.

1.2.3. La dimensión dialogal de la Trinidad

La propuesta rahneriana considera a la Trinidad como un misterio salvífico. Sin embargo, el mismo concepto soteriológico requirió ser investigado. Pues si la salvación de Dios se realiza en su plena revelación en favor del hombre por medio de las misiones trinitarias, ello implicó una nueva forma de estudiar al Dios Uno y Trino.¹⁰⁸

La década de los ochenta ha inaugurado formas de pensar el misterio trinitario, donde la pluralidad no es entendida como distinción, sino más bien como profundización. Christoph Theobald¹⁰⁹ presenta tres grandes líneas de acción investigativa:

La primera línea de pensamiento se aboca a rescatar figuras teológicas claves en la historia del dogma trinitario. Una de ellas es Joseph Moingt, quien estudió a Tertuliano como forma de expresar el misterio trinitario o mejor dicho la «forma trinitaria de un acontecimiento que sucede en el cuerpo de Jesús y que se produce desplegándose en una red de relaciones intersubjetivas: pasando de Dios a Jesús y a nosotros, dando al tránsito de Dios a Jesús la «forma» de Padre, al de Jesús en Dios la del Hijo, y al tránsito de Dios unido a Jesús hacia nosotros la forma de Espíritu, de Espíritu común al Padre y al Hijo».¹¹⁰ Otro ejemplo de lo anterior, son los estudios del olivetano Luigi Gioia,¹¹¹ el cual desarrolla una epistemología trinitaria de san Agustín, de forma de ofrecer una comprensión distinta a la llamada Trinidad psicológica y rescatando su densidad psicológica. Una síntesis lograda de estos

¹⁰⁶ Cf. Alexandre GANOCZY, *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.

¹⁰⁷ Cf. Piet SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, Herder 1972.

¹⁰⁸ Cf. Alberto COZZI, *Manuale di Dottrina trinitaria*, Brescia, Queriniana, 2009, pp. 13-16.

¹⁰⁹ Cf. Christoph THEOBALD, «La passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée», *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁰ Joseph MOINGT, *Dios que viene al hombre I*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 472. Cf. Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertulien*, Paris, Aubier, 1966.

¹¹¹ Cf. Luigi GIOIA, *The theological epistemology of Agustines's de Trinitate*, Oxford, OUP, 2008.

esfuerzos son las investigaciones de Gilles Emery¹¹² sobre la teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino. Este afirmará: «En la actualidad existe una importante renovación de la teología trinitaria. Los estudios sobre la Trinidad se multiplican y marcan toda la reflexión teológica. Esta abundante renovación plantea una cuestión relativa a la doctrina trinitaria ¿cuál es la tarea de un tratado de la Trinidad?». ¹¹³ Ello le servirá de impulso para señalar que según el Aquinate la fe cristiana implica la confesión trinitaria.

Lo anterior se ve complementado con la profundización de aspectos trinitarios de otros teólogos del siglo XX.

La segunda línea de pensamiento tiene su inicio en el concepto de persona, no ya desde una metafísica clásica, sino desde la experiencia humana. El interés no radica en la distinción divina sino en una vuelta al sentido boeciano de la palabra. Un ejemplo clave en esta argumentación es el rescate del “condilecto” de Ricardo de San Victor.¹¹⁴ El pensamiento de este teólogo medieval hace posible un ensanchamiento del lenguaje tradicional, pues la semántica amorosa siempre remite a lo divino. Se busca, en definitiva, un término o un símbolo que incorpore categorías comunicacionales o que haga posible un nuevo paso analógico. De allí que se mira la trama social, política o familiar como lugares trinitarios y se hacen las respectivas analogías. El contexto latinoamericano ha desarrollado ampliamente esta línea de pensamiento trinitario. La Trinidad adquiere un papel más funcional que sustentador. En esta línea, Juan Luis Segundo¹¹⁵ sostendrá que el axioma ranheriano no solo afirma la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, sino que además reconoce la acción salvífica y liberadora de la Trinidad económica.

La tercera línea de pensamiento postula una teología de la comunión como clave de comprensión de las relaciones trinitarias. Por ello, Gisbert Greshake plantea que por medio de Jesucristo, «Dios Padre se ha acercado a la humanidad y se ha “comunicado” totalmente a ella; comunicación en el sentido de apertura y don de sí, de creación de comunicación y de don de participación en la propia vida divina». ¹¹⁶ De lo anterior, se desprende que la relacionabilidad propia de Dios es la comunión. John Zizioulas pondrá como ejemplo de ello la experiencia eclesial. La

¹¹² Cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1995.

¹¹³ Gilles EMERY, «Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin» in *Nova et Vetera* 79 (2004), pp. 13-44.

¹¹⁴ Una búsqueda paradigmática en esta argumentación es el rescate del “condilecto” de Ricardo de San Victor. El pensamiento de este teólogo medieval hace posible un ensanchamiento del lenguaje tradicional, pues la semántica amorosa siempre remite a lo divino y por ende a lo trinitario. Cf. RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015, p. 41: «Si ad sublimium scientiam mentis sagacitate ascendere volumus, opere pretium est primo nosse quibus modis rerum notitiam apprehendere solemus».

¹¹⁵ Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Qué es un cristiano: etapas precristianas de la fe: concepción cristiana del hombre*, Montevideo, Mosca Hnos, 1971.

¹¹⁶ Gisbert GRESHAKE, *El Dios uno y trino, una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, p. 72.

Iglesia en sí es una experiencia de comunión de Dios con los hombres, y de ellos entre sí.¹¹⁷ Estas intuiciones han prevalecido incluso en los manuales de dogmática. Ejemplo de ello es Luis Ladaria y su conocido manual *La Trinidad, Misterio de comunión*.¹¹⁸ El magisterio ha hecho suya esta palabra como eje paradigmático del Concilio Vaticano II. De hecho hablar de *Koinonia* significa abordar el núcleo más íntimo del ser eclesial¹¹⁹.

Esta última línea de pensamiento se atisba en «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?», teniendo presente el contexto epocal y su orientación ontológica. Sin duda, cada una de estas orientaciones se encuentra en el pensamiento trinitario de Ghislain Lafont.

1.3. El desafío de una teología ontológica frente al nacimiento de una teología hermenéutica

La década de los ochenta ha inaugurado formas de pensamiento trinitario que buscan superar la dicotomía ontología-soteriología. Algunas se abocan a rescatar figuras teológicas claves en la historia del dogma trinitario como se ha señalado. Otras se han interesado en desentrañar la semántica de los conceptos, no desde una perspectiva metafísica, sino desde la experiencia humana.¹²⁰ Se busca en definitiva, un término o un símbolo que incorpore categorías comunicacionales o que haga posible una nueva analogía. De allí que se mira a la sociedad, la política o la familia como lugares trinitarios.¹²¹

Finalmente el tema del ser vuelve a tomar fuerza en la investigación teológica. Exponente clave de esta postura es Klaus Hemmerle, quien en sus celebres *tesis para una ontología trinitaria*¹²²

¹¹⁷ Cf. John D. ZIZIOLAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York, St Vladimir's Seminary Press and London, 1985.

¹¹⁸ Cf. Luis LADARIA, *La Trinidad Misterio de Comunión*, op. cit., 2013.

¹¹⁹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* n°3, 1992: «El concepto de comunión está "en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia", en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra».

¹²⁰ Son relevantes los estudios de Raimon Panikkar en el ámbito de la identidad y de la identificación con Jesús: «Para conocer la identidad de Jesús hay que hacer la experiencia que hizo Jesús de Nazaret, la experiencia de Dios, la experiencia de Cristo resucitado (...) La experiencia de Dios, la experiencia de Cristo resucitado, vivo, es *hic et nunc*». Cf. Raimon PANIKKAR, *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994, pp. 59-60.

¹²¹ Cf. Leonardo BOFF, *Trinité et société*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. Jon Sobrino desarrolla este tópico bajo la pregunta: ¿Qué debemos hacer para que el Reino de Dios llegue a realizarse en la historia? En esta dinámica el estudio trinitario-cristológico se traslada desde lo teórico a una praxis concreta. Cf. Jon SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 223ss.

¹²² Cf. Klaus HEMMERLE, *Tras la huella de Dios, ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Sígueme, 2005. p. 40ss. Klaus Hemmerle traslada esta matriz al hecho de la Cruz, donde Cristo: « (...) se revela a aquel que se da a sí mismo a este darse divino, a aquel que al movimiento que responde al darse divino no solo aporta su pensamiento, sino su

plantea las bases de esta corriente. Ella tiene en cuenta no la pregunta por lo que permanece en Dios, sino por lo que se da; y ello es el amor.¹²³ A partir de esta premisa, el obispo alemán sitúa al amor en su condición de realización. Por lo tanto, el amor acontece en otro verbo relevante: dar-se: «El dar no retiene lo que posee, pero contiene lo que da. Con ello lo externo y lo interno no pueden permanecer recíprocamente indivisos».¹²⁴ El medio privilegiado para este acontecimiento es el lenguaje, el cual expresa una nueva analogía del ser, que da paso a una ontología relacional.

El teólogo alemán hace presente la existencia de una resistencia a un sistema imanente sobre el cómo pensar a Dios. La experiencia existencial constituye una forma de inteligir hermenéuticamente a Dios, ya que abandona el ser ontológico y fija la atención en el hacer antropológico. Existiría una tensión entre la cristología y la teología misma. O, mejor dicho, entre el Dios *ad intra* y el Dios *ad extra*.¹²⁵ Lo anterior queda patente en el trasfondo filosófico de la teología o de las teologías existentes.

Por su parte, la hermenéutica «ha rebasado el campo de la exégesis. En su proceso de universalización ella lo ha alcanzado todo; al menos, todo aquello que en la teología aspira a ser interpretación de la revelación de Dios en Cristo Jesús. ¿Y en la teología, qué no es interpretación? »¹²⁶.

Pareciera que coexisten dos instrumentos metodológicos. El primero apunta al ¿Qué es? en su sentido más radical y el segundo al ¿Cómo Yo me enfrento a la realidad?¹²⁷ Es así como Paul Ricoeur señala: «la experiencia religiosa siempre se articula en un lenguaje (...) Podemos nombrar a Dios en nuestra fe, porque los textos que me han sido predicados ya lo han nombrado».¹²⁸ La afirmación es muy simple, Dios ha sido dicho, Dios existe como lo dicho, por lo que esta lógica supera a la

existencia; y la aporta no sólo privadamente, sino en todas sus relaciones». Una ontología trinitaria da cuenta de aquellas contradicciones y finitudes que se desprenden del acontecimiento soteriológico por excelencia: El Misterio Pascual.

¹²³ Cf. Ídem., pp. 49-50.

¹²⁴ Cf. Klaus HEMMERLE, *Tras la huella de Dios, ontología trinitaria y unidad relacional*, op. cit, p. 58.

¹²⁵ Cf. Klaus HEMMERLE, «Transformazioni dell'immagine de Dio» en *Correnti teologiche post/conciliari*, Roma, Città Nuova editrice, 1974, pp. 235-252.

¹²⁶ El connotado profesor Werner G. Jeanrond ofrece una aproximación al concepto de hermenéutica teológica y una historia de su desarrollo. Cf. Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995. Cf. Joaquín SILVA SOLER, «La hermenéutica y su impacto en la teología» en *Teología y Vida XLVI* (2005), pp. 3-4. Sin duda la referencia en este punto es Paul Ricoeur. Cf. Paul RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 230. Cf. Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Editorial Taurus, 1969. Ghislain Lafont habiendo estudiado el pensamiento de Paul Ricoeur, señala que el relato es: «un acto del lenguaje mediante el cual tanto el narrador como sus oyentes conjugan su esperanza y su acción sobre la evocación de un pasado significativo». Cf. Ghislain LAFONT, «Linguaggio» in *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1990, p. 822ss. Versión española.

¹²⁷ Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Sígueme, 1973.

¹²⁸ Cf. Paul RICOEUR, *Lectures 1-3*, Paris, Seuil, 1991-1994. Cf. Paul Ricoeur, *Lecturas 3: Nombrar a Dios*, p. 101. Traducción utilizada en el seminario de Postgrado sobre Paul Ricoeur, dictado en la Facultad de Teología, PUC, (2008) por el Prof. Eduardo Silva.

teodicea. «En tal sentido, es necesario decir que nombrar a Dios es, ante todo, un momento de la confesión narrativa. Es en la “cosa” contada donde Dios es nombrado (...) En la medida que el género narrativo es primero, la marca de Dios se encuentra en la historia antes de estar en la palabra. La palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento»¹²⁹. En efecto, Ricoeur señala que hay lenguajes no descriptivos, sino poéticos para crear la realidad. Por lo que todo el discurso religioso inventa la realidad. Es el llamado lenguaje metafórico. Por ello: «Nombrar a Dios es, en el mejor de los casos, una actividad poética, sin incidencia sobre la descripción, es decir sobre el conocimiento verdadero del mundo ».¹³⁰

El estatuto de la teología filosófica se vuelve cada vez más fuerte hacia las ciencias del lenguaje. Pues una cosa es considerar el valor ontológico de la nominación teológica y otro es pensar el valor representativo-existencial del mismo. Pareciera existir una ruptura entre ambas que las presenta como dos caminos independientes y válidos por sí mismos. Una pista relevante la presenta Philippe Cappellet, quien sostiene siete proposiciones sobre el estatuto de la teología filosófica. Una de ellas señala: «La teología cristiana es de constitución esencialmente histórica (...) se ocupa en el curso de la historia de decir históricamente de una única verdad hecha historia».¹³¹ Por lo tanto, cuál es el punto de partida. El hecho mismo de la revelación y su significación real o el texto revelado que narra lo acontecido.

1.4. El problema de la analogía

El Concilio Vaticano I señaló en la Constitución *Dei Filius* (4) la función de la analogía en relación con el conocimiento de Dios. Ghislain Lafont señalará que en ella se « (...) encuentra la relación particular del ser finito y del ser eterno que permite, fundándose en una significación común, hablar del ser en los dos casos»¹³² y así se explica la diferencia y la semejanza entre el Creador y la criatura. Siguiendo a Josephus Gretd¹³³ este expone dos conceptos relacionales que son claves a la

¹²⁹ Ídem, p. 109.

¹³⁰ Ibid. p. 105.

¹³¹ Philippe CAPELLE, *Finitude et Mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 69. Cf. Philippe CAPELLE, «Phénoménologie et théologie la double irréductibilité» en *Philosophie et Théologie*, Leuven, Leuven University Press, 2007, pp. 429-442. Cf. Dominique Janicaud, «The theological turn of french Phenomenology » in *Phenomenology and the theological turn the french debate*, New York, Fordham University Press, 2000, pp. 3-103.

¹³² Ghislain LAFONT, «Analogia» en *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi, Ediciones Paulinas, 1990, pp. 30-31: «La palabra ser, pronunciada según la analogía con la conciencia de esta misteriosa proximidad/distancia, ofrece entonces una clave para la interpretación de los demás nombres divinos, tanto si tienen que ver con la creación o con la alianza, como si provienen de la revelación o de la actividad de la razón humana». Existe una tesis en Milan que estudia este tema en Ghislain Lafont, realizada por Bessolo Felice que se llama: *Narratività e analogia nel pensiero di Ghislain Lafont*.

¹³³ Cf. Joseph GRETD, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Vol II, Barcelona, Herder, 1951. Cf. Elmar SALMANN, «Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums» in *Studia Anselmiana*, 94 (1986), pp: 38, 58, 307, 314, 355, 361 y 367.

hora de entender la *analogia entis*. Existe por una parte un vínculo entre el ser finito y el Ser eterno. Pero también existe una relación entre la criatura y su ser y entre Dios y su ser. Tanto el ser como la esencia coinciden en Dios. En la criatura no sucede lo mismo. Sin embargo, el concepto de *analogia fidei* propuesto por Barth (Rm 12, 6) propone que Dios solo puede ser conocido por medio de Él y a través de Él; quedando fuera toda propuesta racional. La queja protestante es asumida por la teología católica recordando que este concepto no es una propuesta dogmática sino metodológica como bien señalará Przywara.¹³⁴ Lo anterior salvaguarda el Concilio Lateranense IV y concuerda en cierto grado con la propuesta posterior de una llamada *analogia relationis*. El problema radica en considerar el estatuto lógico u ontológico de la analogía, teniendo presente su carácter lingüístico.

Por ello, el debate en torno a ella se sitúa en tres frentes:

El primero es situar el campo de acción de la misma analogía. La pregunta por responder es: ¿analogía de qué, del ser o del ente? Por lo cual, cabe recordar que la analogía implica la predicación de las cosas. La consideración entitativa responde a planteamientos posteriores a santo Tomás; ya sea en pensadores como Cayetano en su « De Nominum Analogia » o Suárez en sus «Disputationes Metaphysicæ». Por ello, la disputa entre Hans Urs von Balthasar y Karl Barth no apunta a otra cosa que a sostener la trascendencia de Dios en un esquema regulador del Creador y la Criatura. No se establece una identidad sino una similitud.¹³⁵

Lo segundo es cuestionarse si existe la posibilidad de reemplazar la analogía por otra categoría metodológica. Si la univocidad es tan compleja, es preciso buscar algo equívoco. Por ello, se habla de un espíritu de la analogía que tiende a la unidad de lo real. Lo contrario está dado por la dialéctica, donde la realidad es sometida al espíritu. Los términos contrarios implican pensar en Dios problemas propios de la modernidad. Algunos de ellos son la negatividad, la privación o la oposición. Por ello, es propio hablar de la dialéctica al tratar el tema de la muerte de Dios, lo cual en una perspectiva metafísica es imposible de articular.

¹³⁴ Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis: Metaphysik*, München, J. Kösel & F. Pustet, 1932. Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis: metafísica estructura originaria*, traducción Gustavo Álamos Leal, Valparaíso, Veritas Pontificio Seminario Mayor San Rafael, 2012. Cf. Vincent MATHIE, «Erich Przywara nella filosofia d'oggi» en *E. Przywara, L'uomo. Antropologia tipológica* Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1968, pp. 16-17. Cf. Rafael LUCIANI, *El misterio de la diferencia: estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002. Cf. Battista MONDIN, *Cómo hablar de Dios hoy?: el lenguaje teológico*, Madrid, Ediciones Paulinas 1979. Cf. Battista MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Netherlands, Springer, 1968.

¹³⁵ Cf. Thierry-Dominique HUMBRECHT, «L'analogie au travail son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque» in *Communio* XXXVI (2011), pp. 12-13.

En conclusión, la analogía concilia elementos, la dialéctica los opone. En consecuencia «la analogía es [pensada] como un instrumento de expansión, de extensión del conocimiento, tanto como la dialéctica permite construir el problema de la negación de Dios». ¹³⁶

Finalmente, qué relación existe entre un constructo de pensamiento y lo concreto; es decir, la practicidad de la vida. Es decir, ¿*analogia entis* o analogía de la fe? ¹³⁷ La distinción radica en establecer una metodología de trabajo de la analogía, al modo de un medio gnoseológico de expansión del conocimiento. ¿Será esa la utilidad de la analogía? Más aún ¿es posible establecer una vinculación entre este instrumento y una posible practicidad? Los distintos planteamientos sitúan el papel de la analogía a un nivel lingüístico, donde términos como relación, subordinación o comparación dan paso a una comprensión poética de la realidad.

Los planos de comprensión de la analogía varían de acuerdo al enfoque de estudio. Aún más considerando los avances de la neurolingüística. Sin embargo, el entendimiento se mueve naturalmente bajo el alero de la analogía; ya que compara, razona y vincula conceptos, ideas e imágenes mediante este instrumento filosófico-teológico.

1.5. Ideas centrales de lo expuesto anteriormente

La teología nacida en la mitad del siglo XX ¹³⁸ manifiesta una *fragmentación metodológica* no resuelta. Escritura, dogma y vida siguen caminos distintos para expresar el misterio de Dios. La teología ha dado paso a ciencias teológicas que abordan el mismo objeto, pero aisladamente. Una compenetración es difícil, e incluso muchas veces es sólo utilitaria y prejuiciosa. ¿Cómo abordar este dilema?

Los escritos de Karl Rahner alertaron sobre este dilema a nivel trinitario, ¹³⁹ pues el Dios inmanente es el mismo que se revela en la persona de Jesucristo, quien muestra al Padre y entrega al Espíritu. Esta premisa se proyecta a toda la ciencia teológica, ya que alerta sobre un problema

¹³⁶ Cf. Thierry-Dominique HUMBRECHT, «L'analogie au travail son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque», *op.cit.*, p. 17.

¹³⁷ Jacques Maritain se referirá a una “suranalogie” para abordar esta relación. Sin embargo, Christoph Theobald aporta una pista importante en este sentido. ¿No será mejor hablar de una concretización actual de la analogía?, la cual sea capaz de interpelar al auditor. El ejemplo que presenta es la metáfora. Cf. Christoph THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté, Genèse d'une théologie systématique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, p. 453.

¹³⁸ Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1987, pp. 966-986. Cf. Raymond WINLING, *La teología del siglo XX (1945-1980)*, Vol. III, Salamanca Sígueme, 1987, pp. 241-253, 303.

¹³⁹ Cf. Karl RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación en *Mysterium salutis II/1** Madrid, Cristiandad, 1969, pp 361-362. Cf. Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, Vol. VIII, Paris, Desclée de Brower, 1967, pp.108-140. Cf. la versión española : Karl RAHNER, *Escritos de teología*, Vol. VIII, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000.

expresivo: ¿en qué Dios creemos? ¿El Dios del dogma o el Dios de la economía?, más aún si incorporamos a este dilema al propio hombre y su experiencia divina, agravamos la coyuntura. Es así como, Ghislain Lafont intentó abordar esta dificultad metodológica, desde el sustrato bíblico, no desconociendo la historia del dogma y de la especulación teológica. La relación economía y teología es estudiada desde el ámbito trinitario por este autor. Antes de abordar su pensamiento es preciso señalar brevemente quién es y cuáles son sus líneas de pensamiento.

1.6. Ghislain Lafont, antecedentes biográficos

Michel Lafont nació el 13 de febrero de 1928 en París, siendo el segundo de seis hijos de Pierre Lafont y Nicole Dubos. Realizó sus estudios primarios y secundarios en la ciudad de París; en colegios privados y en el Lycée Janson de Sailly. El año 1945, a la edad de 17 años, ingresó en el Monasterio benedictino de Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire.¹⁴⁰ Allí recibió el nombre monástico de Ghislain.¹⁴¹ El 1 de noviembre de 1947 emitió la profesión solemne en dicha abadía. El 7 de junio de 1952 fue ordenado sacerdote. Desde 1994 hasta 1999 fue superior del monasterio Saint Benoit de Chauveroché, casa dependiente del Pierre-qui-Vire. Además se desempeñó hasta el año 2008 como Procurador de la Congregación Benedictina Sublacense con sede en Roma.

Sus estudios filosóficos y teológicos los realizó en la Escuela Teológica del monasterio, siendo sus maestros Dom Thomas Dassance, Dom Jean Neufville, Dom Irénée Gros y Dom Nicolas Perrier.

Posteriormente cursó estudios de postgrado en el Instituto Católico de París, donde obtuvo el grado de Doctor en Teología Dogmática en el año 1959. Su tesis doctoral versó sobre « Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin ».¹⁴² A partir, de este momento, Dom Ghislain Lafont, ha publicado más diez obras que desarrollan diversos tópicos; ya sea personalmente

¹⁴⁰ Abadía francesa fundada en 1850 por Jean Baptiste Muard cerca de la aldea de Saint-Léger-Vauban (Borgoña). Es considerada uno de los centros intelectuales benedictinos más relevantes de este siglo. Debido a sus numerosas vocaciones y a su estilo de vida, ha fundado numerosos monasterios: Saint-Benoit-sur-Loire, Landévenec, Belloc, En Calcat, etc. La comunidad está formada por más de cuarenta monjes y en ella han vivido dos de los más renombrados teólogos de la orden: Dom Adalbert de Vogüé y Dom Ghislain Lafont. Cf. Abbaye Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire, Éditions Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire, France, 2009. Cf. Denis HUERRE, *Petite vie de Jean-Baptiste Muard*, París, Desclée de Brower, 1994, p. 192.

¹⁴¹San Ghislain, abad de Hannónia (Austria) en el siglo VII. Su fiesta se celebra el 9 octubre según el martirologio romano.

¹⁴²Cf. Ghislain LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

como en colaboración con otros especialistas.¹⁴³ También existen a su haber más de 300 artículos editados por diversas revistas de investigación teológica.

Lafont no solo se ha dedicado al tema investigativo, sino además se ha desempeñado como profesor de teología fundamental y de dogmática en la escuela teológica de su monasterio entre los años 1953 y 2004, así como en los prioratos dependientes de la Abadía. Ejerció la docencia en el Pontificio Ateneo de San Anselmo desde el año 1978 hasta 1994. Durante la década de los setenta se trasladó a la Universidad de Chicago, donde estudió con Norman Perrin exégesis redaccional. También, como profesor invitado, ha impartido la cátedra de metodología en la Pontificia Universidad Gregoriana entre 1980 y 1994. Desde el año 2016 es miembro de la Academia Católica de Francia.

La obra de este monje puede circunscribirse a tres áreas de la teología: publicaciones que ahondan en la dinámica filosófica-teológica, otras que se abocan a la exégesis bíblica y finalmente algunas que profundizan en la contingencia eclesial.

Los libros que estudian las relaciones filosóficas-teológicas corresponden a textos de corte teológico dogmático con un fuerte componente metafísico. Dentro de este ámbito, se destacan los siguientes títulos: « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? »¹⁴⁴, « Dieu, le temps et l'être »¹⁴⁵, « Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie », « La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques »,¹⁴⁶ « Promenade en théologie »¹⁴⁷ y « Que nous est-il permis d'espérer? »¹⁴⁸.

También ha incursionado en el comentario exegético-espiritual. Destacan dentro de esta esfera los siguientes acercamientos a la Escritura: « Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole »,¹⁴⁹ « Qui est Jésus? Une lecture spirituelle de l'évangile de Marc »¹⁵⁰ y « Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu ».¹⁵¹

Finalmente existen tres textos que se abocan a estudiar el tema eclesiológico. El primero, « Des moines et des hommes »¹⁵² afronta la relación entre el monacato y el mundo laical a la luz del

¹⁴³Cf. Ghislain LAFONT, *L'Église en marche. Appartenance. Collégialité. Sainteté*, Paris, Desclée de Brower, 1964. Cf. Ghislain LAFONT, *Il Desiderio e Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997.

¹⁴⁴ Cf. Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969.

¹⁴⁵ Cf. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

¹⁴⁶ Cf. Ghislain LAFONT, *La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

¹⁴⁷ Cf. Ghislain LAFONT, *Promenade en théologie*, Paris, Lethielleux, 2003.

¹⁴⁸ Cf. Ghislain LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?* Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

¹⁴⁹ Cf. Ghislain LAFONT, *Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

¹⁵⁰ Cf. Ghislain LAFONT, *Qui est Jésus? Une lecture spirituelle de l'évangile de Marc*, St Mandé, Parole et Silence, 2001.

¹⁵¹ Cf. Ghislain LAFONT, *Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu*, Genève, Parole et Silence, 2002.

¹⁵² Cf. Ghislain LAFONT, *Des moines et des hommes*, Paris, Stock, 1975.

Vaticano II. El segundo llamado « Imaginer l'Église catholique », ¹⁵³el cual posee una segunda parte en: « L'Église en travail de réforme », ¹⁵⁴ ellos sintetizan una propuesta personal sobre diversos temas como la colegialidad episcopal o el primado petrino. El año 2017 edita el siguiente título: « Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée » ¹⁵⁵.

Sin duda, una de las obras fundamentales de Ghislain Lafont es « Dieu, le temps et l'être ». Allí se encuentra el meollo de su discurso metafísico. El monje francés abordará el misterio de la redención y de la creación desde el *actus essendi*. Para ello desarrollará dos coordenadas de lectura. Una es la narratividad y otra es la analogía.

El relato bíblico y la analogía surgen con nuevo vigor en esta aproximación, ya que sin desmerecerlas, son realidades complementarias. El lenguaje, sin perder su condición de relato se verá complementado por la analogía. Y la analogía, sin perder la mundanidad, proporcionará al creyente la justa medida entre la total trascendencia de Dios y su condición de Dios dado. El componente histórico requiere de una racionalidad que respete lo inmanente, estableciendo las respectivas relaciones entre la analogía de la fe y la analogía del ser. El teólogo francés intentará reconciliar el discurso del Dios que asume la temporalidad y el discurso metafísico sobre la divinidad. Ambos se funden en el acontecimiento pascual.

En conclusión, Ghislain Lafont profundiza en el *quomodo* comunicativo del quehacer teológico. Se podría afirmar que su teología aborda el dilema: ¿teología sistemática o exégesis bíblica? Ambas disciplinas constituyen dos baluartes que cierran sus puentes de contacto, descubriéndose a sí mismas como conductas aisladas frente al misterio de Dios. Sin embargo, el Misterio Pascual es la base de una explicación que no agota ni la interpretación bíblica ni la formulación dogmática. Por el contrario, necesita de ambas para dar cuenta del Dios vivo que nos ha dado a su Hijo en el Espíritu. De allí la importancia de « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? » para comprender el pensamiento de Dom Ghislain Lafont. ¹⁵⁶

¹⁵³ Cf. Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

¹⁵⁴ Cf. Ghislain LAFONT, *L'Église en travail de réforme, Imaginer l'Église catholique II*, Paris, Les Éditions du Cerf.

¹⁵⁵ Cf. Ghislain LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.

¹⁵⁶ Al momento de la escritura de esta tesis se han podido contabilizar seis tesis de grado sobre el pensamiento de Ghislain Lafont. Estas son: Didier DUVERNE, «L'usage de la philosophie morale en théologie fondamentale chez Ghislain Lafont» (1989), Francisco JAVIER JIMÉNEZ RÍOS, «Lúcida ingenuidad: Hombre y Dios en Ghislain Lafont» (1987), César GALLEGOS, «Desarrollo de la argumentatio religiosa en Bernard Welte y Ghislain Lafont» (1989); Marcelo GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente: El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción en Wolfhart Pannenberg, Ghislain Lafont, Walter Kasper et alia* (1996); Bessolo FELICE, «Narratività e analogia nel pensiero di Ghislain Lafont» (2003) y Rodrigo ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, «El ser como acontecimiento: un acercamiento desde «Dieu, le temps et l'être» de Ghislain Lafont» (2010).

1.7. Ghislain Lafont y su búsqueda trinitaria: Santo Tomás de Aquino, un punto de partida

El año 1959, Ghislain Lafont, obtiene el grado de Doctor en Teología Dogmática en el Institut Catholique de París y su tesis doctoral versó sobre « *La estructura y el método en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino* » (EMST). Esta fue publicada casi de inmediato, recensionada y traducida a diversas lenguas. Es así como en los albores del Concilio Vaticano II, la teología oficial propendía a un estudio más profundo del pensamiento del Aquinate.

El texto está estructurado en seis partes más una introducción y una conclusión. El asunto que allí aborda el monje francés es: ¿Qué es la *Summa Theologica*? Se podría afirmar que es un simple manual universitario. El cual resume los problemas más esenciales del pensar teológico de una época concreta. Pero Ghislain Lafont afirma:

«Ya en nuestros días, a pesar de que se ha destacado singularmente el aspecto histórico de su temática, escasean los estudios dedicados a plantear y resolver el problema de la *Suma* en su economía interna: sus estructuras, sus métodos, el ritmo de su pensamiento y, por consiguiente, su armonía con el Evangelio y con la Tradición cristiana, así como su importancia dentro de la vida de la Iglesia ».¹⁵⁷

Es así, algo que parecía obvio, no lo es. Es decir, el autor se aboca a estudiar la *forma mentis* de santo Tomás de Aquino desde una premisa interna. ¿La *Summa* constituye un Ordo? ¿Qué tipo? ¿Cuál es su fin? Sin duda el estudio comprensivo de un autor, de su metodología y de sus orientaciones significa un ejercicio intelectual relevante. Antes de abordar el tema en concreto, este establece un piso de acción: el conocimiento y el obrar en teología, el cual no es nada menos que Dios. Pero lo sitúa dentro de una imagen relevante: la luz. Pues la misión de toda teología es: «orientar al hombre en su marcha personal hacia la salvación, que es el conocimiento perfecto ».¹⁵⁸ La simbología de la luz tan apreciada en el relato de la Creación y por el mismo Redentor sirven de premisa a los temas analizados por Ghislain Lafont:

- a) La Creación y su bondad (Pp. 98-174).
- b) El hombre y su bienaventuranza (Pp. 177-272).
- c) La imagen de Dios nexa entre el Hombre y la Trinidad (Pp. 279-308).
- d) Cristo y la nueva Creación (Pp. 318-414).

¹⁵⁷ EMST, p. 4.

¹⁵⁸ EMST, p. 504.

e) Los Misterios de la Vida de Cristo y la economía sacramental (Pp. 427-498)

Ghislain Lafont se aventura en nuevas categorías o explicaciones que no responden al clásico *Qui est Deus?*, sino más bien a hacer patente una tensión. Esta se encuentra graficada en el binomio Dios-creatura o conocimiento de Dios o experiencia de Dios:

« Esta tensión entre lo ya conocido y el deseo de conocer es lo que, para santo Tomás, da sentido a la teología. Teología que está toda ella transida de una exigencia mística, de la cual la *Suma* nos da la medida y que estamos tentados de calificar con los mismos términos que emplea Sto. Tomás al hablar de san Juan: elevata, ampla, perfecta ».

El discurso de Ghislain Lafont sobre santo Tomás es claramente dinámico. Su punto de partida es el ser divino y sus atributos, sin embargo solo en la Encarnación del Verbo logra dar paso a una explicación del ser divino: Un Dios y tres personas. Además el hombre no queda olvidado en este enfoque, pues es la misión del Espíritu Santo la que explica el dilema de la participación. Este libro no es un ejercicio metodológico que halla su respuesta en la parte final de la tesis doctoral, solo en su siguiente obra se podrá proponer una teología de la *condición cristiana*¹⁵⁹ que responda adecuadamente al desafío de una teología confesante que pueda exclamar: *Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est et non potero ad eam.*¹⁶⁰

Teniendo presente estas ideas, se puede proceder a presentar la hipótesis de trabajo que conducirá este trabajo doctoral, el cuerpo de investigación, la metodología y las partes de la tesis.

2. Hipótesis de trabajo

La racionalidad teológica requiere de un lenguaje y de un sustento económico-savífico que la funde. La densidad del Misterio Pascual remite a una apertura radical a la vida trinitaria y a su actuación soteriológica, sobre todo desde la persona del Verbo encarnado enviado por el Padre, el cual nos ha regalado el Espíritu. Por lo tanto, es necesario postular un camino metodológico que asuma la economía salvífica dentro de una racionalidad filosófica como diálogo permanente con la

¹⁵⁹ EMST, p. 524.

¹⁶⁰ EMST, p. 532.

cultura y la tradición teológica en su dimensión histórico-espacial. Por ello, se postula la siguiente pregunta metódica que guiará el trabajo investigativo:

*¿De qué modo una racionalidad salvífica¹⁶¹ fundada en el Misterio Pascual y sustentada por la Encarnación es una respuesta a la fragmentación metodológica de la teología actual y constituye un discurso coherente, a la luz de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* de Ghislain Lafont?*

La hipótesis plantea tres grandes desafíos. El primero lo constituye la expresión ontología salvífica, la cual se desarrollará en el cuerpo de la tesis desde la idea de una racionalidad constituyente del quehacer teológico. El segundo abordará el dilema del método teológico desde su dimensión histórico-tradicional. Finalmente, los hechos del Misterio Pascual y de la Encarnación conducirán el desarrollo argumentativo hacia lo trinitario como nacimiento y culmen de todo estudio sistemático.

3. Campo de investigación

Ya se ha señalado que el *corpus* por investigar es el libro « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » Sin embargo, sin el conjunto de la obra de Ghislain Lafont es imposible dar respuesta a muchos puntos de interés y de investigación. Por ello, se tendrá como base el libro antes mencionado, pero se aludirá a toda la obra publicada del autor.

Es el año 1969 cuando sale a la luz un segundo libro del monje francés. Se llamará: « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » Allí, incorporará el elemento económico al problema trinitario. Hasta ahora, su interés se ha centrado en precisar un lenguaje investigativo. Este libro constituye una

¹⁶¹ Este concepto no aparece gráficamente en la obra de Ghislain Lafont, pero se entiende en el contexto global de su investigación teológica posterior. Nuestro autor intenta articular dos corrientes de pensamiento en una circularidad constructiva: «Por un lado, está el sentimiento muy fuerte de que el Dios de la fe cristiana se ha revelado como «Dios con nosotros» (...) Dios ha querido implicarse y se revela en esta misma implicación, que lo convierte en el Dios de la historia (...) “La otra corriente actual de la investigación está animada por un redescubrimiento de la trascendencia” (...). He hablado de «convergencias» entre estas dos corrientes de la teología contemporánea. Quizás fuera más justo decir que las dos se ven llamadas a situarse en relación con dos nociones clave de la existencia y de la reflexión humana, la muerte y el ser (...). Pues bien, por este camino, una teología de Dios-con-nosotros coincide con el silencio de una teología de Dios-más-allá-de-todo y converge en este punto con ella: en el reconocimiento de «Dios muerto en Jesucristo». Cf. DTE, pp. 9-10.

«profundización de la relación entre el misterio pascual y el misterio trinitario en la perspectiva católica de la analogía». ¹⁶² El texto posee dos partes:

a) La primera, llamada *La unidad de la tradición post-nicena*, en la que Lafont expone las grandes ideas sobre el concepto de persona¹⁶³ desde la patrística hasta Santo Tomás.¹⁶⁴ Además realiza un recorrido del pensamiento trinitario y de su formulación dogmática.

b) La segunda, denominada *Ensayos y perspectivas*,¹⁶⁵ se aboca a una presentación de los grandes desafíos de la teología trinitaria. Uno de ellos es la clarificación del axioma rahneriano,¹⁶⁶ según el cual *la Trinidad inmanente es la misma que la Trinidad económica y viceversa*. El mismo Lafont afirmará que la principal motivación que lo condujo a escribir «*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » radica en explorar esta tesis.¹⁶⁷ Se produce un dilema con esta máxima: ¿Qué significa el viceversa? Ante ello, el monje francés cuestiona la significación del axioma. Esta disyuntiva le llevará a presentar el gran desafío de la teología trinitaria. Es necesario precisar los conceptos de inmanente y de económico en el estudio de la Santísima Trinidad.¹⁶⁸

¹⁶²Cf. Piero CODA, *Acontecimiento pascual: Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, pp. 143-151. Las recensiones de esta obra dan cuenta de esta afirmación. Cf. Henry GARDEIL, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 46 (1962), pp. 287-289. Cf. Inos BIFFI, *La Scuola Cattolica*, 90 (1962), p. 164. Cf. Bertrand de MARGERIE, *Sciences Ecclésiastiques*, 15 (1963), pp. 491-494. Cf. Hans Emil WEBER, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 80 (1996), pp. 622-623.

¹⁶³ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II, op.cit.*, p. 125ss. Estas ideas son recogidas por Hans Urs von Balthasar en su obra *Teológica*. Allí las reproduce casi por completo. El teólogo suizo adaptará dicho planteamiento a una *relatio amoris*, donde la fundamentación metafísica clásica se perfecciona en una *dilectio* subsistente. El monje francés enriquecerá su visión trinitaria incorporando la intuición balthasariana en « *Dieu, le temps et l'être* ».

¹⁶⁴ Cf. Albert PATFOORT, «Un projet de traité moderne de la Trinité. Vers une réévaluation de la notion de personne ?» in *Angelicum* 48 (1971), pp. 93-118.

¹⁶⁵ PCDJ, p. 325 : « Il apparaît plus clairement maintenant que l'événement est une notion analogique qui répond à diverses flexions du temps et à divers niveaux de l'être. Si nous utilisons ce mot pour dire la vie intime de Dieu, que nous l'exprimions plus classiquement en termes de génération, procession (...) en termes plus proches de la réalité pascale comme amour, don de soi, sacrifice, résurrection, de toute manière nous parlons selon l'analogie de la foi, elle-même reliée à l'analogie de l'être ».

¹⁶⁶ Cf. Bernard REY, «Théologie trinitaire et révélation biblique. Note sur deux travaux récents», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54 (1970), pp. 636-653. Cf. Marcelo GONZALEZ, Wolfhart PANNEMBERG, Ghislain LAFONT, Walter KASPER, *La relación entre Trinidad económica e inmanente: El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción*, Roma, Editrice Pontificia Università Lateranense, 1996.

¹⁶⁷ PCDJ, p. 172.

¹⁶⁸Cf. Carmelo NIGRO, «Teologia ed economia salvifica in un'opera di Dom Lafont O.S.B», in *Divinitas* 14 (1970), pp. 508-513: «Il Lafont ci avverte che bisogna evitare sia la separazione che l'identificazione tra economia e teologia; la connessione organica esistente fra di esse non può conformarsi con un rapporto di «linearità», ma deve rispettare le distinzioni e i diversi livelli di realtà». Goulven MADEC, «Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi», in *Revue des études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 119-142.

Lafont propone un método de integración orgánica de ambos conceptos, desde los términos *persona* y *misión*, los cuales son fundamentales en la comprensión del axioma ranheriano.¹⁶⁹ Lo anterior se piensa desde una comprensión bíblica-metafísica del Misterio Pascual.¹⁷⁰ Es así como la economía es asumida como referente obligatorio de todo estudio teológico, la cual posee un canal de expresión racional de dicha salvación: una ontología salvífico-trinitaria.¹⁷¹ El Misterio Pascual implica una negatividad¹⁷² no explorada totalmente, pues ella está inmersa en la misión del Hijo; la cual culmina terrenalmente con la muerte solitaria en la Cruz. La radicalidad de este hecho no se encuentra en el mero hecho de padecer la muerte sino en las circunstancias existenciales de la misma. El monje francés está consciente de esta semántica de la Cruz, pero se necesita de un lenguaje que dé cuenta de las consecuencias de la donación filial. Pues, *es conveniente y hasta necesario designar a la Trinidad a partir de la acción de entrega*.¹⁷³ Lo anterior requiere pensar la expresión metafísica de la soteriología.¹⁷⁴

El punto anterior se ha referido a las dos grandes partes que constituyen la estructura de «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?». Ahora es conveniente detenerse en las ideas que subyacen a la estructura del texto.

¹⁶⁹ PCDJ, p. 173: «Rahner ne voit pas la possibilité de faire appel à cette nouvelle acception du terme (car il n'y a en Dieu qu'une seule conscience), et il propose de suggérer le contenu métaphysique de la notion ancienne par l'expression «modes distincts de subsistance».

¹⁷⁰ Albert PATFOORT, «Un projet de traité moderne de la Trinité. Vers une réévaluation de la notion de personne», *op. cit.*, pp. 100-101: «le Mystère pascal de Jésus-Christ, mystère qui est et demeure le centre de la révélation chrétienne, et dans lequel dom L. Propose de trouver une double clé de lecture pour anthropologie et la «Théologie», pour autant qu'il est la projection créée de l'éternelle circumincession trinitaire».

¹⁷¹ En esta idea está el núcleo de la tesis doctoral. Desde la idea del Dios amor, y no como principio absoluto se articula una economía-salvífica. Cf. Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, Bogotá, CELAM, 1991, p. 408: «De este modo, la historia de la salvación manifiesta a Jesucristo como generación eterna, como nacido del Padre. Y como tal se realiza en la historia. El Espíritu Santo se manifiesta en sus acciones y en su actividad: introduce en el conocimiento de Jesús, conduce, guía». Cf. Piero CODA, «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. Un nuovo capitolo nella storia della teologia», in *Nuova Umanità* 21 (1983), pp. 6-30. Cf. Piero CODA, «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità IV. Analogia trinitatis», in *Nuova Umanità* 32 (1984), pp. 53-80. Cf. Piero CODA, «L'analogia trinitaria, dischiusa dal misterio pasquale, di Ghislain Lafont», in *Evento Pasquale*, Trinità e Storia, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 122-129. Cf. Piero CODA, «Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo», in *Lateranum* 51 (1985) p. 69. En esta idea está el núcleo de la tesis doctoral. Desde la idea del Dios amor, y no como principio absoluto se articula una economía-salvífica.

¹⁷² Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, *op. cit.*, p. 407: «Ghislain Lafont realiza uno de los mejores ensayos teológicos de teología trinitaria (...) la Escritura es leída históricamente (...) Pero la misma lectura de la Escritura conduce a la Muerte y resurrección de Jesucristo. Toda la historia humana, la historia de Israel contiene un momento de negación dentro del diálogo del hombre con Dios; y obedecer es morir a sí mismo. La desobediencia rompe el diálogo: confirma y afirma la negatividad y la ruptura (...) sólo que Jesús acepta la más alta negatividad, la muerte por obediencia, la muerte en lugar de otros» El mismo juicio lo desarrolla Baget-Bozzo. Cf. Gianni BAGET-BOZZO, *La Trinità*, Firenze, Valecchi, 1980, pp. 211-215.

¹⁷³ Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, *op. cit.*, p. 408.

¹⁷⁴ Se trata de pensar historia y metafísica, en una ontología de trasfondo histórico.

La primera parte llamada *L'unité de la tradition post-nicéenne*, se aboca a sintetizar el pensamiento trinitario desde la presentación de tres teólogos: Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino:

« En la primera parte, he intentado una relectura de la Tradición post-nicena lo cual, como he señalado, es un requisito previo necesario. Para no perderme en generalidades demasiado fútiles, me he limitado sólo a tres autores representativos, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino (...) ». ¹⁷⁵

Esto no constituye una mera síntesis, pues cada uno de ellos revela un problema por resolver y un aporte en el pensamiento trinitario, ya que estos intentan responder a una pregunta fundamental: ¿Es posible hablar de un Dios uno y trino a la vez? y ¿Cómo hacerlo? Sin embargo, la premisa es confrontar el pensamiento de estos autores a la controversia rahneriana del *Grundaxiom*: ¿en qué medida lo teológico y lo económico son una disyuntiva constante en la historia de la teología?

Ghislain Lafont concentra su investigación en dos autores que para el común de los estudiosos exponen la teología oriental y su vertiente escriturística; y la teología occidental y su preponderancia conceptual. El primero corresponde a Gregorio de Nisa y el segundo Agustín de Hipona.

La figura de Gregorio de Nisa permite reflexionar sobre dos cuestiones de metodología teológica. La primera se refiere a la articulación del lenguaje escriturístico con el lenguaje filosófico, desde el sentido teológico de la palabra interpretación:

« La interpretación (y por lo tanto el uso de otro idioma que no sea el de la Escritura) se hace necesaria [por] dos razones. La primera surge de la naturaleza y de la finalidad del texto sagrado: este último, el cual se lee hoy en la Iglesia, nos presenta vívidamente el misterio de Cristo, no tiene [hoy] inmediatamente esa significación para el lector (u oyente) o no tiene la suficiente claridad (...) la interpretación es requerida por una segunda razón: el texto sagrado que se presenta a los hombres que viven en una cultura, es importante que tanto como sea posible, sea comprendido en esa cultura o, al menos, que se encuentre en relación con ella ». ¹⁷⁶

¹⁷⁵ PCDJ, P. 26: Dans une première partie, j'ai tenté la relecture de la Tradition post-nicéenne qui, je l'ai dit, est un préalable nécessaire. Pour éviter de me perdre dans des généralités trop facile, je me suis borné à trois auteurs représentatifs, Grégoire de Nysse, Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin (...) ».

¹⁷⁶ PCDJ, p. 32: «L'interprétation (et donc le recours à un autre langage que celui de l'Écriture) est rendue nécessaire pour deux raisons. La première découle de la nature et de la finalité du texte sacré : celui-ci, qui est lu aujourd'hui dans l'Église pour nous présenter de façon vivante le Mystère du Christ, n'a pas immédiatement cette signification pour le

La segunda se refiere a la utilización de los vocablos *esencia* e *hipóstasis* en el mundo trinitario. La importancia de los padres Capadocios en la controversia contra *Eunomio* es relevante en la formulación del dogma trinitario, pues vocablos tan ajenos al mundo de la Escritura son incorporados como expresión de la misma:

« (...) El esfuerzo de Gregorio de Nisa, desde el punto de vista de una perspectiva teológica que nos ocupa, creo que hace necesario distinguir entre tres tipos de discursos teológicos enumerados al principio de este capítulo, y quiero mostrar que, si se considera la obra de Gregorio como un comentario cultural de la Escritura, su contribución es positiva; pero si se quiere ver y buscar una respuesta a una pregunta urgente propuesta por la cultura, *a fortiori*, es decir, una construcción del sentido de la fe en la misma cultura, se llegará a un fracaso ». ¹⁷⁷

Lo relevante de lo estudiado por Ghislain Lafont es la constatación del componente apofático en la construcción del sentido trinitario-elesial¹⁷⁸ de la teología.

Agustín de Hipona constituye el segundo polo de atención de nuestro autor. El doctor de la gracia presenta un pensamiento trinitario que combina su propia experiencia espiritual con su labor pastoral. Agustín desde una reflexión confesante estudia la relación entre historia y metafísica. La fe da que pensar en la cristiandad primitiva:

« (...) Agustín encuentra sólo en la fe cristiana y en la reflexión al interior de la fe el camino auténtico que conduce a la posesión beatificante de la Sabiduría (...) esta búsqueda de la sabiduría se ha desarrollado para él en un clima en el cual el cristianismo no ha estado ausente, pero no se puede decir que el cristianismo haya sido

lecteur (ou l'auditeur) ou ne l'a pas assez clairement (...) L'interprétation est requise pour une seconde raison: le texte sacré étant adressé à des hommes vivant dans une culture, il importe qu'il soit, autant que possible, compris dans cette culture ou, tout au moins, situé par rapport à elle ».

¹⁷⁷ PCDJ, p. 62: « (...) l'effort de Grégoire de Nysse, au point de vue de la perspective théologique d'ensemble qui nous occupe ici, je pense qu'il faut distinguer entre les trois types de discours théologiques énumérés au début de ce chapitre, et je voudrais montrer ici que, si on considère l'œuvre de Grégoire comme un commentaire culturel de l'Écriture, son apport est positif ; mais si on veut y trouver la réponse à une question urgente posée par la culture, ou, *a fortiori*, une construction du sens de la foi dans cette même culture, il faut constater l'échec ».

¹⁷⁸ Cf. PCDJ, p. 64ss.

esencial [en ello], desde el punto de inicio en la orientación espiritual de Agustín: él lo ha recibido y lo ha fortalecido; pero no lo ha creado ». ¹⁷⁹

Es así como la refutación de los errores trinitarios no parte de una mera búsqueda de la verdad. La explicitación del misterio divino es posible porque este se encuentra ya presente en el mismo hombre, de allí la posibilidad de conocerlo. La lógica de las cavilaciones agustinianas parte de estas consideraciones:

«La contribución de Agustín al desarrollo de la doctrina trinitaria debe buscarse en otra parte: en el descubrimiento de la experiencia, y al mismo tiempo de lo incontestable, de un nuevo registro de pensamiento y de discurso: del espíritu como nivel de la existencia del ser, la realidad y la actividad psicológica, todos los aspectos que se manifiestan en una experiencia espiritual de iluminación por parte de Dios y por lo tanto que pueden servir para pensar y decir el Misterio de Dios ». ¹⁸⁰

Ghislain Lafont se abocará posteriormente a estudiar el pensamiento del Doctor Angélico.¹⁸¹ Este retoma en estas páginas ideas de su tesis doctoral «Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin», ya no desde un punto de vista estructural, sino desde un presupuesto de acción: el Espíritu de la *Summa*.¹⁸²

La cuestión del lenguaje trinitario en santo Tomás constituye uno de los apartados más importantes de esta sección: ¿Hasta qué punto palabras como persona, relación o misión dan cuenta de la realidad de Dios y de su acción salvífica?

« El principio básico de toda crítica de lenguaje está indicado en repetidas ocasiones por distintos párrafos de santo Tomás, en sus cuestiones sobre la Trinidad y en otras

¹⁷⁹ PCDJ, p. 73: « (...) Augustin a seulement trouvée dans la foi chrétienne et la réflexion à l'intérieur de la foi le chemin authentique qui conduit à la possession béatifiante de la Sagesse (...) cette recherche de la Sagesse s'est toujours accomplie pour lui dans un climat dont le christianisme n'était pas absent, mais on ne peut dire que le christianisme ait été essentiel, dès le point de départ, à l'orientation spirituelle d'Augustin: il est venu la relayer et l'affermir; il ne l'a pas créé ».

¹⁸⁰ PCDJ, pp. 103-104: « L'apport d'Augustin au développement de la doctrine trinitaire doit être cherché ailleurs : dans la découverte expérimentée et, par là-même incontestable, d'un nouveau registre de pensée et de discours : celui de l'*esprit* comme niveau d'existence de l'être, réalité et activité psychologiques, tout aspects qui se sont manifestés dans une expérience d'illumination spirituelle par Dieu et qui peuvent par conséquent servir à penser et à dire le Mystère de Dieu ».

¹⁸¹ PCDJ, p. 107 ss.

¹⁸² PCDJ, p. 109.

partes: a la hora de apreciar o de verificar su alcance y su verdad, hay que tener en cuenta no solo [lo que] las realidades quieren significar, sino las maneras que las significan (*modus significandi*) ».¹⁸³

Ghislain Lafont desde esta afirmación expone la semántica de palabras claves en el estudio trinitario. Es así como los términos persona, relación o subsistencia son confrontados al pensamiento de la Encarnación o de la Redención.¹⁸⁴ Pareciera haber una separación entre economía y teología en el pensamiento del Aquinate. Nuestro autor señalará al respecto:

« Pienso que este capítulo habrá mostrado que se pueden disociar en parte las cuestiones. Sobre todo en el campo de la reflexión intratrinitaria, santo Tomás propone precisiones y distinciones que, son las únicas, que solucionan las aporías propuestas por Eunomio desde el siglo IV; por otro lado, el carácter constantemente dialéctico de su lenguaje lo sitúa en la línea de sus predecesores y preserva, allí hasta donde la especulación es más exigente y va más lejos, la incomprendibilidad del Misterio ».¹⁸⁵

El piso conceptual de estos tres autores proporcionará a Ghislain Lafont los elementos claves para sus planteamientos trinitarios. Este no desconocerá las dificultades de cada uno de ellos. Por el contrario, los abordará desde el contexto epocal y de acuerdo a la evolución del dogma. Santo Tomás es un ejemplo clave de este enfoque metodológico.¹⁸⁶

La segunda parte llamada *Essais et perspectives* estudiará aparentemente a un autor: Karl Rahner. El axioma¹⁸⁷ de este teólogo alemán produjo un sin número de reacciones en el ámbito de la dogmática: «La segunda parte comienza con un examen del esquema dogmático de Karl Rahner

¹⁸³ PCDJ, p. 127 ss: «Le principe de base de toute critique du langage est indiqué à plusieurs reprises par saint Thomas, dans ces questions sur la Trinité et ailleurs : quand il s'agit d'apprécier ou de vérifier la portée d'une formule et sa vérité, il faut tenir compte non seulement des réalités signifiées, mais de la manière de le signifier (*modus significandi*) ».

¹⁸⁴ PCDJ, p. 138 ss.

¹⁸⁵ PCDJ, p. 154: « Je pense que ce chapitre aura montré qu'on peut dissocier en partie les questions. Dans tout le domaine de la réflexion intratrinitaire, saint Thomas propose des précisions et des distinctions qui, seules, viennent à bout des apories soulevées par Eunome dès le IV^e siècle ; par ailleurs, le caractère constamment dialectique de son langage le situe à la suite de ses prédécesseurs et préserve, là même où la spéculation de la plus exigeante et va le plus loin, l'incompréhensibilité du Mystère ».

¹⁸⁶ PCDJ, pp. 154-157.

¹⁸⁷ PCDJ, pp. 164-167.

sobre la Trinidad, interpretado con la ayuda de sus otros trabajos dogmáticos». ¹⁸⁸ Uno de los primeros investigadores en reaccionar y de señalar algunos inconvenientes en dicha formulación fue Ghislain Lafont. ¹⁸⁹ Nicola Ciola en su *Teología Trinitaria* ¹⁹⁰ afirma que tanto el monje francés como otros teólogos ¹⁹¹ han señalado que si la Trinidad económica revela algo de la Trinidad inmanente, siempre existe un misterio que se encuentra más allá de su manifestación y de su comprensión humana. ¹⁹² La economía constituye el punto de partida, pero no debe olvidarse el sustrato dogmático del Concilio de Calcedonia, pues al considerar que la Trinidad es la condición de posibilidad de la subjetividad humana ¹⁹³ se puede caer en un monofisismo, como bien señala Lafont. ¹⁹⁴ Es indudable que nuestro autor cuestionó el planteamiento de Karl Rahner, ¹⁹⁵ no por un afán de crítica, sino más bien en un intento de clarificación del tema teológico. Por ello, es citado continuamente en esta disyuntiva.

A partir de Rahner, el estudio trinitario, tiene como basamento la economía salvífica, la cual se despliega en el sentido misterioso de Dios.

Las ideas formuladas sobre el *Grundaxiom* rahneriano desembocarán en una apuesta personal del teólogo francés.

Este la titula *Recherche d'une dogmatique*. ¹⁹⁶ Allí tendrá presente los dos hechos fundamentales del Misterio Pascual: ¹⁹⁷ La muerte de Jesucristo ¹⁹⁸ y su resurrección. ¹⁹⁹ Estos serán

¹⁸⁸ PCDJ, p. 26: «La seconde partie présente d'abord un examen de l'Esquisse dogmatique de Karl Rahner sur la Trinité, interprétée à l'aide de ses autres travaux dogmatiques ».

¹⁸⁹ PCDJ, pp. 190-212.

¹⁹⁰ Cf. Nicola CIOLA, *Teologia trinitaria: storia, metodo e prospettive*, Bologna, EDB, 1996, p. 156.

¹⁹¹ Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., p. 341: «Para entender este misterio de la Trinidad en la unidad como misterio, partimos, pues, no ya de una esencia divina y de sus operaciones esenciales inmanentes (...) sino de la revelación del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo, no se parte ya de la fórmula una substancia-tres personas ni conciben a Dios como substancia, sino como sujeto, bien sujeto de su manifestación (...) o sujeto de su autocomunicación». Cf. Gisbert GRESHAKE, *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2001, pp. 143, 194.

¹⁹² Nicola CIOLA, *Teologia trinitaria: storia, metodo e prospettive*, op. cit., p. 156. Cf. PCDJ, pp. 182-184.

¹⁹³ Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., p. 342.

¹⁹⁴ Cf. Piero CODA, *Il Logos e il nulla*, Roma, Città Nuova, 2004, p. 203.

¹⁹⁵ Cf. Luis LADARIA, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, op. cit., p. 44: «Uno de los primeros críticos del Grundaxiom, G. Lafont, mostró temores de que la identificación demasiado grande entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, en el modo como podría expresarse, según él, en el «viceversa», podría llevar a una indulgencia demasiado grande con la teología prenicena y, por tanto, a pensar que en la economía salvadora la Trinidad se constituye como tal».

¹⁹⁶ PCDJ, p. 323: « La « recherche d'une dogmatique » ici présentée n'appelle pas à proprement parler, de conclusion, demeurant à l'état de maquette, elle est incomplète et imparfaite. Il y est, par exemple, à peine question du péché et pas du tout des sacrements ni de l'Église; de ce fait la signification des valeurs humains et de leur niveau de temporalité n'est guère mise en valeur ».

¹⁹⁷ PCDJ, p. 262: «Le Mystère pascal nous oriente donc vers l'exploration des ressources de la négation pour dire la vie intime de Dieu ».

¹⁹⁸ PCDJ, pp. 235-245.

cotejados con la dogmática post-nicena. Para luego estudiarlos desde su situación original: la economía salvífica.²⁰⁰

Ghislain Lafont en estas páginas establece un diálogo entre la teología sistemática y la revelación desde un hecho que escapa a todo *intellectus fidei*: el Misterio del Dios hecho hombre muerto en la Cruz.

4. Metodología de investigación

El método de trabajo ocupado durante esta investigación constituye una lectura concéntrica de dicho texto, la cual se inicia en una investigación externa y formal, y finaliza en una profundización de aquellos núcleos fundamentales que sostienen la argumentación teológica. Para luego formular una propuesta personal que sirva de puente a otras investigaciones. Esta consta de cuatro pasos. Por ello, la lectura constituye el primer paso investigativo. Esta abarca desde el mismo hecho material de leer hasta la investigación bibliográfica. La meditación constituye el momento del pensar teológico, es decir, el discurrir intelectual que hace posible comprender el misterio divino. Finalmente, la oración acompaña en todo momento las dos primeras etapas; desde el oficio coral hasta en la oración personal se hace preciso acompañar el estudio teológico de un solaz contemplativo.

Esta lectura concéntrica se ha desarrollado de la siguiente forma:

- 1) En primer lugar, se realizará una lectura sistemática y profunda de « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » en su original francés siguiendo la siguiente pista: la relación ontología-salvífica y su trasfondo trinitario, al modo concéntrico que se ha señalado antes.
- 2) En segundo lugar, se procederá a fichar aquellos pasajes que profundicen, aclaren o sostengan la pista anterior. Junto a esta labor, se traducirán al español dichos núcleos conceptuales.
- 3) En tercer lugar, a partir de los resultados obtenidos, se estudiarán las fuentes y las influencias que sostienen aquellos pasajes selectos. Esta labor será complementada con un trabajo histórico-teológico. Es decir, una profundización en el momento histórico en el cual surge esta obra. A lo anterior, se agregará una dimensión diacrónica, la cual buscará establecer un diálogo crítico con autores que desarrollen los temas estudiados por nuestro autor y permitan validar el aporte de la investigación doctoral.

¹⁹⁹ PCDJ, pp. 245-254.

²⁰⁰ PCDJ, p. 27.

4) En cuarto lugar, se desvelarán los supuestos filosóficos para pensar a Dios más allá del ser que se revela en Jesús y que entrega al Espíritu Santo.

También es necesario destacar que la lectura de literatura secundaria se circunscribirá en el ámbito de la recepción de la obra del autor, la teología trinitaria y el discurso metafísico.

Por último, se debe tener presente que la redacción de esta tesis doctoral constituye el momento fundamental de la meditación teológica. Ella sintetiza el quehacer de todo teólogo: pensar el misterio de Dios. Para ello, se tendrán presente los siguientes criterios: un seguimiento fiel a la fuente estudiada en su original francés, permitiendo en la medida de lo posible que el mismo autor se explique a sí mismo. La literatura secundaria, ya sea del mismo autor como de otros investigadores, solo será ocupada en la medida en que precisa o profundiza aquellos aspectos esenciales del discursar especulativo de este teólogo. Finalmente, se tomará distancia del mismo autor de modo de evitar una identificación cordial y no crítica de dicho pensamiento.

Durante el primer semestre del año 2011, después de haber determinado el autor que se va a investigar y la obra que serviría de punto de partida, a saber Ghislain Lafont y su libro « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? », se procedió a una lectura explorativa. Esta permitió establecer la estructura de dicho texto, los engranajes especulativos y la forma argumentativa del autor. Lo anterior, constituyó un nuevo paso en la investigación realizada durante la Licencia canónica en Teología dogmática. Durante el segundo semestre del año 2011, se procedió a dos trabajos paralelos.

En primer lugar, se realizó una segunda lectura de la obra en pos de la siguiente pista: la relación lenguaje ontológico-inmanente y lenguaje salvífico-económico, desde la óptica trinitaria. Este estudio dio como resultado un proyecto de tesis doctoral. Esta labor fue complementada con un trabajo histórico-teológico. Es decir, una profundización en el momento sincrónico-espacial en el cual surge esta obra. La metodología utilizada fue un trabajo tripartito; es decir una propuesta conceptual, debatida especulativamente por dos académicos desde una visión complementaria y crítica del problema propuesto. Por ello, intervienen tres personas: el doctorando, el moderador y un segundo lector. A saber, los profesores Anneliese Meis W. y Alberto Toutin. Este proyecto fue aprobado por el Consejo de la Facultad de Teología en diciembre de dicho año. En segundo lugar, se indagó en la obra del autor y su repercusión teológica, lo cual permitió construir el campo bibliográfico necesario para la investigación. Durante este período surgió la posibilidad de postular a la beca Conicyt para estudiantes de doctorado dentro del país. Esta fue concedida.

El primer semestre del año 2012 fue dedicado a estudiar la obra en general del autor; ya sea obras publicadas, como obras en conjunto con otros autores y artículos publicados. Este trabajo

permitió reconstruir la evolución conceptual del trinitario en Ghislain Lafont. Además, la investigación bibliográfica abrió la posibilidad de realizar un *status receptionis* de « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* », en el mundo teológico. Finalmente, una tercera lectura de la obra nos enfrentó al tema de las fuentes y de las influencias. Durante los años 2011 a 2014 se realizó una estadía en Francia, motivada por la aprobación de un convenio de co-tutela doctoral entre el Institute Catholique de Paris y la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Por parte, del centro de estudios francés, el moderador de la tesis fue el catedrático Vincent Holzer. La contraparte chilena estuvo encomendada a la catedrática Anneliese Meis W. Lo anterior ha sido profundamente beneficioso en el ámbito de la interdisciplinariedad teológica.

5. Partes de la tesis

Esta investigación consta de una introducción a modo de *status quaestionis*, tres partes y una conclusión.

La primera parte constituye una presentación al tema, es decir: ¿« *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » es una respuesta metodológica a una coyuntura teológica o constituye una propuesta personal?

La segunda parte aborda el tema del doble discurso en teología; a saber, del relato bíblico y de la expresión metafísica, los cuales se complementan y se distinguen al pensar el ser como acontecimiento desde la premisa si « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » constituye una respuesta al *Grundaxiom* rahneriano.

La tercera parte es una propuesta articulativa del misterio trinitario desde una teología narrativa que aúna lo económico y lo trascendente. Para ello, se intentará establecer algunos rasgos relevantes de una racionalidad-salvífica del misterio trinitario.

Cada parte está compuesta por un número indistinto de capítulos. Cada uno de ellos posee una contextualización a modo de introducción, un desarrollo del índice propuesto al comienzo de esta tesis y una conclusión o resultado de la investigación.

Finalmente, la conclusión presentará las grandes intuiciones de « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » y los desafíos que se plantean desde esta tesis doctoral.

También existe un punto intermedio que aspirará a unir economía con inmanencia. Dentro de este enfoque se encuentra Ghislain Lafont y su libro « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* ». Para este monje francés la ontología o racionalidad teológica continúa siendo una de las líneas directrices de toda investigación teológica. Por ello, durante este siglo y el tiempo venidero se hace

necesario profundizar en el discurso metafísico que da cuenta del misterio cristiano. Por lo cual no se puede dejar de lado que la autocomunicación divina es un hecho indiscutible y palpable. Hemos recibido un relato de ese *factum* histórico: la Encarnación del Verbo, el cual deja de ser cronológico en el Misterio Pascual para proyectarse en una consumación escatológica.

¿Cómo es posible hablar de Dios en el tiempo actual? Ghislain Lafont ambiciona unificar criterios mediante un discurso que concentre el aspecto inmanente y trascendente. Para ello, hablará del Ser Divino que irrumpe en la historia, se manifiesta, se hace carne; o, más bien, acontece. Siendo un hecho inaudito o misterioso no deja de ser explicable. El acontecimiento desvela el misterio divino, pero a la vez lo esconde. Posee una semántica propia, la del relato que es más que una simple narración, ya que intenta compendiar el nexo Dios-hombre. El relato bíblico muestra un hecho fundamental: el encuentro y el desencuentro del Creador y de la criatura.

**¿« PEUT-ON CONNAITRE DIEU EN JESUS-CHRIST? » ES UNA RESPUESTA
METODOLÓGICA A UNA COYUNTURA TEOLÓGICA?**

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta parte es presentar la problemática central del libro « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* » de acuerdo a la controversia suscitada por el axioma trinitario del teólogo Karl Rahner. La formulación de dicha premisa metodológico-trinitaria suscitará un sinnúmero de reacciones y controversias. No tanto por el concepto en sí sino que por la fundamentación del mismo. El *modus significandi* será el acicate inicial de la investigación monográfica de Ghislain Lafont.

El estudio teológico especulativo anterior al Vaticano II presentaba una tensionalidad no resuelta entre vida cristiana y el dogma católico. En consecuencia la investigación teológica se había abocado a un esfuerzo apologético del dogma, descuidando el hecho religioso originario en sí: la gratuidad divina. Por ello, el tratado trinitario no era más que una mera teodicea filosófica. Su papel central dentro del ámbito de la vida cristiana es desplazado por otras disciplinas sistemáticas. La experiencia del Cristo, Dios con nosotros, desembocará en una asignación de contenido intelectual de la misma. Es así como el dogma deja de ser necesario a la fe. Por eso, toda definición aparece como algo definitivo, dejando de ser al mismo tiempo provisional. El *intellectus fidei* entendido como expresión simbólica de la revelación de Dios para con los hombres deja de tener relevancia.

El dogma se transforma en una noción²⁰¹. Sin embargo existe una resistencia no resuelta más profunda. Es aquella por la cual el dogma remite inmediatamente al hecho evangélico. Ambos están íntimamente relacionados. Cuando el dogma se encierra en sí mismo y no permite el acceso al Dios que ha entregado a su Hijo en el Espíritu, se convierte en un formalismo conceptual que no despierta la fe viva, ni la esperanza y ni el amor en todo cristiano.

²⁰¹ Santiago DEL CURA ELENA, «Concilios» en *Diccionario teológico enciclopédico*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 276-278. En esta voz se plantea como la confesión de fe da paso al dogma.

La función del dogma es relacional en el sentido anterior, cuando remite a un «algo». Es decir, al hecho de una confesión de fe: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16, 16). Y esta es una realidad real.

A lo anterior se debe agregar que el dogma da testimonio de la venida escatológica de Cristo a la Iglesia mediante su Espíritu. Por ello, existe una tercera tensión entre un «Ya» y un «Todavía no». La inserción del dogma en la historia, considera su carácter dialogal, pues permite la comprensión correcta de la fe en un contexto determinado. Pero siempre se dirige al Mesías escatológico, el cual explicitará la verdad completa.

Walter Kasper, al estudiar la doctrina de Lutero, señala que la Iglesia ha de comprenderse a sí misma como *creatura verbi*: «Es decisiva para Lutero la libertad e indisponibilidad del Evangelio sobre la Iglesia y en ella. El Evangelio está por encima de la Escritura y de la Iglesia. Así como está contra la Escritura, de la misma manera puede también en alguna ocasión estar en contra de la Iglesia visible. El Evangelio no se deja encerrar ni en la doctrina de la Iglesia ni en la Escritura; más bien es el milagro de la publicación siempre nueva de las palabras de Cristo en la Iglesia».²⁰² Kasper ratifica la posibilidad de un aprisionamiento objetual del fenómeno religioso.²⁰³ Es así como Rahner sostiene el mismo fenómeno desde la historia del dogma trinitario. No como una interrupción de la tradición teológica sino como la coexistencia de dos tradiciones distintas. La teología sistemática latina y la teología simbólica griega.

La vida cristiana engendra su propia conceptualización que se expresa en formas de lenguaje distintas del lenguaje común. El fenómeno de la predicación - no solo desde el punto de vista de los contenidos sino también en sus modalidades de plenitud y de realización- no es ajeno a la cultura, sino que en él convergen la historicidad y la novedad del cristianismo.

Todas estas aproximaciones le parecen a Karl Rahner insatisfactorias pues caen bajo el primado de la representación, es decir privilegian la lógica explicativo-causal de los fenómenos y no la simple manifestación de los mismos. En esta lógica, las teologías latina y griega no se encuentran en consonancia, sino son disímiles en método y en expresión.

Tres son los fundamentos de su pensamiento. El primero es el papel jugado por la teología de los Capadocios en la formulación trinitaria. El segundo es el contenido antropológico de la

²⁰² Walter KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Bilbao, Editorial razón y fe, 1968, p. 19.

²⁰³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 39.

especulación agustiniana y, finalmente el tercero, la sistematicidad tomasiana con su distinción trinitaria. Por su parte, Ghislain Lafont retomará estas disquisiciones intentando aclararlas. Su deseo es mostrar la continuidad del pensamiento trinitario. La clave de acceso es cristológica. Pues es en la persona del Verbo encarnado donde se hace posible todo acceso al *Deus absconditus* que libremente ha deseado darse a conocer.

Es así como se presentará la lectura realizada por Ghislain Lafont del pensamiento trinitario de Karl Rahner intentando dirimir la intencionalidad de los argumentos sostenidos por él. Para ello se procederá a estudiar el axioma rahneriano como a tres autores claves: Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La pregunta clave es: ¿Teología y Economía caminan juntas o separadas?

**COMPRENSIÓN DEL AXIOMA RAHNERIANO
DESDE EL PENSAMIENTO DE GHISLAIN LAFONT**

INTRODUCCIÓN

La teología trinitaria del siglo XX sufre un cambio epistemológico suscitado por el movimiento teológico anterior al Concilio Vaticano II y al *Grundaxiom* de Karl Rahner.²⁰⁴ El referente vital y el contenido especulativo construyen nuevos puentes de diálogo. Los clásicos tratados de *Deo Trino* y de *Deo Uno*, los cuales combinaban elementos de la teodicea clásica con distinciones metafísicas, fueron confrontados al hecho único del acontecimiento de Cristo. Todo lo que se sabe de la Trinidad se debe a la autocomunicación de Dios en su Hijo muy amado, el cual ha entregado a la Iglesia el Espíritu. Por ello, la historia constituye el referente de esa economía salvífica. Esta posibilita el nexo entre economía y teología. Jesucristo es quien da a conocer a las otras dos personas de la Santísima Trinidad: el Padre y el Espíritu Santo, las cuales también son parte del acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección. Más aún, el lugar por excelencia de la revelación trinitaria es el don y la experiencia del amor del Hijo.

La idea anterior produjo un fuerte cuestionamiento del lenguaje ontológico tradicional. Categorías como procesión, relación, persona o misión, fueron puestas en duda desde su condición semántica. Es así como el acontecimiento Pascual no constituye un hecho abstracto como bien señalaba Heidegger,²⁰⁵ sino una posibilidad profunda y coherente de acceder al designio trinitario.

²⁰⁴ Cf. Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis III/1*, *op.cit.*, pp. 361-362. Cf. Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, *op.cit.*, pp. 108-140. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cuestiones selectas de Cristología» y «Teología-Cristología-Antropología» en *Documentos Comisión teológica Internacional*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 219-244.

²⁰⁵ Cf. Hugo OTT, *Martín Heidegger: en camino hacia su biografía*, *op.cit.*, p. 118ss.

Por ello, el debate filosófico actual tiende a buscar nuevas categorías lingüísticas que desvelen este misterio acorde a nuevas formas expresivas.

El axioma rahneriano puso en tela de juicio el método teológico de mitad del siglo XX. Más aún, su estatuto racional. Las afirmaciones, juicios o sentencias sobre la Trinidad comportaban un juicio concatenado de silogismos. Su fin era probar la unicidad de Dios. Sin embargo la distinción divina constituía un apéndice de un tratado de teodicea filosófica. La renovación tomista suscitada por León XIII dio origen a un fenómeno conocido como la teología de manuales.²⁰⁶ Muchas veces

²⁰⁶ Cf. Géry PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, París, Les éditions du Cerf, 1996, p. 40 ss. Ghislain Lafont al finalizar la jornada « Actualité du thomisme », organizada por la Academia católica de Francia, en el collège des Bernardins, el 10 de septiembre de 2016, afirmó: « Dans la conjoncture plutôt rationaliste de la fin du XIXe siècle, le pape Léon XIII, désireux de promouvoir une théologie où la Révélation chrétienne ait toute sa place et où la raison humaine puisse satisfaire son désir de cohérence, a proclamé saint Thomas d'Aquin « docteur commun de l'Eglise », ce qui impliquait que, progressivement, la théologie enseignée fût celle de saint Thomas et que, si des questions nouvelles apparaissaient, elles fussent traitées « selon l'esprit de saint Thomas ». La fondation, à la même époque, à Rome, de séminaires nationaux, et de collèges ou athénées dans le voisinage des maisons généralices des divers instituts religieux, devait faciliter la diffusion de ce thomisme et donc d'une théologie « commune » de l'Eglise.

Le bénéfice immense de l'encyclique *Aeterni Patris* est qu'elle a mis en contact des générations de prêtres et de chrétiens avec les textes d'un penseur dont on voit bien aujourd'hui qu'il est, au-delà même de l'Eglise chrétienne, un des esprits les plus éclairés, lucides, géniaux de la philosophie occidentale et peut-être humaine. Il y a cependant des limites à la décision prise. J'en vois trois : elle a fait du « thomisme » une sorte de règle ou d'étalon théologique, – ce qui peut se défendre, – mais aussi une garantie d'orthodoxie engendrant par contrecoup le doute, la méfiance, l'hostilité à l'encontre de tout ce qui n'était ou ne semblait pas être « thomiste » ou, au contraire dans d'autres milieux, le rejet de saint Thomas d'Aquin.

En second lieu, on s'est vite aperçu qu'il n'y a pas un seul thomisme : dès le XIIIe siècle, les textes et les doctrines de saint Thomas ont été soumis à des oppositions, des discussions, des commentaires : ceux-ci ont été marqués par les soucis théologiques ou confessionnels, philosophiques aussi, des époques successives et ont abouti à des interprétations de saint Thomas fort diverses. Même à Rome, le « thomisme » enseigné à l'université jésuite Gregorianum n'était pas, tant s'en faut, identique à celui enseigné à l'université dominicaine sa voisine Angelicum. Y a-t-il donc un thomisme ?

Enfin, et peut-être surtout, avec le développement de la recherche théologique depuis 150 ans, on s'est aperçu que les théologies non seulement sont plurielles (ce qu'on a toujours su sans jamais peut-être l'accepter pleinement), mais qu'elles ont le droit et le devoir de l'être, car aucune pensée, fût-elle géniale, ne peut épuiser la richesse et la complexité, soit du donné révélé, soit de l'esprit humain en face de ce qui est à penser.

Saint Thomas pense la théologie comme une « science », c'est-à-dire une mise en ordre aussi cohérente que possible de ce qui est à penser (ce qui implique qu'on cherche à définir de quelle cohérence il s'agit, – ce que saint Thomas fait d'une manière étonnante dans les réflexions « critiques » dont son œuvre est parsemée). Il recherche et établit un ordre de sagesse, – ce qui est de l'ordre de la vision.

Saint Bonaventure la pense comme un « itinéraire », un parcours, une échelle à gravir pour parvenir à une union de la *mens* avec Dieu. L'œil ne cherche pas à englober un ensemble, mais à guider l'esprit dans une démarche. Les éléments de connaissance sont comme des paliers ou des mains courantes. L'éros, voire l'agapè, y sont plus déterminants que le savoir. Il y a certes des recoupements possibles entre ces deux formes de pensée, mais elles ne sont pas réductibles ; sur tel ou tel point, elles sont même incompatibles.

Aujourd'hui, il y a une troisième perspective, au moins : la théologie jalonne une « histoire » du salut dans le temps et l'espace comme nous les percevons aujourd'hui. Elle s'éveille aux sciences exactes et aux philosophies du devenir. Comme cette perspective s'est ouverte « récemment », Copernic en ayant entrebâillé

esta concebirá el pensamiento filosófico de santo Tomás como un sistema. Este por si solo es totalmente coherente y autónomo. De ello se desprende que el orden teológico es posterior a este y se basa en él. Las ideas de complementariedad o de contextualización histórica quedan supeditadas a un afán didáctico y apologético. Lo relevante es exponer los conceptos que sostienen la racionalidad tomista en su camino a la teología.

El magisterio pontificio había insistido en la defensa de una filosofía perenne o cristiana que pudiese combatir los embates de la modernidad conforme al pensamiento de santo Tomás de Aquino. Por ello, León XIII afirma el 4 de agosto de 1879²⁰⁷ su deseo de un florecimiento del pensamiento tomista.²⁰⁸

El renacimiento de los estudios tomistas no solo busca adentrarse en la figura de Tomás de Aquino, sino también en la de otros pensadores como san Buenaventura o Duns Scoto, quienes lograron una síntesis entre el orden cristiano y la cosmovisión griega. Por ello, el ambiente académico galo suscita figuras como Étienne Gilson, Marie-Dominique Chenu o Jacques Maritain, quienes se abocaron a la contextualización histórico-filosófica de santo Tomás. Finalmente, existe una tendencia de pensamiento que no tiene como objetivo comprender la doctrina tomista, sino

la porte, il n'y a pas encore de « docteur commun » à désigner, mais peut-être un précurseur à reconnaître, Pierre Teilhard de Chardin. Les théologies ne peuvent pas omettre ce nouvel espace de pensée, elle ne peuvent pas non plus récuser les perspectives antérieures. Elles essaient de construire quelque chose : un ordre, un itinéraire, un guide, – avec toujours les deux requêtes que posent la Révélation et l'humaine intelligence, afin de vivre et de dire Dieu, le Christ, le monde et les hommes.

Pour élargir le propos au delà du thomisme, je dirais que, sans doute, on ne résoudra jamais le défi exposé par Platon dans son dialogue le *Parménide*. On ne réconciliera jamais parfaitement l'Un, terme désiré et inatteignable de l'itinéraire, avec l'Etre, expression immuable et impossible de l'ordre intelligible, ni (de nos jours), l'Un et l'Etre avec le Temps, qui va de l'origine à la fin, tous deux impensables. Mais chaque « école » de pensée et d'action devrait être considérée comme « germinale » ; elle se justifierait par sa capacité à engendrer, à relier et à libérer. J'aimerais penser Jésus-Christ, mort et ressuscité, Fils de Dieu, comme la Réalité de cette réconciliation, à l'horizon de tous nos efforts germinaux.

En conclusion, je proposerais, oui, que saint Thomas soit un des docteurs communs de l'Eglise, le principal si on veut, mais pas le seul. Et que ce qu'il y a à faire aujourd'hui, ce n'est pas du thomisme, mais de la théologie». Cf. Ghislain LAFONT, *Actualité du thomisme*. <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/des-moines-et-des-hommes/>, 18 septembre 2016.

²⁰⁷ LEON XIII, *Aeternis Patris* (4 de agosto 1879): « Nos, pues, mientras manifestamos que recibiremos con buena voluntad y agradecimiento todo lo que se haya dicho sabiamente, todo lo útil que se haya inventado y pensado por cualquiera, a vosotros todos, venerables hermanos, con grave empeño exhortamos a que, para defensa y gloria de la fe católica, bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias, renovéis y propaguéis latísimamente la áurea sabiduría de Santo Tomás. Decimos la sabiduría de Santo Tomás, pues si hay alguna cosa tratada por los escolásticos con demasiada sutileza o enseñada inconsideradamente; si hay algo menos concorde con las doctrinas manifiestas de las últimas edades, o finalmente, no laudable de cualquier modo, de ninguna manera está en nuestro ánimo proponerlo para ser imitado en nuestra edad. Por lo demás procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás ». Cf. DH, 3135-3140.

²⁰⁸ Cf. Otto PESCH, *Tomás de Aquino*, Barcelona Herder, 1992, Pp 39-48. Cf. Emerich CORETH ET ALII, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vol. III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, pp. 281-373.

demostrar la validez de su constructo metafísico. Estos pensadores sistematizan a santo Tomás mediante los llamados manuales o tratados del pensamiento tomasiano.

Karl Rahner sintetizó el problema desde dos categorías teológicas fundamentales: Economía y Teología. Sin embargo, su articulación es un signo propio de una época de crisis. No en el sentido de un quiebre en la teología, sino en un esfuerzo por situar una posible continuidad teológica dentro del marco de la idea de la salvación y en relación con el misterio de la Encarnación.²⁰⁹ Es así, como sienta las bases de una nueva articulación argumentativa.

Ghislain Lafont lo resumirá con la siguiente frase:

« *Cristología*, que será como tal la «Teología» (en el sentido preciso de este término doctrina de Dios, Doctrina Trinitaria) y «Economía», tal como nosotros la hemos caracterizado brevemente, se encuentran *orgánicamente* relacionadas la una con la otra ».²¹⁰

Por ello, Karl Rahner parte de un axioma al modo de la lógica clásica, pero con un contenido filosófico distinto. Este puede pensarse como cuestionamiento, verdad o relación. En definitiva, la *Teología* da cuenta de la doctrina de Dios en sí misma y la *Economía* del contenido de la salvación operada trinitariamente en Cristo por el Espíritu. La igualdad de ambos términos servirá de motivo de discusión y de estudio. Pues ¿ implica ella el conocimiento de la esencia divina, la vida divina en sí misma o simplemente la actuación de las Personas Divinas?

La pregunta será en definitiva hasta dónde puede sostenerse la igualdad. Esta idea presupone una segunda consideración. La relación entre ambas es totalmente recíproca o salvaguarda el misterio. Finalmente, la comprensión lleva al *ethos* de la misma. ¿El cristiano común asiente cordialmente, le es indiferente o simplemente discrepa? Las consecuencias de dichas interrogantes no se dejaron esperar. Pues la forma de entender al Dios Uno y Trino no solo implica comprender el designio divino sino al hombre y su inserción eclesial.

Ghislain Lafont vislumbró esta disyuntiva. De allí que el cuestionamiento no se dejó esperar. Ciertamente en un principio el estudio del axioma rahneriano dio origen a un libro: *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ?* Pero, el monje francés fijó su atención no en la cuestión comprensiva del

²⁰⁹ Cf. PCDJ, p.14ss.

²¹⁰ PCDJ, p. 14: «*Christologie* qui serait telle que la «*Théologie*» (au sens précis de ce terme : doctrine de Dieu, Doctrine trinitaire) et l' «*Economie*» telle que nous l'avons brièvement caractérisée, se trouvent *organiquement* reliées l'une à l'autre».

axioma sino en el modo en que se relaciona la economía y la imanencia. Por ello, la neo-escolástica construida sobre principios da paso a una dogmática que busca la verdad de la fe.²¹¹

Dentro de este marco la cuestión teológica es puesta en la persona de Jesucristo, Dios hecho hombre y muerto *pro nobis*. Es así como el lenguaje metafísico pareciera ser neutralizado por el sentido económico. Pues, en definitiva, la revelación nos muestra el actuar divino y la teología constituye un segundo paso. Pero ambas siempre se relacionan a lo largo del tiempo. El hombre debe dar cuenta de su fe dentro del contexto cultural que vive. La pregunta es: *¿Teología y Economía se compenetran, se excluyen o se ignoran?* La historia de la teología patentiza un caminar juntos, pero el axioma rahneriano propone un quiebre entre ambas realidades.

Es así como no se pretende investigar el posible momento del quiebre, sino más bien el pensamiento de Ghislain Lafont sobre este fenómeno atestiguado por Karl Rahner.

La pregunta metódica de la presente monografía doctoral:

¿De qué modo una racionalidad salvífica fundada en el Misterio Pascual y sustentada por la Encarnación es una respuesta a la fragmentación metodológica de la teología actual y constituye un discurso coherente, a la luz de Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? de Ghislain Lafont? pretende ella descifrar en primer lugar el *modus significandi* del axioma rahneriano. Por lo cual, la expresión racionalidad salvífica constituye una primera aproximación lingüística al dilema por estudiar, el cual tiene una respuesta en la globalidad del misterio salvífico de Cristo. Además lo anterior hace posible explicar la razón de un fenómeno actual. ¿Cuál es este? La descompenetración de las investigaciones bíblicas y los estudios sistemáticos.

La pregunta metódica posee varios términos claves, que solo pueden ser entendidos de acuerdo a su confrontación mutua. De ello se desprende un cierto antagonismo que desde un pensamiento trinitario son pensados como una unidad viciosa. Por lo cual, se hace necesaria una lectura no lineal del texto sino temática.

La primera línea de pensamiento profundiza en la temática lingüística. Es decir, la expresividad semántica-conceptual que piensa el misterio divino:

« La interpretación (y por lo tanto el uso de un idioma que no sea el de Escritura) se hace necesaria por dos razones. La primera surge de la naturaleza y la finalidad del

²¹¹ Guisepe ANGELINI ET ALII, *Storia della teología IV Età Moderna*, Casale Monferrato, Edizione Piemme, 2001, p. 494ss.

texto sagrado: lo que se lee hoy en la Iglesia de forma viva para presentarnos claramente el misterio de Cristo, no implica de inmediato un significado para el lector (u oyente) o no es suficientemente claro (...) [la segunda] requiere la interpretación del (...) texto sagrado que se transmite a los hombres ».²¹²

Podría pensarse que lo trinitario es estudiado en dos niveles. Por una parte, su manifestación bíblica y por otra su razonabilidad cultural. Pero debe tenerse presente que sólo el misterio personal de Dios da consistencia a su expresión inmanente, ya sea como revelación o como nominación. Lo anterior nos lleva a la clásica dupla entre lo natural y lo sobrenatural. Visto ya el tema del signo y de su viabilidad, es preciso revisar la coherencia interna del lenguaje divino. Es decir, su significatividad. Lo cual nos lleva a una segunda línea de pensamiento. La analogía no soluciona por completo la dupla *Economía-Teología*, pues se requiere de un nexo racional que se abra a lo eterno. Lo espacial juega un rol preponderante en el contenido de lo teológico. Pues la manifestación divina implica una irrupción de lo divino en lo material:

«De ello se desprende que el discurso sobre Dios se encuentra en constante desequilibrio. La tendencia del espíritu humano de nominar y de calificar, ha considerado las palabras no en sí mismas sino como una forma de expresar la pura actualidad de Dios».²¹³

La misión filial del Hijo, entendida desde su Encarnación hasta su Resurrección configuran el puente entre la realidad inmanente y lo contingente. La comprensión del misterio de Dios por parte del hombre se mueve en dos registros. El primero da cuenta de su actuación *propter nos*. El segundo de la vida divina. Es decir, la teología estudia y actualiza el *modus vivendi* de Dios; intenta comprender el movimiento amoroso de Dios. Sin embargo ambos niveles necesitan ser pensados desde el Verbo Encarnado. Por ello, la persona de Jesucristo constituye no solo el núcleo de toda comprensión teológica sino su origen y meta. De allí que en este registro se incorpore la pista

²¹² PCDJ, p. 32: «L'interprétation (et donc le recours à un autre langage que celui de l'Écriture) est rendue nécessaire par deux raisons. La première découle de la nature et de la finalité du texte sacré: celui-ci, qui est lu aujourd'hui dans l'Église pour nous présenter de façon vivante le Mystère du Christ, n'a pas immédiatement cette signification pour le lecteur (ou l'auditeur) ou ne l'a pas assez clairement (...) L'interprétation est requise (...) le texte sacré étant adressé à des hommes ». Se refiere al hombre de hoy.

²¹³ PCDJ, p. 267 : « Il suit de là que le discours sur Dieu est en continuel déséquilibre. La tendance de l'esprit humain à poser les noms et à les qualifier, à supposer les verbes plutôt qu' à les considérer en eux-mêmes doit être sans cesse contrariée pour faire droit à la pure actualité de Dieu ». La presente traducción expresa más allá del sentido literal su sentido global.

lingüística, ya no desde la mera constatación, sino desde su originalidad significativa. Esa particularidad tiene nombre: Jesucristo. Diríamos que la pregunta metódica explicita el problema rahneriano desde la óptica de Ghislain Lafont.

Ahora bien, la lectura que realiza Ghislain Lafont del *Grundaxiom* de Karl Rahner puede aclarar el sentido semántico de dicho axioma y por ende su propuesta respecto a este enunciado.

I. 1. Intelección del axioma rahneriano desde el pensamiento de Ghislain Lafont

El esclarecimiento de términos como teología, economía, historia y sus relaciones mutuas en Ghislain Lafont es necesario para el estudio de su pensamiento. Sin embargo, dichos conceptos no son neutros en él. Es así como la coyuntura histórico-teológica antes mencionada cobra vida en el pensamiento especulativo del monje francés. Su cometido en cuanto al pensamiento del teólogo alemán es simple. Desea establecer un bosquejo sistemático de la doctrina trinitaria, teniendo presente su propio estudio de la tradición oriental y occidental:

« He resuelto, gracias a la reciente publicación del II Volumen de *Mysterium salutis*, un compendio de la historia dogmática de la salvación de la que Rahner es uno de los principales inspiradores (...) Por lo que se encontrará aquí un resumen de este «Esbozo sistemático» ». ²¹⁴

La segunda parte de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, denominada: «*Ensayos y perspectivas*» se aboca a una presentación de los grandes desafíos de la teología trinitaria actual. Uno de estos es la clarificación del axioma rahneriano, ²¹⁵ según el cual *la Trinidad inmanente es la misma que la Trinidad económica y viceversa*. El mismo Lafont afirmará que la principal motivación que lo condujo a escribir *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* radica en explorar esta tesis. ²¹⁶ Pues se produce un dilema con esta máxima: ¿Qué significa el viceversa? El monje francés cuestiona la significación del axioma. Esta disyuntiva le llevará a presentar un desafío a la teología trinitaria. ²¹⁷

²¹⁴ PCDJ, p. 172: «Je l'ai résolu, grâce à la parution récente, au tome II de *Mysterium salutis*, le Précis d'une dogmatique de l'histoire du salut dont Rahner est un des principaux inspireurs (...) On trouvera donc ici un résumé de cette « Esquisse systématique ».

²¹⁵ Cf. Bernard REY, «Théologie trinitaire et révélation biblique. Note sur deux travaux récents» in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54 (1970), pp. 636-653.

²¹⁶ Cf. PCDJ, p. 172.

²¹⁷ Cf. Giuseppe CALABRESE, *Per un Ecclesiologia Trinitaria, Il Mistero di Dio e il Mistero della Chiesa per la Salvezza dell'uomo*, Bologna, EDB, 2000, p. 90: «Il mistero pasquale è veramente il paradigma memoriale del mistero della Chiesa e di Maria: l'ecclesiologia come la mariologia devono nascere non solo dalla constatazione di una fundacione

Es necesario precisar los conceptos de inmanente y de económico en el estudio trinitario. Pues en definitiva, el motivo central no radica tanto en la lógica interna del axioma, sino más bien en el objeto de la misma: la comunicación de Dios a los hombres *-Selbstmitteilung-*, pues ella se da en la unidad y en la distinción de la misma.

La lectura que Ghislain Lafont hace de Karl Rahner se encuentra a la base de toda su especulación teológica posterior. Es así como existen variadas interpretaciones del mismo autor. Algunas de modo absoluto y otras de modo consensuado. El punto neurálgico está en pensar que la Trinidad constituye el misterio por antonomasia de la salvación y presupone el principio que anima su teología según diversos autores.²¹⁸

El punto de quiebre lo constituye la interpretación de Rahner y las consecuencias que se desprenden del axioma. Uno es la posibilidad de utilizar otro término para distinguir las personas divinas. La “modalidad” distinta de subsistencia (*distinkte Subsistenzweise*)²¹⁹ no solo implica un cambio nominal sino nocional. La tradición latina-oriental y su concepto de persona pudieron aunar criterios, por ende asimilar la riqueza de dos tradiciones. Pero una nueva lectura de la tradición oriental propuesta por Rahner establece una fisura. Esta ruptura no es pensada en el ámbito de la distinción misma sino en la formulación de esta. Las personas divinas se experimentan y se piensan de modo distinto. Lo anterior daría pie a señalar la existencia de dos tradiciones teológicas. Aparece el dilema del misterio divino y de su posible conceptualización. La segunda consecuencia se refiere al lenguaje utilizado, existe un formalismo conceptual distinto que tiñe de una experiencia trascendental que no interpela a lo trascendente, sino a un pensar distinto.

I. 2. La intencionalidad de Karl Rahner: lectura de Ghislain Lafont

Karl Rahner acuña la siguiente tesis de trabajo: *La Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente.*²²⁰ Esta sigue los cánones de la lógica y de la metafísica clásica. Pareciera ser que nos encontramos con una formulación escolástica.

storico-salvifica, che scaturisce dall'evento pasquale della morte, resurrezione, ascensione e pentecoste del Signore glorioso, ma da una riflessione critica nella fede della valenza teologica e delle conseguenze ecclesiologiche degli evento caratterizzanti il mistero del Signore risorto nella sua carne glorificata».

²¹⁸ Cf. William DYCH, *Karl Rahner*, London, Geoffrey Chapman, 1992, p. 160: «The mystery of the Trinity is not only the central focus which unifies all the various threads of Rahner's theology, but it also throws light on the spirit which animated his theology».

²¹⁹ Cf. PCDJ, p. 173.

²²⁰ PCDJ, p. 172. Seguimos el texto francés de *Mysterium Salutis*, pues Ghislain Lafont comenta este texto, aunque cotejamos la versión española y tenemos presente el original alemán.

De inmediato surge la siguiente interrogante: ¿Cómo la entiende Ghislain Lafont? El texto base utilizado por el monje francés corresponde a *Mysterium Salutis* II/2 desde la versión alemana de 1967 (Einsiedeln): *Die Heilsgeschichte vor Christus* y la versión francesa de 1970 (Éditions du Cerf). Ambas fuentes son citadas indistintamente, aunque entre paréntesis aparece el original alemán en los párrafos claves. Se deben tener presente los dos artículos de la enciclopedia de teología *Sacramentum Mundi* escritos por el teólogo alemán: *Trinität* y *Trinitätstheologie*, los cuales complementan lo anterior²²¹.

La estructura básica de la propuesta rahneriana está dada por tres partes.

La primera estudia el método y la estructura del tratado sobre la Trinidad.

La segunda constituye una presentación de los rasgos fundamentales de la enseñanza del magisterio.

La tercera es una apuesta sobre un esbozo de una teología trinitaria.

El principio básico del axioma radica según Ghislain Lafont en la « (...) libre voluntad divina de comunicarse».²²² A Dios le plugo revelarse y Dios se dio por entero en su Hijo por el Espíritu.²²³ Pero qué significan estas sentencias para el monje francés.

Existen dos conceptos claves y ambos son interpretados por Ghislain Lafont de la siguiente forma. El primero es el de *Trinidad económica*, acompañado del genitivo «de salvación». Este se

²²¹ El tema trinitario tiene diversos acercamientos por parte de Karl Rahner. A continuación se mencionan los más relevantes: Cf. Karl RAHNER, «Theos im Neuen Testament» in *Schriften zur Theologie I*. Bd, Einsiedeln, Benziger, 1954, pp. 91-167. Cf. Karl RAHNER, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"». in *Schriften zur Theologie 4*, Einsiedeln, Benziger, 1960, pp. 103-133. Cf. Karl RAHNER, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte» in *Mysterium Salutis II* (1965), pp. 317-347. Cf. Karl RAHNER, «Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre» in *Mysterium Salutis II* (1965), pp. 348-368. Cf. Karl RAHNER, «Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität» *Mysterium Salutis II* (1965), pp. 369-401. Cf. Karl RAHNER, «Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik» in *Schriften zur Theologie 8*, Einsiedeln, Benziger, 1967, pp. 165-176. Cf. Karl RAHNER, «Gotteserfahrung heute» in *Schriften zur Theologie 9*, Einsiedeln, Benziger, 1970, pp. 161-176. Cf. Karl RAHNER, «Selbsterfahrung und Gotteserfahrung» in *Schriften zur Theologie 10*, Zürich, Benziger, 1972, pp. 133-144. Cf. Karl RAHNER, «Über die Verborgenheit Gottes» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975, pp. 285-305. Cf. Karl RAHNER, «Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975, pp. 306-319. Cf. Karl RAHNER, «Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975, pp. 320-325. Cf. Karl RAHNER, «Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes» in *Schriften zur Theologie 13*, Zürich, Benziger, 1978, pp. 111-128. Cf. Karl RAHNER, «Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam» in *Schriften zur Theologie 13*, Zürich, Benziger, 1978, pp. 129-147. Cf. Karl RAHNER, «Über die Dreifaltigkeit Gottes» in *Entschluß 32* (1978), pp. 12-15. Cf. Karl RAHNER, «Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs» in *Schriften zur Theologie 15*, Zürich, Benziger, 1983, pp. 185-194. Cf. Karl RAHNER, «Die Sinnfrage als Gottesfrage» in *Schriften zur Theologie 15*, Zürich, Benziger, 1983, pp. 195-205. Cf. Karl RAHNER, «Meditation über das Wort "Gott"» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1968, pp. 11-18. Cf. Karl RAHNER, «Auch im Grundkurs enthalten Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1968, pp. 19-23. Cf. Karl RAHNER, «Gott, unser Vater» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1968, pp. 24-29.

²²² PCDJ, p. 173: « (...) la libre volonté divine de se communiquer».

²²³ Cf. Henri-Jérôme GAGEY, Vincent HOLZER (Edits), *Balthasar, Rahner deux pensée en contraste*, Paris, Bayard, 2005.

refiere a la comunicación del mismo Dios por *medio de la Encarnación de su Hijo y a la misión del Espíritu Santo*.²²⁴

El párrafo anterior afirma que la actuación divina-trascendente interviene de una manera discreta y tenue en la vida mundana, ello no conlleva una falta de libertad del hombre, sino un designio amoroso, el cual se menciona con la expresión: *Historia de la salvación*. Por ello, al hablar de economía salvífica, se plantea la utilización de un instrumento gnoseológico del actuar divino.²²⁵

El segundo concepto, la *Trinidad inmanente* alude a los modos de comunicación divina, por lo tanto, corresponde a un lenguaje nocional del misterio divino. En virtud de la experiencia de la fe, se nos presenta un Dios tri-personal. En cuanto al primero, fija su atención en la actuación personal; el segundo se refiere a la vida intratrinitaria. Por lo cual, hay una doble comunicación: ¿se identifican o se fundan uno en el otro?

De manera no adecuada, se ha situado el parecer de Ghislain Lafont, dentro del ámbito de una crítica al axioma rahneriano,²²⁶ pues sería el primero en cuestionar la semántica de la llamada «reciprocidad perfecta». La apuesta del monje francés está en una comprensión adecuada del axioma de acuerdo a la tradición teológica y al *intellectus fidei*. La recepción de este axioma ha llevado a autores tan diversos como Walter Kasper, Yves Marie Congar,²²⁷ Gisbert Greshake y Jürgen Moltman²²⁸ a profundizar en el mismo. No nos encontramos ante una negación de una terminología que exprese el misterio de Dios de acuerdo al pensamiento de Karl Barth,²²⁹ sino a puntos de discordancias o de aclaración que son tan variados como el uso del vocablo *modo* hasta una interpretación legítima de la intencionalidad de Karl Rahner.

²²⁴ PCDJ, pp. 172-173: « Dieu s'est communiqué lui même dans l'Incarnation de son Fils et la mission de l'Esprit ». Cf. Bernard SESBOÛE, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, París, Desclée de Brower, 2007, p. 56 : « Dans l'idée d'économie (oikonomia), il y a en grec l'idée de gérance ou de gestion des choses domestiques, d'où le sens des expressions modernes d'économie politique, etc. L'économie du salut, c'est la gestion du salut de la famille humaine par Dieu, qui a choisi telles et telles dispositions qui ne s'imposaient pas. Elle s'est réalisée dans l'histoire et coïncide donc avec l'histoire du salut ».

²²⁵ Cf. Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, París, Éditions du Seil, 1970, p. 142.

²²⁶ Cf. Luis LADARIA, «La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión» en *Gregorianum* 86/2 (2005), pp. 276-307.

²²⁷ Cf. Yves M. CONGAR, *Sept problèmes capitaux de l'Église, Texte imprimé: foi et mythes, sens du sacré, fin du clergé, structures mobiles, dialogue ou autorité, sexualité, révolution*, París, Fayard, 1969. Cf. Flavien MUZUMANGA MAMUMBIMBI, *La Trinité économique et la Trinité immanente dans la théologie d'Yves Congar*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999.

²²⁸ Cf. Jürgen MOLTMANN, *Jesus: ja-Kirche nein?*, Zurich, Benziger, 1973. Cf. Jürgen MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München, C. Kaiser, 1980.

²²⁹ Cf. Karl BARTH, *Esbozo de una dogmática*, Santander, Sal Terrae, 2000. Cf. Peter SALDANHA, *Revelation as "self-communication of God" in Vatican II: with regard to the theological influence of Karl Barth and Karl Rahner*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2005.

Lo que queda claro en la lectura rahneriana de Ghislain Lafont es que Dios ha querido darse a conocer en la dinámica del *don de sí* a su creatura. Por lo cual, en el misterio salvífico de la vida de Cristo y del Espíritu ya se da al hombre en la vida intratrinitaria:

« La aclaración de este concepto que hemos visto, es la puerta de apertura de este tratado, es de una importancia capital: constituye la conexión entre los dos modos de comunicación que Dios tiene de sí (...) ». ²³⁰

El pensamiento anselmiano diría que deben coincidir, pues aluden a la liberalidad divina y a su designio soteriológico: *Placuit Deo*.²³¹ Sin embargo, los tratados sobre la Gracia y la Cristología parecieran no estar de acuerdo con estos planteamientos. Pues a Karl Rahner al igual que a Nicea no le dificulta la divinidad del Padre, ni del Hijo ni tampoco del Espíritu Santo, sino la terminología utilizada en la distinción. Pues debe existir una expresión que aluda a la actuación de los mismos en su peculiaridad. De allí que un principio metafísico fundamental pueda desplegarse en la subjetividad de la autocomunicación.

Los dos modos tradicionales de comunicación son la Encarnación del Verbo y la Misión del Espíritu Santo. A igual que Rahner, Lafont sostiene que no son arbitrarios ambos modos. El término *persona* hasta el momento da cuenta de ello. Sin embargo, la dificultad de la modalidad divina radica en su relación global con la teológica sistemática:

« (...) Las formas de comunicación que tiene Dios de sí deben ser necesariamente lo que son y debe haber una intercomunicación entre la doctrina trinitaria por un lado, y la cristología y la teología de la gracia, por el otro ». ²³²

La revelación es el primer hecho, el primer misterio y la primera categoría del cristianismo.

La revelación se constituye en la primera intervención por la que Dios sale de su misterio, se dirige a la humanidad y le manifiesta su designio salvífico. Dios se da sí mismo en su Hijo por el Espíritu. Pero Dios no solo se revela sino que además otorga su amistad al hombre. Dios otorga su propia vida divina. Su designio salvífico es llevar a todos los hombres a la participación en la vida de las

²³⁰ PCDJ, p. 174: «L'élucidation de ce concept qui, on vient de le voir, ouvre le traité, est d'importance capitale: il s'agit de mettre en valeur la connexion entre les deux modes de la communication que Dieu fait de soit (...)».

²³¹ Cf. Roberto NARDIN, *Il Cur deus homo di Anselmo d'Aosta*, Roma, Lateran University Press, 2002.

²³² PCDJ, pp. 174-175: « (...) les formes de la communication de soi de Dieu doivent être nécessairement ce qu'elles sont s'il doit y avoir intercommunication entre la doctrine trinitaire d'une part, et christologie et théologie de la grâce d'autre part ».

personas divinas. Dios autocomunica su misterio trinitario al hombre y más allá de él con vistas a su salvación. Sin embargo, ¿en qué consiste su amistad? Santo Tomás afirmará que la amistad de Dios es la autodonación de Dios al hombre por amor. Esta amistad se llama “gracia”. San Juan dirá que de Dios *hemos recibido todos, gracia por gracia* (Jn 1,16). También se puede decir que la gracia es la historia de una relación. Una relación de amor entre el «yo divino» y el «tú humano». Pero, la gracia es ante todo un rostro, este es el de Cristo.

La comunicación entendida como acción divina *ad extra* y *ad intra* se comprende desde cuatro pares de palabras según Rahner y entendidas por Lafont de la siguiente manera.

Ante todo, la autocomunicación debe vislumbrarse desde el objeto de la misma: el hombre.²³³ Teniendo presente esto, términos como *Herkunft-Zukunft*, *Geschichte-Transzendenz*, *Angebot-Annahme* y *Erkenntnis-Liebe* precisan la forma esencial de la autocomunicación. Corresponden a cuatro dípticos que presuponen una antropología trascendental. Una cosa es quien comunica y otra es lo que se comunica. El monje francés explica estas parejas de vocablos utilizadas por Rahner interpretando la semántica del teólogo alemán:

a) *Herkunft-Zukunft* - Origen y término (cumplimiento):²³⁴ ambos vocablos expresan un hecho primordial. Dios ha decidido comunicarse dentro de la historia y en etapas. La salvación no constituye un hecho marginal, se circunscribe en un proceso del querer divino, salvaguardando la libertad divina.

Así pues la temporalidad no implica el mero hecho de la sucesión de hitos. Es decir de una cronología. La creación *ex nihilo* y la parusía tienen sentido en la historia de salvación de cada hombre. Dios ha asumido la condición estructural del hombre. El hombre no está sujeto al tiempo sino está inmerso en él como su ser esencial. Lafont señalará una tensión en esta dupla:

« Esta tensión no debe ser vista como un mecanismo evolutivo: de hecho, se identifica una temporalidad definida por una parte por la libertad de Dios que se comunica y establece libremente las etapas de esta comunicación, y por otra la historicidad, ella

²³³ Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 238 : « La capacité de recevoir Dieu est le centre même de l'être concret de l'homme mais, en même temps, cet amour de Dieu doit être reçu comme un don, comme un bien qui n'est pas du : « cet la grâce et de la vie surnaturelle doit être caractérisé comme indu, comme « surnaturel ».

²³⁴ Ver nota explicativa a pie de página de Ghislain Lafont en PCDJ, p. 175: nota 4.

misma marcada por la libertad del hombre, el destinatario último de la propia comunicación divina ». ²³⁵

La lectura de Lafont recalca el papel de este lugar teológico en el pensamiento de Karl Rahner. Los signos de los tiempos más allá de una irrupción divina en el quehacer cotidiano del hombre expresan el deseo divino. Por lo cual, historia y temporalidad son nociones que se excluyen y se complementan a la vez, pues conllevan la libertad de Dios y del hombre.

A continuación, Ghislain Lafont se refiere a una dupla que define al hombre por su *Hic et Nunc*. Por ello, de una visión horizontal del hombre se pasa a una mirada vertical del mismo.

a) *Geschichte-Transzendenz* - Historia y trascendencia: Lafont explica el pensar rahneriano desde la auto-comunicación divina la cual se mueve entre ambos polos. Estos se tocan en la Encarnación del Verbo y en la acción continua del Espíritu Santo. Pero el hombre mismo constituye la condición esencial de posibilidad de este encuentro divino-humano. ²³⁶ Se requiere de un nexo. Lafont señala que si comprende bien esta dupla, ella designará:

« (...) el cruce vertical de cualquier proyecto humano, ambos situados a la vez en lo espacio-temporal y en lo absoluto de la apertura que conviene al espíritu como conocimiento y libertad, inseparablemente ». ²³⁷

Es así, como las dos primeras parejas dan cuenta del hombre « en sí ». Ya sea en el tiempo, y en el espacio. Pensado como *Cronos* (*Κρόνος*) - *Kairós* (*καιρός*), pero esencialmente como apertura a lo trascendente.

Las dos primeras parejas van unidas internamente, desde un punto categorial. Pero sin embargo, se requiere de un nivel práctico en ambas. Ello lo proporcionan las siguientes duplas.

²³⁵ PCDJ, p. 177 : « Cette tension ne doit pas être conçue comme un mécanisme évolutif quelconque : en réalité, elle s'identifie à une temporalité définie d'une part par la liberté de Dieu qui se communique et fixe donc librement les étapes de cette communication et de l'autre par la historicité, elle-même marquée para la liberté de l'homme, destinataire ultime de la divine communication de soi ».

²³⁶ Cf. Karl RAHNER, *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg im Breisgau, Solothurn: Benzinger, 1997.

²³⁷ PCDJ, p. 178 : « (...) le coupe verticale de tout projet humain, à la fois situé dans le spatio-temporel et dans l'absolu de l'ouverture qui convient à l'esprit comme connaissance et comme liberté, inséparablement ».

b) *Angebot-Annahme* - Ofrecimiento y acogida: La donación gratuita de Dios implica la acogida del hombre. Pareciera ser que la lectura de Lafont destacase lo humano del pensamiento rahneriano. Es decir lo que hace posible la donación. Por lo cual, lo estudiado no es la constitución fundamental del hombre, sino la *naturaleza misma del conocimiento humano*.

c) *Erkenntnis-Liebe* - Conocimiento y amor: El monje francés sostiene que responden al registro divino, el cual indica la naturaleza misma del don de Dios:

« (...) ambas nociones del conocimiento y del amor deben entenderse como la realización, en términos humanos, del *verum* y del *bonum*, como calificaciones antropológicas transcendentales por consecuencia y no como principios de actividades determinadas y limitadas ».²³⁸

Es así como todas estas palabras dan unidad interna a la comunicación divina, las dos primeras implican al Dios Uno-Trino y al hombre desde su ser en el mundo; las segundas miran a Dios desde el hombre; las terceras abordan el proceso de conocimiento divino-humano. Finalmente, en las dos últimas, la modalidad de la comunicación es rescatada como eje fundamental: Verdad y Amor.

La interpretación de Ghislain Lafont apunta a la tensionalidad de las duplas rahnerianas. Pareciera ver un punto de no comprensión. Pues, el monje francés pone su atención en la armonía de las mismas al leer a Karl Rahner. Ejemplo de ello es el tema del *Verum*:

« Es más difícil, dice Rahner, de ver cómo el componente de la *Verdad* pertenece al orden definido por los tres componentes anteriores. Esto se logra, sin embargo, si consideramos a la verdad (de una manera que parece inspirada en Heidegger), menos como *adaequatio rei et intellectus*, que como desvelamiento del ser ».²³⁹

Ghislain Lafont indaga en el problema radical del axioma: lo propio de las personas divinas en el acto comunicativo. Lo verdadero es una muestra del modo de pensar de Karl Rahner. En definitiva, expresa la *forma mentis* del teólogo alemán junto al método teológico que utiliza. Lo cual impide una adecuada comprensión del axioma y hace posible una gama de interpretaciones. Así

²³⁸ PCDJ, p. 179 : « (...) ces deux notions de connaissance et d'amour doivent être saisies comme la réalisation, au plan humain, du *verum* et du *bonum*, comme qualifications anthropologiques transcendentales par conséquent et non comme principes d'activités déterminées et limitées ».

²³⁹ PCDJ, p. 180 : « Il est plus difficile, dit Rahner, de voir comment le volet *Vérité* appartient à l'ordre défini par les trois volets précédents. On y parvient cependant si l'on considère la vérité (d'une manière qui semble inspirée de Heidegger), moins comme l'*adaequatio rei et intellectus* que comme le dévoilement de l'être ».

pues la conexión entre el amor y la verdad no puede ser entendida al modo de los trascendentales, sino más bien como modalidades de acción-trascendentales.

El trasfondo metafísico es distinto. Ello hace que la lectura sea dificultosa, pues la coherencia radica en pensar que la unidad divina y su distinción personal se realizan gratuitamente en la historia por medio de la Encarnación misma de la Verdad hecha hombre en el Espíritu; la cual introduce al hombre en el amor verdadero.

I. 3. Una apuesta teológica: el axioma rahneriano

Ghislain Lafont después de haber comentado la tesis trinitaria fundamental de Karl Rahner, dedica un apartado al tema de la fundamentación de la Trinidad económica en la Trinidad inmanente. Por lo tanto, pasamos de un comentario a una sistemática conceptual del axioma mismo. La pregunta formulada por el monje francés es: *¿Una vez en posesión de un “concepto” de “Trinidad de la economía de la salvación” es posible acceder a la “Trinidad inmanente” que es principio de la divina comunicación de sí misma?*²⁴⁰

La respuesta a esta pregunta sin duda constituye una apuesta teológica, pues inaugura un pensar teológico. Así pues, Ghislain Lafont transforma una sentencia en una *quaestio* al modo de las grandes *Summas* medievales.

Si hasta ahora se ha intentado mostrar el modo en que Ghislain Lafont lee el pensamiento rahneriano contenido en *Mysterium Salutis*, desprendiendo de ello aquellos elementos fundamentales que lo sostienen, mostrando, por lo tanto, sus ventajas y desventajas, en este instante, Ghislain Lafont intentará establecer la consistencia teológica del mismo:

« Esta identidad es necesaria si la comunicación divina es comunicación de *sí*: para que ella sea realmente «de sí», ello implica que Dios se comunique tal cual sea realmente «de sí». Ello significa que Dios se comunica tal cual es en su vida íntima». ²⁴¹

²⁴⁰ Cf. PCDJ, p.182.

²⁴¹ PCDJ, p. 182 : « Cette identité est nécessaire si la communication divine est bien communication de *soi*: pour qu'elle soit réellement « de soi », il faut que Dieu se communique tel qu'il est dans sa vie intime ».

Es así como los tratados de *Deo Uno* y de *Deo Trino* no son posibles sino en una dinámica de salvación y de gracia; lo cual hace posible pensar la Trinidad como una realidad misteriosa; pero ante todo como una experiencia amorosa. En resumen, es necesario establecer las implicaciones metodológicas del axioma.

El dilema está en una plena identidad, una parcial de la misma o simplemente en la similitud de los elementos de la predicación.

I. 4. El significado metódico del axioma rahneriano

Todo método teológico presupone un punto de partida. Nuestro autor lo consigna señalando que para Rahner es la revelación misma.²⁴² No como un simple concepto teológico tradicional, sino como un término vivo cargado de una nueva densidad.

La revelación entendida como comunicación gratuita de Dios no solo se articula en la historia de la salvación, sino que implica la proximidad de Dios. Ello conlleva la historicidad del mismo,²⁴³ la palabra como medio y ante todo el misterio que ello significa.²⁴⁴ Por lo cual, es una comunicación personal y gratuita. Pero ello lleva a un hecho innegable. Todo método se funda en un pensar filosófico. Lafont señala que el pensamiento rahneriano presupone un “*Necesario trascendental*” que sin darse cuenta funda la primera parte del axioma en la segunda y que descubre la segunda gracias a la primera.

Es así como la autodonación de Dios, parte del contenido inmanente, implica una tradición filosófica. El método precede al mismo *don* anunciado por Rahner. Este pensar requiere establecer la distinción real de las personas divinas. Es decir, cómo se funda en Dios dicha distinción y si la relación establece el carácter verdadero de ello. Pero lo anterior, más que la explicitación de un método, se refiere a una *implicación metodológica* de la tesis propuesta. El mismo Rahner titula así uno de sus apartados que Lafont estudia y medita.

²⁴² Cf. Fernando BERRÍOS, «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis» en *Teología y Vida* Vol. 45, 2-3 (2004), pp. 411-437. El método trascendental según Bernard Lonergan consiste en alcanzar un grado superior de conciencia objetivándola y esto es algo que en último término tiene que hacerlo cada uno por sí mismo. Cf. Bernard LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 21.

²⁴³ Cf. Karl RAHNER - Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique, op. cit.*, P. 424. Cf. Bernard DURST, « Zur theologische Methode » in *Theological Review* 26 (1927), pp. 297-313. Walter Kasper señala las grandes líneas de la renovación del método teológico en su libro: *Renouveau de la méthode théologique*. Cf. Olga VÉLEZ, *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

²⁴⁴ David SENDREZ, *L'expérience de Dieu chez Karl Rahner: son statut épistémologique dans le Traité fondamental de la foi*, Paris, Parole et Silence, 2013, p. 120 : « Dans la première leçon, le glissement de l' événement catégorial de révélation vers la communication de grace permet d'articuler le concept de mystère et celui de révélation d'une manière à la foi transcendantale et existentielle: le mystère est alors la proximité dans laquelle Dieu se révèle ».

La Trinidad constituye una realidad de salvación en la historia del hombre y más allá de ella. En definitiva, es una experiencia de la gracia divina operada por la Encarnación del Verbo y la divinización del Espíritu Santo en cada uno de los hombres. Por lo cual las llamadas *misiones* son en realidad el principio metodológico de acceso al misterio²⁴⁵ de la Santísima Trinidad.

Rahner sostendrá una cierta incongruencia en la revelación progresiva del misterio de Dios, ya contenida en el Antiguo Testamento y no por ello contraria al dogma, según Ghislain Lafont.²⁴⁶

Finalmente la formulación de su axioma busca una mejor expresión de la distinción divina, no desde una manera abstracta sino real, apartándose de toda terminología ambigua. Así pues, el título de «Padre», en el Antiguo Testamento se presenta en forma metafórica y en relación con una colectividad. Dios se ha escogido un pueblo, lo ha adoptado como un hijo y establece una relación de paternidad con él. Hay que tener en cuenta, además, que este proceder amoroso de Dios con el hombre, tiene esencialmente una orientación interna hacia algo que había de venir, hacia una alianza nueva. Pero en el Antiguo Testamento esta realidad prometida es todavía, dudosa y equívoca. La gran revelación del Nuevo Testamento es la paternidad de Dios (Mc 14, 36; Mt 5, 19; Mt 11, 25; Mt 6, 8. 11.32; Mt 23, 29; Lc 6, 36). Jesús anuncia en su predicación al mismo Dios del Antiguo Testamento. Este Dios se ha hecho presente entre los hombres en la vida de Jesucristo. Poco a poco, se realiza un cambio sorprendente: Lo que se decía de «Dios» se va diciendo del «Padre». Si en el Antiguo Testamento «padre» era una cualidad genérica, ahora empieza a emplearse en sentido personal. Jesús se dirige a Dios como «Padre».

La palabra *Abba*, manifiesta la experiencia de la paternidad, de la confianza íntima y única. Esta invocación es propia de la oración de Jesús (Mc 14, 36). Es empleada en los momentos más importantes de su vida, cobra mucha relevancia en la cruz: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc. 23, 46). Jesús con su Misterio Pascual ha liberado al hombre de la ley del pecado y de la muerte. Se ha inaugurado un nuevo tipo de vida: la Vida en el Espíritu. De allí que toda la humanidad ha sido adoptada por Dios por medio del sacrificio de Cristo. Por eso, al igual que Cristo, todo hombre puede exclamar *Abba, Padre*. Y no solo eso, también es glorificado junto a Jesús.

²⁴⁵ Cf. David SENDREZ, *L'expérience de Dieu chez Karl Rahner: son statut épistémologique dans le Traité fondamental de la foi, op. cit.*, p. 122. Ambas misiones constituyen en sí un misterio de fe que dan cuenta del misterio de la autodonación divina (*reductio in misterium*).

²⁴⁶ Ver Karl RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento» en *Escritos de Teología I*, Madrid, Cristiandad, 1963, p. 165: «Con todo, al decir que para el lenguaje del Nuevo Testamento *Ho Theos* significa al Padre, no queremos afirmar, naturalmente, que le signifique siempre en cuanto es Padre por la generación eterna del Hijo unigénito. Solamente afirmamos que cuando el Nuevo Testamento piensa en Dios, tiene ante los ojos la persona concreta, individual, inconfundible, que es de hecho el Padre y a la que se llama *Ho Theos*».

Pero el antecedente bíblico según Rahner recuerda otra consideración desde el punto de vista sistemático; de la autocomunicación divina brota el lenguaje *fidei* según Lafont, interpretando a Rahner. El cual tiene en cuenta la estructura existencial del hombre. Por eso, la autocomunicación de Dios, se constituye por la verdad y el amor absoluto que la divinidad establece con el hombre.

La *veritas* se ofrece al hombre por la Encarnación histórica del Hijo y la actuación *pneumática*. Esta forma de relacionarse es ante todo misteriosa. Por un lado revela el ser divino, pero no en su totalidad.

La Trinidad inmanente²⁴⁷ se ha mostrado como el origen y el término de la historia de la salvación. Del Padre, principio sin principio, viene la iniciativa de la misión de Hijo y del Espíritu. El Dios que envía al mundo a su Hijo y al Espíritu Santo es el Dios a quien se puede llamar Padre. ¿Las tres divinas personas in-existen entre sí o están relacionadas de manera distinta entre sí? Es la interrogante que formula Ghislain Lafont.

I.5. La pertinencia teológica de la lectura de Ghislain Lafont

Habiendo finalizado la exposición sobre la lectura que realiza Ghislain Lafont sobre el axioma de Karl Rahner surge la pregunta sobre la pertinencia de su lectura.

Se expondrán algunos aspectos que permiten discernir sobre la adecuada/inadecuada comprensión del monje francés del axioma rahneriano.

a) ¿Existen premisas de comprensión?

Existe un concepto utilizado por ambos autores, el cual está a la base de todo desarrollo conceptual posterior. Este es el de auto/comunicación. Ghislain Lafont lo circunscribe al ámbito trinitario y a las obras de Karl Rahner antes mencionadas. Sin embargo, existe una obra de Karl Rahner que amplía y precisa este término. Esta es el “ El curso fundamental sobre la fe ”. Allí este señala : “ Autocomunicación de Dios significa, por tanto, que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y precisamente así, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos. Esta autocomunicación significa precisamente aquella objetividad del don y de la comunicación que es el punto cumbre de la subjetividad tanto del que comunica como del que

²⁴⁷ Cf. Luis LADARIA, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, op.cit., p. 429.

recibe ”. Indudablemente Karl Rahner tiene presente una antropología teológica que complementa el concepto. Por ello, en un enfoque diacrónico, la lectura de Lafont tiene presente el axioma por sobre la evolución teológica del teólogo alemán. El análisis del monje francés se remite al axioma en sí por sobre el sustento filosófico-teológico que se encuentra detrás del pensamiento rahneriano. Es indudable que las formas mentis son distintas y su manera de comprender un texto también.

b) ¿Identidad o reciprocidad del axioma ?

Lo anterior, permite situar la atención en la estructura del mismo axioma por sobre el contexto sincrónico o evolutivo del mismo. Entendiendo por lo último : la recepción y precisión de la máxima de Karl Rahner. Sin embargo ¿Dónde está la dificultad o la pertinencia de la lectura ? Esta se encuentra en el verbo : “ es ” y en el adverbio “ viceversa ”. Una lectura que parte del verbo copulativo “ es ” plantea el tema de la identidad por sobre otra relacionalidad de los términos de economía e imanencia. Ghislain Lafont comentará el axioma señalando “ Esta identidad es necesaria si la comunicación divina es comunicación de sí: para que ella sea realmente “de sí”, ello implica que Dios se comunique tal cual sea realmente “de sí”, por ello es preciso que Dios se comunica tal cual es en su vida íntima”. Otra lectura puede partir del adverbio “viceversa” con ello se dará relevancia a una cierta reciprocidad de los términos. Por lo tanto, a una autoimplicación de la realidad económica y la realidad inmanente. Esta interpretación se perfila claramente en investigadores que estudian el Rahner tardío. Un ejemplo de ello es el libro de Yves Tourenne, quien sostiene esta aproximación .

Sin embargo, el axioma utiliza ambos elementos: identidad e imanencia. Por ello, se debe tener en cuenta qué significa comprender el axioma desde una identidad o desde una reciprocidad.

c) La identidad y el problema del misterio de Dios.

El axioma rahneriano señala que la Trinidad de la economía que se manifiesta históricamente es la Trinidad inmanente completamente trascendente. Dicho enunciado conlleva una pregunta segunda: ¿Qué es lo comunicado? ¿Dios mismo? ¿su acción soteriológica? ¿la gracia?

La interrogante es ¿Dios se comunica enteramente o se reserva algo de su intimidad? La identidad como lectura del axioma conlleva el problema de cómo pensar la trascendencia divina. Junto a lo anterior se debe pensar las implicancias antropológicas. Es decir, si la autocomunicación divina hace posible al hombre descubrir a su de Creador, qué papel juega la libertad y la gracia en el orden del Creador y la creatura.

d) La reciprocidad y perspectiva antropológica

La reciprocidad alude a la correspondencia de una cosa a otra. Es decir, una direccionalidad. Una remite a la otra. Por lo cual manifiesta una distinción categorial. Una cosa es la Trinidad

inmanente y otra es la Trinidad económica. Es decir, Dios debe ser abordado como un misterio incomprensible, y mantiene siempre ese carácter.

La reciprocidad también permitiría pensar la libertad absoluta de esta auto-comunicación, y por lo tanto su carácter irreducible, lo cual en ningún caso es contrario al misterio de Dios. La elucubración teológica tendría en cuenta esta posibilidad, pues la persona humana ¿Podrá entenderla? La cuestión es pensar si el Grundaxiom Rahneriano es más una cuestión de identidad o de reciprocidad fundamental que de identificación de las dos partes del axioma. Pero esta distinción es posterior al momento histórico del axioma y a su interpretación.

Ciertamente, la dimensión ascendente permanece abierta al misterio del ser divino trascendente donde coinciden la libertad y la necesidad, mientras que la dimensión descendente de la economía es libre.

Estos aspectos, podrían ayudar en la comprensión de la intencionalidad de Ghislain Lafont, aunque estos siguen profundizándose en investigaciones actuales.

CONCLUSIÓN

El *modo de significación* del axioma rahneriano enfrenta un doble problema. El primero radica en la comprensión del mismo, lo cual se ha analizado en los párrafos anteriores. El segundo apunta a la intencionalidad teológica que fundamenta ese pensar. Es así como una semántica teológica implica un «querer». Por lo cual, la significación es signo de una apuesta no resuelta.

En consecuencia el axioma transparenta una situación de hecho. Esta es el papel de la teología trinitaria en la vida cristiana y en la especulación teológica. Sin embargo, la actuación teológica está supeditada a ciertas precomprensiones que la dirigen y la praxis cristiana refleja de alguna forma esa fragmentación metodológica entre pensamiento y vida. Se debe tener en cuenta que la teología de Rahner no se fundamenta de manera explícita en la Escritura, tal vez para no ponerla al servicio del dogma de forma arbitraria o bien para evitar una acumulación de textos bíblicos, sin pensar en el quehacer teológico propio que se desprende del ejercicio legítimo de la exégesis bíblica.

A continuación se expondrán algunas claves hermenéuticas que se desprenden de lo analizado por Ghislain Lafont:

a) La relación recíproca entre unidad y pluralidad de personas

La relación entre lo uno y lo múltiple constituye una dinámica en el pensamiento occidental. De forma que es casi imposible abstraerse de la preponderancia de la unidad.

Sin duda, el esquema propuesto por Rahner podría implicar de alguna forma la estructura ontológica de los trascendentales, de forma que pensar la unidad como *indivisión del ente en muchos entes del mismo género* podría considerarse como una reacción a favor del *indivisum*. Por ende, en teología, una preponderancia de la actuación trinitaria-económica por sobre la *Ousia* divina. Aunque debe considerarse que el problema planteado por Rahner se encuentra en el orden del conocimiento trinitario. Por ello, la dificultad gira en torno al sujeto que conoce, de allí que la propuesta kantiana cobre relevancia en el axioma rahneriano.

Por lo tanto, la Trinidad debe adecuarse a las condiciones del sujeto. Sin embargo, ello no significa un subjetivismo extremo, sino más bien una estructura esencial propia del ser humano para relacionarse con Dios. Por ende, de captar la realidad. Esta estructura esencial se mueve entre la historia y la trascendencia. Esta comprensión hace que tanto la creación como la Encarnación del Verbo aparezcan como pura posibilidad de Dios, plenitud de gracia que se desborda como autocomunicación en el Hijo y desde Él surge una comprensión de la creación y del mundo. Pareciera existir una relación lógica con el pensamiento de Hegel, que sin duda existe, pero metodológicamente se manifiesta contrario a él.

b) La inconveniencia de pensar en un tratado de *Deo Uno* y de *Deo Trino*

Así pues, si el tratado sobre la Santísima Trinidad debe recobrar el puesto que tiene en la experiencia de fe y en su tratamiento teológico, de inmediato surge la pregunta: ¿Por qué se llegó a esta situación coyuntural? La pregunta que intenta responder Ghislain Lafont es: ¿Qué hay detrás de esta afirmación sobre la Trinidad? ¿Cuál es el contenido que la sostiene?

Karl Rahner sostiene un nuevo punto de partida en el estudio trinitario. Pero además presenta una radiografía del pensar metodológico; por lo tanto de un quiebre en la intelección teológica. La clásica estructuración en tratados que abordan ya sea el misterio de Dios, la situación del hombre después del pecado, la misión de la Iglesia o la relación de esta con el mundo, debe reorientarse a un nuevo eje de acción gnosiológico-existencial. Es decir, la argumentación rahneriana apunta según el monje francés a transparentar ciertas aporías respecto a la evolución del dogma trinitario, o más bien, del quehacer teológico que hacen posible un pensar dicotómico y no unitario. En consecuencia, ¿es posible pensar un quehacer existencial del dogma trinitario?

c) ¿Quiebre en la tradición teológica?

Pero más allá de un hecho fáctico se cuestiona la conceptualización del dogma católico y de la tradición dentro del ámbito de la transmisión de la fe. Es así como Karl Rahner fundamenta su pensar en tres hechos que tensionan un sano pluralismo teológico.

Estos se puede resumir en tres aproximaciones del teólogo alemán a la historia del dogma. El primero es el papel de los Padres Capadocios en la expresión gnosiológica de la distinción trinitaria. Lo que para muchos es considerado un aporte revela un prejuicio. Es decir, la introducción de un aparataje conceptual que implica una disociación aparente entre economía e inmanencia. El segundo se refiere al contenido psicológico aportado por Agustín. El camino seguido por la teología en Occidente habría buscado revertir el proceso anterior agregando un contenido antropológico al discurso trinitario. Finalmente, la síntesis propuesta por Tomás de Aquino sobre el dogma trinitario basado en el concepto de persona habría marcado el triunfo de lo argumentativo sobre la actuación divina en sí.

Tales premisas implican una causalidad. O más bien dicho son el origen de un pensar aparentemente disarmónico en Karl Rahner, de acuerdo a la interpretación de Ghislain Lafont. Pese a ello, el aporte de las intuiciones rahnerianas son la base de la argumentación actual sobre la Trinidad y son consideradas un fundamento del pensar teológico. Idea sostenida y defendida también por el monje francés.

**APORÍAS DEL AXIOMA RAHNERIANO DESDE
EL PENSAMIENTO DE GHISLAIN LAFONT.
TRES ESCOLLOS EN EL AXIOMA RAHNERIANO:
GREGORIO DE NISA, AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO**

INTRODUCCIÓN

Después de presentar su lectura rahneriana Ghislain Lafont se aboca a ciertas ideas formuladas en ella. La primera apunta al concepto de persona, el cual no es comprendido desde una lógica metafísica sino más bien existencial. Ni tampoco desde el aporte de los Capadocios sino más bien desde una necesidad coyuntural. Detrás de estas afirmaciones se encuentra un pensar antropológico-trascendental. Este tiene presente el desarrollo de los estudios de la psique humana.

Por ello, qué sucede con términos como *conciencia* o *libertad* tan propias de la racionalidad moderna. De forma que Rahner se atreve a hablar de tres modos subsistentes distintos para referirse a la distinción divina. El dilema está en la lingüística de la peculiaridad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Por ello, Ghislain Lafont se pregunta:

« ¿Habrá que decir que cuando se habla de tres modos distintos de subsistencia, se vuelve a la perspectiva latina, que parte de la esencia? No, ya que estos modos entre ellos tienen un cierto orden; el primer modo constituye a Dios como Padre sin principio, de manera que a partir de él y sin ninguna otra realidad antecedente, se constituye esta «mediación interior» de donde provienen los otros dos modos: ya sea del Hijo y del Espíritu Santo ». ²⁴⁸

El párrafo anterior revela una preocupación conceptual por la semántica teológica, pero también por el *quomodo* en que se utilizan ciertos vocablos o términos. Pues la articulación no deja de ser relevante en el momento de explicar la vida intratrinitaria.

La segunda se refiere a la llamada explicación trinitaria planteada por Agustín, la cual se basa en la estructura triádica del hombre. Es preferible considerar esta idea como un *teologúmeno* más que una certeza teológica, pues según Rahner el estatuto psicológico es cuestionable. Además, su carácter abstracto desconoce lo económico. El teólogo alemán basa sus especulaciones en la siguiente pregunta: ¿la teología occidental habrá tomado de los Padres Capadocios los conceptos sobre la Trinidad; pero no su significación soteriológica? En definitiva, la premisa defendida por Rahner es la siguiente afirmación: *la Trinidad es un misterio salvífico. De lo contrario no se nos hubiera revelado.*²⁴⁹ La preocupación rahneriana se aboca más que a una crítica, a una advertencia. La concepción numérica no debe pensarse como un simple triteísmo, sino como una profundización en la historia de la salvación.²⁵⁰ La conexión entre la unidad divina y la diversidad de Personas no existe metodológicamente. Por el contrario, es la revelación la que posibilita esta distinción. Por ello, la teología trinitaria ha perdido consistencia y densidad, y se ha transformado en mero discurso. Es decir, nos encontramos ante un quiebre entre dos tradiciones: La especulación de la diversidad en Dios de la tradición oriental y la sistematicidad de la teología occidental. ¿Esta afirmación será posible?

²⁴⁸ PCDJ, p. 188: « Faudra-t-il dire alors que, parlant de trois modes distincts de subsistence, on en revient à la perspective latine, qui part de l'essence ? Non, car ces modes ont entre eux un certain ordre; le premier mode constitue d'emblée Dieu comme Père sans principe, en sorte que c'est à partir de lui et sans aucune réalité antécédente, que se constitue cette « médiation intérieure » d'où proviennent les deux autres modes : celui du Fils et celui de l'Esprit ».

²⁴⁹ Cf. Karl RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación*, op. cit., p. 370.

²⁵⁰ Cf. Karl RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación*, op. cit., pp. 388-389.

He aquí uno de los puntos de discordancia entre Karl Rahner y Ghislain Lafont. ¿Existe realmente un aporte de la teología oriental a la formulación trinitaria? Lafont señalará que la teología trinitaria según Rahner sólo aportaría una construcción de sentido.

« La teología trinitaria de Occidente sería, en sí misma, independientemente de la economía de la salvación, una síntesis doctrinal parcial, pero coherente, ya que sería una agrupación de *comentarios* y de *cuestiones* unificadas mediante una *construcción de sentido*. En esta perspectiva, por supuesto, la teología trinitaria, dejaría de ser propiamente teología. De esto resultaría una consecuencia que el padre Rahner no ha desarrollado, pero que se encuentra en el sentido de su hipótesis: si la teología trinitaria es un conjunto particular dentro de una síntesis total, es necesario encontrar un principio de unidad y de inteligibilidad para esta última: en efecto, la reciprocidad de la "Teología" y de la "Economía" ya no puede proporcionar este principio, ya que ella está relativamente diluida ». ²⁵¹

En definitiva no existiría un principio de continuidad en la tradición teológica. Menos aún de inteligibilidad. Es así como, Ghislain Lafont utiliza la expresión: *construcción de sentido*. Ella aúna la continuidad del pensar teológico. Es necesario salvaguardar la relación; economía-teología mediante una mediación estructural-histórica. Para ello, el monje francés recurrirá a la ayuda de uno de los Padres Capadocios: Gregorio de Nisa para sostener lo contrario. La lectura que realiza el monje francés de este autor responde al estado de la cuestión de un contexto histórico-intelectual preciso, es decir al desarrollo de los estudios comprendidos entre los años treinta y cuarenta. Esto proporcionará ciertas luces sobre la relación Teología-Economía.

II.1. El concepto de *persona* antes de Nicea según Ghislain Lafont: Gregorio de Nisa

Junto al jesuita alemán Karl Rahner,²⁵² Ghislain Lafont sostiene que todo lo que se sabe de la Trinidad se debe a la autocomunicación de Dios. Sin embargo, se establece entre ellos una

²⁵¹Cf. PCDJ, p. 36: «La théologie trinitaire d'Occident serait ainsi, en elle-même et indépendamment de l'économie du salut, une synthèse doctrinale partielle, mais cohérente; elle constituerait déjà un certain regroupement de *commentaires* et de *questions* unifiées dans une *construction de sens*. Dans cette perspective, évidemment, la théologie trinitaire cesserait d'être la théologie tout court. Il en résulterait une conséquence que le Père Rahner n'a pas développée, mais qui va dans le sens de son hypothèse: si la théologie trinitaire est un ensemble particulier à l'intérieur d'une synthèse totale, il faut trouver pour cette dernière un principe d'unité et d'intelligibilité: en effet, la réciprocité de la «Théologie» et de l'« Economie » ne peut plus fournir ce principe, puisqu'elle est relativement perdue de vue».

²⁵² Cf. Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1, op.cit.*, pp. 361-362.

controversia que se manifiesta en la siguiente pregunta: ¿La tradición teológica occidental habrá tomado de los Padres Capadocios el lenguaje trinitario, pero no su significación soteriológica? La preocupación rahneriana sostiene que la teología trinitaria se ha transformado en un mero discurso fragmentado. Existen dos tradiciones.

Por una parte, la profundización hipostática de los Padres Capadocios y por otra la sistematicidad de la teología occidental. El teólogo francés descubre en Gregorio de Nisa que el acontecimiento pascual no constituye un hecho abstracto, como bien señala este en su *Contra Eunomio*, sino una posibilidad profunda y coherente de acceder al designio trinitario y de vencer la fragmentación entre ambas tradiciones.

Describir el estado de la investigación de este Padre de la Iglesia²⁵³ en el mundo científico de principios del siglo XX constituye el primer paso que el monje francés realiza para sostener la continuidad del dogma trinitario. Existen tres textos que sintetizan el *status quaestionis* de esas décadas,²⁵⁴ los cuales son ocupados por Ghislain Lafont en su articulación conceptual. Estos son:

- 1) *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nisa* de Hans Urs von Balthasar.
- 2) La ponencia de Jean Daniélou: *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nisa*.
- 3) El artículo de Jean Daniélou: *L'être et le temps chez Grégoire de Nisa*.

Cabe recordar que *La vida de Moisés* del Niseno fue el primer título traducido por Jean Daniélou para la colección *Sources chrétiennes* (1942). Éste publicó más adelante *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nisa* (1944). Es así como Gregorio de Nisa cobra fuerza e interés en los círculos teológicos, motivados sin duda por el movimiento patrístico. Diez años más tarde surge un complemento a este texto: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nisa* del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar en plena controversia sobre el tema de la posibilidad de la existencia de una filosofía cristiana.²⁵⁵

²⁵³ Cf. Margarete ALTENBURGER und Friedhelm MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden, Übersetzungen, 1988. Cf. Giulio MASPERO, *Essere e Relazione l'ontologia trinitaria di Gregorio de Nissa*, Roma, Città Nuova, 2013.

²⁵⁴ Giacomo CANOBBIO, Piero CODA (Edts.), *La teología del XX secolo un bilancio. I. Prospettive storiche*, Roma, Città Nuova, 2013, p. 359. Cf. Lucas Francisco MATEO-SECO y Giulio MASPERO (Edts), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.

²⁵⁵ Cf. Maximo BORGHESI, «L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia post-moderna» en *Il Nuovo Areopago* 1 (1996), pp.19-31. Cf. Henri de LUBAC, «Sur la philosophie chrétienne» en *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936), p. 330. Cf. Etienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981. Cf. Etienne GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Paris, Vrin, 1935. Cf. Etienne GILSON, *Le Philosophe et la théologie*, Paris, Vrin, 1965. Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brower, 1933. Émile Bréhier, el eminente historiador de la filosofía de la Sorbona, pronunció una conferencia en 1928 en el Instituto de Estudios Superiores de Bélgica, en Bruselas, bajo el título de «¿Existe una filosofía cristiana?» En ellas entendía a esta en dos sentidos: La filosofía cristiana

Allí desarrolla tres temas que son fundamentales: la relación entre deseo y devenir, el concepto de imagen y la fusión del devenir y la filosofía del amor. En definitiva, el tema de la Encarnación y de la elevación del hombre a Dios guían la reflexión de Balthasar en su estudio de Gregorio de Nisa.

Habiendo finalizado el V Congreso Internacional de Estudios Patrísticos en Oxford, se vio la necesidad de realizar un coloquio especializado en Gregorio de Nisa. Las discusiones sobre el tema, los avances en la edición crítica²⁵⁶ y los múltiples seminarios se concretizaron en una reunión especializada en el monasterio benedictino de Chevetogne organizada por el *Centre de recherche de l'hellénisme tardif*. Este se realizó entre el 22 y 26 de septiembre de 1969. La primera ponencia estuvo a cargo de Jean Daniélou y se tituló: *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nisa*. Tres son las cuestiones abordadas allí:

- a) La formación filosófica de Gregorio de Nisa.
- b) La exégesis y la teología en Gregorio de Nisa.
- c) La espiritualidad del Capadocio.

La primera cuestión se aboca a la relación del niseno y el neoplatonismo. Este afirma que Gregorio utiliza el neoplatónismo, no siendo un miembro de esta corriente filosófica²⁵⁷. Daniélou menciona los estudios de Harold Fredrick Cherniss y su *The platonism of Gregory of Nyssa* (1930), Michelle Pellegrino con su *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo* (1938) y A. Hilary Armstrong y su *Platonic elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of man* (1948) entre otros.

Distinto es el caso del estoicismo, donde utiliza categorías como *Akolouthia* en el sentido de *Oikonomia* de los Padres del siglo II. En general, Daniélou, al referirse a la filosofía de Gregorio, no

es una filosofía a la que el contenido de la fe sirve como norma moral o de conducta, o también como una filosofía en la que el contenido fiducial tiene como objeto la solución de sus problemas. El 21 de marzo de 1931 en la Société Française de Philosophie se realiza un Congreso en París. Terminado el congreso, Gilson publicará *L'esprit de la philosophie médiévale*. Nuevamente surge la polémica. Sus oponentes serán Henri de Lubac, con el ensayo *Sur la philosophie chrétienne* (1936) y Leon Chestov con su ensayo *De la philosophie médiévale* (1938). Ambos reprochaban a Gilson la siguiente afirmación: «el contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la Revelación ha aportado a la razón». Según sus críticos, este con su deseo de mostrar la fecundidad especulativa de la teología, daba pie a una racionalización de los dogmas; es decir, el paso de las verdades de fe a las verdades de razón. Según de Lubac si a la filosofía no le precede un estatuto epistemológico sobre sus límites "nada podrá oponerse a su presunción de ser capaz de racionalizar todo a partir de los materiales que recibe de la creencia; y entonces nos podremos preguntar si el cristianismo no se destruye a sí mismo en la medida en que provee a la filosofía de alimento».

²⁵⁶ Cf. GREGORII NYSSENI OPERA. Vol. I: *Contra Eunomium Liber I et II*. Vol. II: *Contra Eunomium Liber III; Refutatio Confessioni Eunomii*, Edited by Werner Jaeger; 2d ed. Leiden, E. J. Brill, 1960. Este el texto ocupado por Ghislain Lafont en su aproximación a Gregorio de Nysse.

²⁵⁷ Jean DANIELOU, «Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse» en *Actes du Colloque de Chevetogne: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden E. J. Brill, Belgium, 1971, p. 6: «Plotin pour sa mystique, Porphyre pour la logique et l'ontologie, Jamblique pour la cosmologie. Il est d'ailleurs très indépendant dans cette utilisation. Il n'est pas un néo-platonisme. Mais il connaît bien les courants du néo-platonisme».

afirma una dependencia, sino más bien una utilización de los materiales intelectuales existentes al dar a conocer sus ideas. Para ello se basa en los estudios de Karl Gronau: *De Basilio, Gregorio Nazianseno Nisanoque platonis imitatoribus* (1908) y Endre von Ivanka.

La exégesis y la teología en el Niseno se tornan complejas en cuanto al uso de fuentes. Dos son claves: Filón de Alejandría y Orígenes.

Jean Daniélou deja en claro que es un tema que se encuentra en plena investigación. Sin embargo, la antropología ha sido ampliamente investigada por John Callaham en su artículo *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology* (1958) y David H. Balás en *Metousia Theou. Man's participation in God's Perfectione according to Saint Gregory of Nyssa* (1966) y R. Leys en *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nisa. Esquisse d'une doctrine* (1951). La doctrina de *epéctasis* es abordada por investigadores como Gerhart D. Ladner y Aline Prost, pensándola como progreso perpetuo del espíritu en relación del infinito divino.

La teología trinitaria muestra a Gregorio como un exponente riguroso de Nicea²⁵⁸ según nuestro autor. Aunque las relaciones con Marcelo de Ancyra son motivo de los trabajos de Weber, Tetz, Pollard y Manlio Simonetti y su conocido *Studi sull'Arianesimo* (1965). La cristología se muestra en plena ebullición por las investigaciones de Christian Bouchet y Richard A. Norris y estos se abocan a comparar a Gregorio con Apolinar y Teodoro de Mopsuestia. Finalmente, Daniélou cierra este panorama con la espiritualidad del Niseno y sus relaciones con el mesalianismo y el *corpus macariense*. El dilema radica en la autenticidad de la *Gran Carta* y del *Instituto Christiano*.

En definitiva, Daniélou resume todo el bajage que vive una *nueva teología* que observa en los Padres de la Iglesia las grandes coyunturas de la teología de todos los tiempos. La filosofía de mitad del siglo IV vio el renacer del platonismo con Plotino²⁵⁹ a la cabeza. Pero no solo él, figuras como Porfirio o Ammonio constituían un punto de referencia para todo pensador. Por otra parte, tanto el estoicismo como el pensamiento de Filón de Alejandría se encontraban en pleno vigor.

El cristianismo poseía ya una tradición de diálogo con el mundo intelectual. Personajes como Ireneo u Orígenes no eran desconocidos.

Jean Daniélou presenta mediante el estudio de ciertos vocablos filosóficos, las influencias que Gregorio acogió en su pensamiento. Por ello, nos encontramos ante un instrumento de trabajo. Las nociones de *theoria*, *apocatástasis* o *akolouthia* dan cuenta del complejo mundo metafísico del Niseno.

²⁵⁸ Ídem, p.13.

²⁵⁹ Enrique BORREGO, *De Plotino a Gregorio de Nisa: ensayo filosófico-teológico sobre una experiencia mística*, excerpta de tesis doctoral, Granada, Ediciones Facultad de Granada, 1991.

En definitiva, este texto²⁶⁰ constituye una prolongación del libro: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nisa* (1944), teniendo presente los estudios actuales.

Ghislain Lafont citará en *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* algunos de los autores más relevantes mencionados por Daniélou: Joseph Lebon, *Le sort du consubstantiel nicéen* (1952); Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée*, Paris, 1942; Alois Grillmeier, *Christ in the Christian Tradition*, Londres, 1965 y R. Leys: *La imagen de Dios en Gregorio de Nisa*, Bruselas, 1951. De lo cual se desprende que tiene conocimiento de la importancia de Gregorio de Nisa para el mundo intelectual y de las investigaciones que se están llevando a cabo.

II.1.1. Argumentos de Ghislain Lafont en relación de la lectura rahneriana de Gregorio de Nisa: El *Contra Eunomio*.

Teniendo presente, el punto anterior, se puede entender uno de los puntos de discordancia entre el P. Rahner y Ghislain Lafont: La idea sobre el concepto de distinción trinitaria que aportó la teología oriental a la formulación trinitaria.

El teólogo alemán especula si acaso la tradición occidental habrá tomado de los Padres Capadocios los conceptos sobre la trinidad; pero no su significación soteriológica. Pregunta que ya se ha mencionado, pero que es necesario traer de nuevo a la palestra. Por ello, dirá: « (...) sería falso afirmar que esa división y ordenación es la repetición de la misma historia de la revelación». ²⁶¹ En definitiva, la división tiene un carácter más didáctico que teológico. *La Trinidad es un misterio salvífico. De lo contrario no se nos hubiera revelado.*²⁶² La preocupación rahneriana se aboca más que a una crítica, a una advertencia.

La concepción numérica no debe pensarse como un simple triteísmo, sino como una profundización en la historia de la salvación.²⁶³ La conexión entre la unidad divina y la diversidad de Personas no existe metodológicamente. Por el contrario, es la revelación la que posibilita esta

²⁶⁰ Jean DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden E. J. Brill, 1970.

²⁶¹ Cf. Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1, op.cit.*, p. 369.

²⁶² Cf. Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1, op.cit.*, p. 370.

²⁶³ Cf. Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1, op.cit.*, pp. 388-389.

distinción. Por ello, la teología trinitaria ha perdido consistencia y densidad; y se ha transformado en mero discurso. Es decir, existe un quiebre entre dos tradiciones: la especulación de la diversidad en Dios de la tradición oriental y la sistematicidad de la teología occidental. ¿Esta afirmación será posible? Ghislain Lafont señalará que la teología trinitaria según Rahner sólo aportaría una construcción de sentido.²⁶⁴ En definitiva no existiría un principio de inteligibilidad en la tradición teológica.

Las premisas por considerar: La estructura del ser y su lenguaje dentro del ámbito especulativo, la coherencia interna del discurso trinitario versus discurso escriturístico y la tematización trinitaria de la teología latina.

La elección de este personaje y su pensamiento por parte de Ghislain Lafont se debe a su claridad y concisión en relación con los otros capadocios en materia trinitaria, sobre todo en los siguientes asuntos que clarifican la distinción trinitaria:

- a) El título de no engendrado del Hijo, utilizado por Eunomio reactivaría la lucha arriana, pues el Hijo no es de la misma substancia del Padre.
- b) Se encuentra en juego la distinción de *Hypostasis* según Gregorio de Nisa.
- c) La herejía se situaría en el campo de la distinción y de la unidad, según Lafont. En definitiva no existiría una correlación entre teología y economía.

Ghislain Lafont desarrolla tres argumentos para rebatir estas premisas:

1) El primer argumento se encuentra en la necesaria correlación de las Hipóstasis Divinas. Gregorio de Nisa recurre a la teología de los nombres divinos. La nominación de Padre, Hijo y Espíritu Santo contenida en la fórmula bautismal de Mt 28, 19 constituiría un indicio de la actuación conjunta de las personas divinas según Gregorio. Esto lleva al capadocio a sostener que la inmutabilidad divina necesariamente requiere de una correlación eterna de las hipóstasis divinas. Para ello cita a Orígenes y su tratado de *Principiis I, 20, 10*. Por su parte, Lafont cita a pie de página a Danielou y su libro sobre *Orígenes* y a Crouzel y su *teología de la imagen de Dios en Orígenes*, para apoyar sus planteamientos a favor del Niseno.

2) El segundo argumento presentado por el Niseno se refiere a la igualdad y eternidad del Hijo fundada en la correlación de la inmutabilidad atestiguada por el Señor en el Evangelio.²⁶⁵ La

²⁶⁴ Cf. PCDJ, p. 36.

²⁶⁵ Cf. PCDJ, p. 42ss.

inadecuación del término no engendrado y engendrado por parte de Eunomio requería de una profundización en el término generación. Es así como el Padre engendra eternamente y el Hijo es engendrado desde la eternidad. Gregorio recurre a la filosofía y al término neoplatónico de emanación, lo cual es de interés en el contexto de la evolución de dogma preniceno.

3) El tercer argumento lo constituye una explicación de los vocablos Padre e Hijo, los cuales no implican un primado de uno sobre el otro sino una realidad teológica, donde el contexto del bautismo lo demuestra. Por otra parte, existe un contexto pedagógico en la utilización de estos nombres. El Niseno recurre a los textos de 1 Cor 1, 24 y Jn 14, 9-11, para sostener estos argumentos. En definitiva, se mueve en una explicación teológico-económica de la distinción y de la unidad en Dios, mediante el concepto de atribuciones.

Ghislain Lafont al presentar el pensamiento de Gregorio de Nisa, siempre destacará el contexto bíblico de las afirmaciones del capadocio. Por ello, cuando se refiere a lo especulativo tampoco deja de lado este aspecto. Ejemplo de esto son las siguientes consideraciones:

II. 1.1.1. La no divisibilidad de la esencia divina

Eunomio distingue esencias divinas distintas tanto para el Hijo como para el Espíritu Santo. Gregorio recurre a la simplicidad divina²⁶⁶ como argumento contra cualquier tipo de subordinación. Según afirma Lafont, comentando al Niseno, existe una cierta ambigüedad en el lenguaje material e inteligible utilizado por el capadocio. Lo anterior nos lleva a la relación teología-economía. Otro argumento dirimido por Gregorio es la perfección de la unidad divina, la cual no es puesta en duda por la diversidad. La concepción del intervalo filosófico para explicar la distinción se da a nivel temporal y no en la vida divina misma. La Unidad de la esencia constituye la gran frontera entre Dios y los entes creados. Para ello utiliza como recurso metodológico contra Eunomio, la exclusión metódica *des facteurs* del ser, en palabras de Ghislain Lafont.

II.1.1.2. La esencia creada y la esencia increada

La segunda cuestión presentada por el Niseno radica en la cristología. La igualdad y la eternidad del Hijo están fundadas en la correlación de la inmutabilidad atestiguada por el Señor en el

266

Evangelio.²⁶⁷La inadecuación del término no engendrado y engendrado por parte de Eunomio se debe a una inexistente profundización en el término generación. Es así como el Padre engendra eternamente y el Hijo es engendrado desde la eternidad. Gregorio recurre a la filosofía neoplatónica de la emanación, pensada adecuadamente para dilucidar este asunto.

La esencia creada se refiere al hombre según el Niseno y posee ciertas notas específicas (especie). En definitiva, el tema por tratar es la subsistencia. La distinción entre los seres creados estaría dada por la nominación de los mismos, la cual va unida a su función. Desde estas afirmaciones se entendería la incomprensibilidad de la esencia divina. Por ello, Dios se resiste a las nominaciones. Solo cabe hablar de Dios,²⁶⁸ pero se puede conocer y distinguir las *Hypostasis* o *energeias*.

II.1.1.3. Indeterminación de la esencia y determinación de las hipóstasis

La tercera cuestión es abordada desde la lingüística trinitaria. Los vocablos *Padre* e *Hijo* no implican un primado de uno sobre el otro, sino una realidad teológica, donde la práctica sacramental lo demuestra. La tradición litúrgica constituye un apoyo a toda afirmación teológica. Por otra parte, existe un contexto pedagógico en la utilización de estos nombres. El Niseno recurre a los textos de 1 Cor 1, 24 y Jn 14, 9-11, para sostener estos argumentos. En definitiva, se mueve en una explicación-teológico-económica de la distinción y unidad en Dios mediante el concepto de *atribuciones* que desarrollará ampliamente el Aquinate.

El Niseno sostendrá la imposibilidad de definir la esencia divina. La distinción estaría dada por las propiedades, lo cual está también presente en las creaturas. La esencia divina debe contrastarse con la distinción según las propiedades indicativas de las *Hypostasis*. Ya sea que se hable del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo.

Ghislain Lafont profundiza en estos puntos que le parecen relevantes en su argumentación. La figura del Niseno presenta la justa armonía entre dos lenguajes: teología y economía. Existe continuidad en la dilucidación del dogma trinitario y no un quiebre con la tradición latina. Es especial, con san Agustín y Tomás de Aquino. El teólogo francés no descuidará la interrelación del capadocio con estos dos autores.

²⁶⁷ Cf. PCDJ, p. 42.

²⁶⁸ Cf. PCDJ, p. 52.

II.1.2. ¿La posibilidad de un *Logos* trinitario por parte de Gregorio de Nisa?

El discurso de Ghislain Lafont para ratificar la continuidad de la teología oriental con la occidental se configura mediante el dogma. Este es entendido como discurso tradicional. Diríamos con mayor precisión, el dogma cristológico y por ende trinitario hunde sus raíces en la misma vida eclesial. Por ello, es Cristo el dogma de los dogmas. Es así como el discurso económico manifiesta la realidad encarnatoria del Verbo, la dimensión paterna del *Ho Theos*. También se aventurará especulativamente con la misión pneumática (tema abordado con mayor profundidad por Basilio). Pese a ello, el *sermo* racional juega con dos realidades: Unidad y pluralidad. En el trasfondo debe considerarse que Gregorio de Nisa se encuentra en el meollo histórico-teológico de la distinción trinitaria.

Ghislain Lafont al publicar en 1969 *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, profundiza en la relación entre el Misterio Pascual y la Trinidad. Este punto tan relevante se analizará más adelante. Por ello, Lafont expone las grandes ideas sobre el concepto de distinción personal desde el estudio de los Padres de la Iglesia hasta Santo Tomás. Estas ideas son recogidas por Hans Urs von Balthasar en su obra *Teológica*.²⁶⁹ Allí son reproducidas casi por completo. El teólogo suizo adaptará dicho planteamiento a una *relatio amoris*, donde la fundamentación metafísica clásica se perfecciona en una *dilectio* subsistente. El monje francés enriquecerá su visión trinitaria más adelante incorporando la intuición balthasariana en *Dieu, le temps et l'être*.

El problema del Dios uno y trino no fue solucionado totalmente en Nicea,²⁷⁰ pues la confesión de dicha realidad planteaba la cuestión del número en Dios. La pregunta fundamental es: ¿cómo podía la Iglesia cristiana sostener el monoteísmo cuando afirmaba también la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo?²⁷¹ El siglo IV reavivó el tema de la distinción divina a propósito de la divinidad del Espíritu Santo. ¿Acaso el término *Prosôpon* era suficiente para dar cuenta de esta realidad o se requería del término *Hypostasis* como acto concreto de subsistir en la única sustancia?

Eunomio de Cízico,²⁷² conocido por su lógica implacable sostenía que *Dios es sustancia inengendrada*. Este concepto es contrario a todo principio de generación. Es decir, Dios no puede ser engendrado ni engendrar. En consecuencia el Hijo sería solo una creatura. Nos encontramos ante un segundo arrianismo. Lo anterior, « (...) se ve confirmado por una concepción del lenguaje totalmente

²⁶⁹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica II*, Madrid, Encuentro, 1997, p. 125 ss.

²⁷⁰ Cf. Hubertus DROBNER, *Les pères de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 291ss.

²⁷¹ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Historia de los Dogmas, V. I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, pp. 223 ss.

²⁷² Discípulo de Aecio (amoneísmo). Eudoxio lo ordenó diacono circa 357 y luego obispo de Cízico en 360. Por sus posturas radicales, el emperador Teodosio lo desterró a Mesia y posteriormente a Cesárea de Capadocia. Murió circa 394. Cf. INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana I*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 810.

original, por la que Eunomio opone los nombres que vienen de Dios y dicen la naturaleza de las cosas y los que son fruto de la invención humana y no tienen valor absoluto». ²⁷³ Este sólo acepta llamar al Hijo *retoño*, fruto de la actividad de la paternidad de Dios; pero no es sinónimo de inengendrado. Es solo un término. En consecuencia, establece una distinción entre el lenguaje divino contenido en la Escritura y el lenguaje nocional del hombre.

La base filosófica de estas afirmaciones es el neoplatonismo y su teoría de la emanación. Ello podría explicar la existencia del Hijo como producto del actuar divino y del Espíritu como operación del Hijo. Basilio ²⁷⁴ atacará a Eunomio con sus mismas armas. El término *inengendrado* es creación del lenguaje humano (*Contra Eunomium* II, 17: 305, 71). En consecuencia es mejor hablar de nombres propios y nombres comunes. «Mientras que Eunomio se apoyaba en un camino descendente, que revela a la vez el ser y el nombre del inengendrado, Basilio sigue una marcha ascendente, que se articula sobre el juego de los atributos positivos y negativos de Dios». ²⁷⁵ Nombres como Paternidad y Filiación indican una propiedad que posee una semántica relacional, la cual designa a un sujeto divino como tal. Por ello, Basilio se resiste a utilizar el término *Hypostasis* en esta obra. Pareciera que este «persigue más distinguir entre propiedades divinas y las propiedades humanas que destacar la unidad de la persona» ²⁷⁶. No desea utilizar el mismo léxico que Eunomio. Se resiste a ello, pues no desea asimilarse conceptualmente a él. A diferencia de Gregorio Nacianzeno y Gregorio de Nisa. El debate no finalizó allí, pues Eunomio respondió con una *Apología*, la que fue cuestionada por los doce libros de Gregorio de Nisa, conocida con el mismo nombre del tratado de Basilio: *Contra Eunomium*. ²⁷⁷ También Teodoro de Mopsuestia ²⁷⁸ defendió a Basilio de los ataques del obispo de Cízico. Además, Juan Crisóstomo, con sus *Homilías sobre la incomprendibilidad de Dios contra los Anomeos* y Cirilo de Alejandría con sus *Diálogos sobre la Trinidad* retomará la discusión con Eunomio. Es así como: «Estamos ante un esbozo genuino del dogma eclesial. *Theología* y *oikonomía* difieren claramente y, sin embargo, están correlacionadas (...) en exposición de la realidad histórica de la salvación de Cristo y su apropiación mediante los

²⁷³ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Historia de los Dogmas, V. I, op.cit.*, p. 225.

²⁷⁴ Cf. Matthieu-Georges DE DURAND, «Un passage du IIIe livre Contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrite» en *Irénikon* 1 (1981), pp. 36-52.

²⁷⁵ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Historia de los Dogmas, V. I, op.cit.*, p. 228. Cf. Bernard Charles BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Stanford, Éditions Stanford, 1971.

²⁷⁶ Alois GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 585.

²⁷⁷ INTERNATIONAL COLLOQUIUM OF GREGORY OF NYSSA, *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Navarra, EUNSA, 1986.

²⁷⁸ Cf. Richard Paul VAGGIONE, «Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's contra Eunomium» in *The journal of Theological studies* XXXI (1980), pp. 403-470.

sacramentos y la fe en el Dios Trino». ²⁷⁹ Este enfoque tiene presente los conceptos de *ousia* e Hypostasis. Para Gregorio el tema de los *idiomata* es relevante, pero más aún le preocupa la soteriología, ²⁸⁰ pues el hombre solamente puede ser salvado en la medida en que Cristo es hombre. Pese a ello, su *Gran Discurso Catequético* recoge muchas ideas del *Contra Eunomio*.

Por ello, la defensa de los atributos divinos no hace otra cosa que exaltar la perfección divina, la cual exige la unicidad de la naturaleza. Sin embargo, la existencia del Hijo y del Espíritu Santo exige una argumentación analógica. Tres son los argumentos utilizados: Dios tiene un Logos, ese Logos es subsistente y ese Logos tiene los mismos atributos que el Padre. En definitiva, «Dios inconmensurable e inmenso, aun escapando a toda numeración, está numerado, es tres Personas: única naturaleza y tres *Hypostasis*». ²⁸¹

Ghislain Lafont al explorar la tesis rahneriana ya mencionada ²⁸² intenta responder: ¿Qué significa el viceversa? De allí que el monje francés cuestione la significación del axioma. Nigro describe esta preocupación como un intento de precisar los conceptos de inmanente y de económico en el estudio trinitario. ²⁸³ Es así como Lafont propone un método de integración orgánica de ambos conceptos, desde los términos *persona* y *misión*, los cuales son fundamentales en la comprensión del axioma rahneriano. Patfoort agregará que lo anterior se articula desde una comprensión bíblico-metafísica del Misterio Pascual. ²⁸⁴ Es así como la economía es asumida como referente obligatorio de todo estudio teológico, la cual posee un canal de expresión racional de dicha salvación: una ontología salvífica-trinitaria. ²⁸⁵ Por ello, la figura de Gregorio de Nisa y su *Contra Eunomio* ocupa un papel preponderante en sus investigaciones. De tal manera, veinte años después de la publicación de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* en *Dieu, le temps et l'être* volverá a estudiar este problema, pero no en diálogo con la patrística posnicena, sino con el mundo del siglo XX.

²⁷⁹ Ídem, pp. 588-589.

²⁸⁰ Cf. Basil STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, pp. 211-232.

²⁸¹ Lucas Francisco MATEO SECO, *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa*, Navarra, EUNSA, 1978, p. 99.

²⁸² Cf. PCDJ, p. 172.

²⁸³ Ver nota 142.

²⁸⁴ Ver nota 144.

²⁸⁵ Cf. Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, op. cit., p. 408: «De este modo, la historia de la salvación manifiesta a Jesucristo como generación eterna, como nacido del Padre. Y como tal se realiza en la historia. El Espíritu Santo se manifiesta en sus acciones y en su actividad: introduce en el conocimiento de Jesús, conduce, guía». Ver nota 145.

II.2. San Agustín: el pensamiento latino sobre la distinción divina

La reflexión agustiniana sobre la Trinidad constituye un foco de atención para los teólogos de la época pre-conciliar.²⁸⁶ Ya sea por la renovación del movimiento patrístico como por la relevancia del mismo.²⁸⁷ La concepción espiritual de Dios como posible explicación de la distinción trinitaria constituyó uno de los grandes aportes de su pensamiento.²⁸⁸ La repercusión de la Trinidad psicológica en el pensamiento posterior gatilla un punto de diálogo entre Ghislain Lafont y Karl Rahner. Sin embargo, no es el único.

El pensamiento trinitario del obispo de Hipona no puede ser reducido a una sola obra,²⁸⁹ sino debe considerar el contexto en qué se escribe, así como la globalidad de su pensamiento. El tratado *De Trinitate* siendo una obra de madurez teológica en cuanto a la especulación trinitaria es un tratado abierto ya que admite complementos al mismo. La trayectoria intelectual de Agustín de Hipona así como de sus obras permiten una lectura más matizada del problema de la distinción divina.

La presentación que realiza Karl Rahner sobre el modo explicativo agustiniano constituye un punto fundamental en la sustentación de su axioma. Se debe pensar que Karl Rahner no aborda la concepción trinitaria de Agustín, sino que toma posición en cuanto a la doctrina psicológica²⁹⁰ de la misma:

«La legitimidad fundamental de un intento como este es algo que no ponemos en duda, aunque queremos que quede también claro que se trata de un teologúmeno y no de una doctrina obligatoria de la Iglesia».²⁹¹

²⁸⁶ Cf. Erich PRZYWARA, *Augustin passions et destins de l'Occident*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987. Cf. Basil STUDER, «Sacramentum et exemplum chez saint Augustin» in *Recherches augustiniennes* 10(1975), pp. 87–141. Cf. Basil STUDER, «La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità nella tradizione occidentale?» in *Studia Ephemerides Augustinianum* 46 (1994), pp. 161–177.

²⁸⁷ Cf. Luigi GIOIA, «La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Agustín, par delà les embarras de l'analogie et de l'analogie» in *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle, op.cit.*, pp. 97-139. Cf. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* Collegeville, The Liturgical Press, 1997. Cf. Wendelin KNOCH, *Dieu à la recherche de l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

²⁸⁸ Cf. Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1949, p. 246 ss. Christoph HORN, *Agustín de Hipona*, Santiago, IES, 2012, p. 105. Cf. Goulven MADEC, *Le Dieu d'Agustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, pp. 85-93.

²⁸⁹ Cf. Olivier DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1966, pp. 432-463.

²⁹⁰ Cf. Michaël SCHMAUS, *Die psychologische trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, Aschendorff, 1927. Cf. Wayne J. HANKEY, «The Place of the Psychological Image of the Trinity in the Arguments of Augustine's De Trinitate, Anselm's Monologion, and Aquinas' Summa Theologica» in *Dionysius* 3 (1979), pp. 99–110.

²⁹¹ Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1*, *op.cit.*, p. 332.

Ahora bien, no es una consideración veraz el pensar rahneriano, sino una flexibilización en cuanto a una apertura cognoscitiva a otras explicaciones de la distinción trinitaria. En el trasfondo se encuentra una autoafirmación de su propio pensar sobre el tratado del *Deo Trino*. En conclusión, la consideración dogmática constituye el punto de inicio. Pues relativiza el valor semántico de un pensar neoplatónico.²⁹²

El teólogo alemán presenta dos escollos cuestionables en la presentación agustiniana:

- a) La aplicación analógica del concepto de Espíritu.
- b) La metodología epistemológica utilizada por Agustín.

La primera consideración cuestiona la aplicación del concepto *Espíritu en Dios*, no en su sentido bíblico ni mucho menos metafísico, sino antropológico. La conexión espiritual entre Dios y la creatura no desconoce el carácter económico de la autodonación divina. Se parte de un concepto preconcebido: la distinción anímica del hombre. El segundo escollo se explica como corolario del primero:

« La teoría psicológica postula más bien a partir de la misma doctrina trinitaria un modelo del conocimiento y de amor humano -que sigue siendo problemático o del que no está claro que sea algo más que un modelo del conocimiento humano precisamente en cuanto finito- para volver aplicar ese modelo a Dios ». ²⁹³

Es así como el carácter del pensar de Agustín constituye una hipótesis. Pues así como se aplica desde la inmanencia un significado conceptual a Dios, es necesario que encuentre su correlato en la economía salvífica.

Ghislain Lafont al abordar la postura de Karl Rahner sobre el contenido bíblico-dogmático de la verdad trinitaria,²⁹⁴ no solo pone su atención en la continuidad del dogma, sino en la significación del mismo. El monje francés estudiará la intencionalidad del Doctor de la Gracia y el contenido

²⁹² Juan PEGUEROLES, *San Agustín un platonismo agustiniano*, Barcelona, PPU, 1985, pp. 168-182. Cf. Sigurd BÖHN, *La temporalité dans l'anthropologie agustinienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp. 15-94.

²⁹³ Karl RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación» en *Mysterium salutis II/1*, *op.cit.*, p. 333.

²⁹⁴ Karl Rahner menciona dos estudios que ofrecen abundante material y bibliografía sobre la doctrina agustiniana relativa a la Trinidad: Ulrich DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965 y Alfred SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.

argumentativo de su pensar. Lo relevante de lo estudiado por Ghislain Lafont es la constatación del componente no-apofático en la construcción de un sentido trinitario-elesial.²⁹⁵

Por ello, la validez no se pone en cuestión, sino el modo de acercamiento a un pensar epocal. El monje cuestionará la forma de leer a san Agustín por parte de Karl Rahner.

II.2.1. Argumentos de Ghislain Lafont en relación a la lectura rahneriana de Agustín: Las Confesiones

El que Agustín de Hipona presente un pensamiento trinitario unido a su propia experiencia espiritual y pastoral es la primera aseveración del monje francés. Por ello, su investigación es una reflexión confesante.²⁹⁶ Ghislain Lafont no elucubra sobre un autor sin recurrir al mismo texto escrito por Agustín. Es así como amplía sus planteamientos desde el *De Trinitate* a dos obras más: La carta a Nebridio y el sermón LX. Los dos son relevantes en el estudio de la relación entre la historia personal y el quehacer metafísico de Agustín. Pues desde un contexto concreto aluden al misterio trinitario. Por ello, Ghislain Lafont afirmará que Agustín « (...) ha encontrado en la fe cristiana y en la reflexión al interior de la fe el camino auténtico que lo lleva a la posesión beatificante de la Sabiduría»²⁹⁷.

El libro de las *Confesiones* revela que el sistema teológico de san Agustín no consiste en un desarrollo dialéctico, el cual sigue una línea recta, ascendente o descendente. Es más bien un círculo, cuyo centro es Dios mismo, del cual se derivan por creación todas las realidades y al cual convergen las mismas.

²⁹⁵ Cf. PCDJ, p. 64ss.

²⁹⁶ Oscar VELÁSQUEZ, «¿Qué confiesan las *Confesiones*?» en *Seminarios de filosofía* 17-18 (2004-2005), pp. 192-200: «Las Confesiones son la obra más plotiniana de Agustín, pero reflejan los dramáticos cambios que en el transcurso de un siglo se habían suscitado en él y en el mundo a su alrededor. El gran pensador pagano dejaba una herencia ambivalente: la interioridad, espacio inteligible del hombre en que la divinidad podía ser hallada, continuaba conservando su lugar esencial; la desvalorización de la efigie y la forma exterior, en cambio, junto a ciertos sentimientos encontrados acerca de la individualidad, habría hecho imposible realizar un retrato como el que Agustín realiza de sí mismo en *Confesiones*. Podría resultar chocante hablar demasiado de sí mismo, por mucho que ya para Agustín los acontecimientos personales podían reflejar, con sorprendente lucidez, todo ese mundo espiritual en que se suponía habitaba la divinidad». Cf. Jean-Luc MARION, *Au lieu du soi l'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 31 : «Nous admettrons d'abord et d'emblée le principe que pour saint Augustin la confessio se dédouble en confession des pêches et confession de louange». Cf. Alain de LIBERA, *Archéologie du sujet,* Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2014, pp. 209-287. Este autor desarrolla el tema del no-atributismo en Agustín, y por ende su reacción contra de esta tendencia de pensamiento. La Trinidad constituye una substancia que puede ser a la vez simple y múltiple. ¿Cómo explicarlo? El Doctor de la Gracia mediante un modelo perijorético del espíritu responde a la interrogante divina y desecha un posible modalismo.

²⁹⁷ PCDJ, p. 73: « (...) trouvée dans la foi chrétienne et la réflexion à l'intérieur de la foi le chemin authentique qui conduit à la possession béatifiante de la Sagesse».

San Agustín ni siquiera en su pasajera crisis de escepticismo llegó a poner en duda la existencia y la providencia de Dios. Son convicciones profundamente arraigadas en su intelecto desde su primera educación, que nunca sufrieron eclipse, y que contribuyeron decisivamente a hacer recobrar la fe y conducirlo a la verdad. La negación de la existencia de Dios le parece una locura. Dios no es objeto de intuición directa, pero su existencia es tan evidente para la razón humana, que basta una sencilla reflexión para afirmarla con toda certeza. Así, por mucho que las facultades cognoscitivas se esfuercen, siempre serán insuficientes para llegar hasta Dios: *¿es que hay algún lugar en mi persona con capacidad suficiente para alojarte?*²⁹⁸

Por esto todos los nombres y predicados que se le atribuyen a Dios son deficientes e inadecuados, y sólo sirven para sospechar algo de su esencia inefable. En las *Confesiones* encontramos el siguiente texto:

« Excelentísimo, buenísimo, poderosísimo, todopoderosísimo, misericordiosísimo y justísimo, ocultísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e inestable, inmutable que todo lo muda, nunca nuevo y nunca viejo, renovador de todas las cosas (...). Siempre activo y siempre quieto, acaparador sin tener urgencias, portador, colmador y protector; creador, alimentador y perfeccionador; buscador, aunque nada te falta. Amas sin abrasarte, tienes celos y estás tranquilo, te arrepientes y no te pesa, te irritas y no pierdes la calma, cambias tus obras, pero no cambias de plan (...) ».²⁹⁹

San Agustín abre sus *Confesiones* con una extensa y magnífica invocación a Dios: *Grande eres Señor, y muy digno de alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene medida*. En toda esta obra el Santo habla inmediata y directamente con Dios; y así toda ella contiene una sola y continuada oración. La alabanza es regla fija y constante que han seguido todos los autores sagrados. En esta oración, san Agustín se vale de las palabras del Salmo 144, en donde David alaba a Dios considerándole como rey, como bueno, como misericordioso, como gobernador de todas las cosas y conservador de ellas; y como bienhechor y favorecedor de los hombres a quienes incesantemente comunica grandes cosas, que son también atributos que san Agustín descubre en Dios.

En las *Confesiones*, el Santo habla impersonalmente, bajo el término de *hombre*: «Os quiere alabar el hombre que es una pequeña parte de vuestras creaturas: el hombre que lleva en sí no solamente su mortalidad y la marca de su pecado»;³⁰⁰ pero las alusiones que hace a determinados hechos y doctrinas revelan claramente que es de él de quien habla y a quien se refiere, mostrando así

²⁹⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Salamanca, Biblioteca de autores cristianos, 1974, I, 2.

²⁹⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op.cit.*, I, 4.

³⁰⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op.cit.*, I, 1.

que alude al desorden de la concupiscencia presente en él, que lo hace testificar que somos hijos de Adán nacidos en el pecado original.³⁰¹

San Agustín sostendrá que Dios es el centro de todas las cosas. Entiende a la divinidad como «el ser supremo y no cambias»;³⁰² todos los seres, fuera de Dios, son mudables y nunca permanecen en un mismo ser. Pero el ser que verdaderamente es, siempre permanece inmutable, es eterno:

« Pero tú, Señor, y ves siempre y nada muere en ti, porque existes antes del comienzo de los siglos y con anterioridad a todo lo que se pueda llamar antes (...) El día de hoy no se consume en ti (...) tú, Señor, siempre eres el mismo y a todas las cosas de mañana en adelante y a todas las cosas de ayer para atrás las harás hoy, las has hecho hoy ». ³⁰³.

Solamente Dios es la esencia inmutable, en el pleno sentido de la palabra: «eres dueño y señor de todo cuanto creaste; en ti se mantienen estables las causas de todas las cosas inestables y permanecen inmutables los orígenes de todas las cosas mudables». ³⁰⁴ Nada puede adquirir ni perder. Es perfecto y se basta absolutamente a sí mismo.

Es creador y fuente del ser de todas las realidades; el hombre no se entiende si no es en relación con Dios. Se ve a sí mismo, y al hombre, como en una tensión hacia Dios: «nos creaste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»³⁰⁵, «¿Acaso tienen capacidad para alojarte el cielo y la tierra que creaste y donde me creaste? ¿O es mejor decir que estás en todo lo que tiene ser, por cuanto ninguna cosa puede existir sin ti». ³⁰⁶ Estas palabras revelan claramente el fin último, que es Dios, a quien debemos adorar, servir y amar, ordenando a Él toda nuestra vida; porque nos hizo Dios para sí, y nuestro corazón no *está quieto hasta que descansa en Él*.

Además de la inmensidad de Dios que manifiesta el Santo, se infiere rectamente que está en todas las creaturas; y no puede ser algo que no esté en Dios, incluso él mismo: «¿es cierto que todo cuanto existe te abarca? Luego si yo también existo, ¿por qué invitarte a que vengas a mí, si yo no existiría si tú no estuvieras en mí». ³⁰⁷

³⁰¹ Cf. Jean-Michel MALDAME, *Le péche originel foi chrétien mythe et métaphysique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 81 ss.

³⁰² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 6.

³⁰³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 6.

³⁰⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 6.

³⁰⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 1.

³⁰⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 2.

³⁰⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, I, 2.

Dios es el ser en sí mismo (*ipsum esse*) y la realidad suprema (*summa essentia*), principio y fuente de todos los seres: «Eres el Único, de quien procede todo principio de ser (...) das la forma a todos los seres y ordenas todas las cosas con tu ley».³⁰⁸

San Agustín refiere también a Dios como la Verdad suprema y Luz intelectual, fuente de la verdad de todas las cosas; la verdad de las cuales no es más que un reflejo, una participación o una copia de la verdad existente en la idea eterna de la Inteligencia divina: «No voy a pleitear contigo, que eres la Verdad».³⁰⁹ Así, todas las cosas son y son verdaderas por el ser y la verdad que reciben de Dios.

Por último, lo percibe como Bondad suprema y fuente de la bondad de todas las cosas. Recuerda el Santo como era Dios quien le ha dado la vida y le daba el alimento necesario para sobrevivir:

« No eran ni mi madre ni mis nodrizas las que retesaban sus pechos por sí mismas. Eras tú quien, por conducto de ellas, proporcionabas el alimento a mi infancia, de acuerdo con los criterios de tu providencia, que ha distribuido tus riquezas hasta el mismo fondo del universo (...) era un bien tuyo por conducto de ellas. Todos los bienes proceden de ti, Dios mío, y de mi Dios depende mi salud entera y cabal ».³¹⁰

Es así como la refutación de los errores trinitarios no parte de una mera búsqueda de la verdad, implica sabiduría como conocimiento religioso.³¹¹ Por ello, las ideas expresadas por el Obispo de Hipona parten de su vida personal, de su investidura episcopal y de su conocimiento filosófico. De esta manera es como sostiene que la explicitación del misterio divino es posible porque este se encuentra presente en el mismo hombre, de allí la posibilidad de conocerlo. Ghislain Lafont lo expresa de la siguiente forma:

«La contribución de Agustín al desarrollo de la doctrina trinitaria debe buscarse en otra parte: en la búsqueda experimentada y, sin lugar a dudas, de un nuevo registro de pensamiento y de conocimiento: la mente como nivel existencial de la actividad del ser, la realidad psicológica y todos los aspectos que han surgido en la experiencia de la iluminación espiritual por Dios y por lo tanto que pueden ser utilizados para pensar y decir el Misterio de Dios ».³¹²

³⁰⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op.cit.*, I, 7.

³⁰⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op.cit.*, I, 5.

³¹⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op.cit.*, I, 6.

³¹¹ Cf. PCDJ, p. 78.

³¹² PCDJ, pp. 103-104: «L'apport d'Augustin au développement de la doctrine trinitaire doit être cherché ailleurs : dans la découverte expérimentée et, par là-même incontestable, d'un nouveau registre de pensée et de discours : celui de l'esprit

Surge la pregunta: ¿Karl Rahner habrá entendido verdaderamente el pensamiento trinitario de Agustín o solo busca un apoyo textual carente de un referente histórico-personal?³¹³ ¿Será prejuicio teológico? Son interrogantes que indudablemente deben ser respondidas. El teólogo alemán ha sostenido un quiebre en la teología producto del alejamiento del pensar trinitario como matriz que sostiene el edificio teológico. Ahora bien, se requiere una edificación sólida que deseche aquellos elementos que distorsionan la relación economía-inmanencia. Se necesita un lenguaje que sea válido para los dos ámbitos del quehacer teológico. Así pues hablar de una Trinidad psicológica que únicamente puede ser fundamentada desde una premisa *a posteriori*, no se sostiene como *modus explicandi* a su entender.

Por el contrario, Ghislain Lafont contextualiza el componente experiencial de Agustín.³¹⁴ Pareciera que se estudia una biografía y no se está ante un ejercicio especulativo. Así pues, su interés radica en la formulación objetual del dogma trinitario desde el propio sentir del Doctor de la Gracia. Por ello, ocupa muchas páginas para explicar la naturaleza histórico-religiosa de la misma.

Agustín constituye una moneda de muchas caras; donde el quehacer personal no puede ser olvidado. La relevancia de la soteriología y de la antropología teológica llevan al monje francés a señalar que es necesario estudiar el proceso de configuración de la idea de Dios en Agustín.³¹⁵

II.2.1.1. Una correcta comprensión de la soteriología cristológica de Agustín de Hipona

El pensamiento trinitario de Agustín distingue dos planos fundamentales. Uno corresponde al orden creado y otro, al fin de ese orden creado. Es así como el hombre se ordena a Dios. Aparece una visión dual según el monje francés. Por ello, se sostiene una subordinación y una ordenación *a Dios*. Es así como el hombre mira a su Creador, pero solo en la Encarnación este orden logra sentido.

Ghislain Lafont despliega la cuestión no en un orden clásico, al estilo del neoplatonismo. Lo cual estaría de acuerdo a la emanación plotiniana y al pensamiento agustiniano, sino más bien al

comme niveau d'existence de l'être, réalité et activité psychologiques, tous les aspects qui se sont manifestés dans une expérience d'illumination spirituelle par Dieu et qui peuvent par conséquent servir à penser et à dire le Mystère de Dieu».

³¹³ Cf. Phillip CARY, «On Behalf of Classical Trinitarianism: A Critique of Rahner on the Trinity» in *The Thomist* 56 (1992), pp. 365–405.

³¹⁴ Cf. Vincent HOLZER, «Les exigences internes d'un intellectus fidei trinitaire» in *Monade Dyade Triade des approches de la réalité*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2013, p. 17. El teólogo Vincent Holzer presenta una valiosa apreciación del pensamiento de Agustín respecto al estatuto equívoco de la sustancia en el Doctor de la gracia. Cf. Phillip CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Cf. Edmund HILL, «Karl Rahner's "Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine"» in *Augustinian Studies* 2 (1971), pp. 67–80.

³¹⁵ Cf. PCDJ, p. 74.

modo de Karl Rahner. Es decir, la creatura mirando a Dios. Por lo cual, todo estudio trinitario solamente tiene sentido en consideración a la salvación del género humano realizada por Cristo. Es de esta manera como Agustín redimensiona el estudio cristológico.³¹⁶

El Redentor es el instaurador de la fe y a la vez el iluminador de la misma en el hombre: «Porque tu verbo, verdad eterna, trascendiendo las partes superiores de tu creación, levanta hacia sí a las que le están sometidas».³¹⁷ Las intuiciones de Ghislain Lafont dedican toda su atención a la experiencia de conversión tratada en las *Confesiones*. El aspecto existencial constituye una mirada válida al tema humano y divino; pues desde ella nacen ciertos planteamientos sobre las actuaciones divinas en la historia.

La eternidad revestida de cronos en la persona de Jesucristo cae frente a una construcción de sentido³¹⁸ meramente plotiniana. En la persona de Jesucristo se resume el conocimiento histórico y particular de sabiduría y la visión global de la verdad eterna de Dios. Mediante la unión con Cristo como hombre y Dios, la fe lleva a cabo el movimiento ascendente de retorno de Cristo al Padre. Es un camino que arranca del conocimiento temporal y conduce a la sabiduría; que precede a la visión de aquella verdad beatificante, que llenará totalmente en el más allá. La mediación reveladora de Cristo³¹⁹ aparece así como el rasgo esencial y central de la concepción agustiniana de la redención. Por medio de este cristocentrismo, la teología trinitaria está firmemente ligada a la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. A la vez, ella tiene en la persona de Jesucristo el punto de referencia inamovible, al que está esencialmente ligado el conocimiento sapiencial de Dios y de la Trinidad, al que apremia permanentemente a concretarse en forma de comprensión de la redención.

La Encarnación y la Crucifixión de Cristo son los hechos por los que Dios se abaja para liberar al hombre de su condición pecadora, por lo tanto el principal obstáculo de retorno al Padre es remediado por Cristo, que es en definitiva el mediador de la salvación.

³¹⁶ Cf. Hubertus DROBNER, «Outlines of the Christology of St. Augustine Part I» in *Melita Theologica* 40 (1989), pp. 45–58; pp. 143–154.

³¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *op.cit.*, VII, 18, 24.

³¹⁸ Cf. PCDJ, p. 80.

³¹⁹ Cf. Lewis AYRES, «The Christological Context of the De Trinitate XIII» in *Augustinian Studies* 29, (1998), pp. 111–139. Cf. Khaled ANATOLIOS, «Oppositional Pairs and Christological Synthesis: Rereading Augustine's De Trinitate» in *Theological Studies* (2007) P. 68, pp. 231–253.

II.2.1.2. La Trinidad como cuestión dogmática

El punto de partida de la doctrina trinitaria agustiniana es la fe eclesial en el Dios Uno y Trino. Más exactamente, se trata de la confesión definida por el Concilio de Nicea, de que «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una sola y misma substancia», testificando con su inseparable igualdad la unidad divina; y que, por ello, no son tres dioses sino un solo Dios.³²⁰ Al mismo tiempo, esta fe antisabeliana confiesa que al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo les corresponde una peculiaridad real. Esta consiste en que el Padre engendra al Hijo y, por eso, el Hijo no es la misma persona que el Padre; y el Padre no es la misma que el Hijo; finalmente, el Espíritu Santo es tanto Espíritu del Padre como del Hijo, y, como estos, él pertenece también a la unidad del Dios trinitario. Esta perspectiva intratrinitaria no queda sin concretar en la historia de la salvación, concluyendo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo actúan inseparablemente. Ghislain Lafont lo sintetizará en el siguiente párrafo:

« San Agustín no renuncia a discernir y expresar una función propia de las personas (...) y es por eso que hay que estudiar cómo establece la forma en que hace que el lenguaje personal se relacione con la «acción inseparable ».³²¹

Puesto que la fe de la Iglesia es el fundamento de toda reflexión teológica, san Agustín, en sus escritos apologéticos, intenta explicar la importancia de la Trinidad en razón de la *regula fidei*. La doctrina trinitaria de san Agustín alcanza su mayor mérito en la relación de dos extremos: la tri-personalidad divina y la unidad esencial de Dios³²².

En *De Trinitate*, el obispo de Hipona es consciente de la ambivalencia intelectual de sus primeros escritos. De ahí que eleve la siguiente plegaria: «Dame la fuerza de buscarte, tú que te dejas encontrar y que me has dado la esperanza de poder encontrarte cada vez más. Ante ti está mi fuerza y mi debilidad; conserva aquella, sana esta. Ante ti está mi saber y mi ignorancia. Allí donde tú me has abierto, acoge a quien entra; allí donde has cerrado, abre a quien llama. Haz que me acuerde siempre de ti, te comprenda, te ame. Haz crecer todo esto en mí hasta que me transformes totalmente». Con

³²⁰ Cf. Lewis AYRES, «L' Augustine's Trinitarian Theology» in *Nicea and its Legacy An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

³²¹ Cf. PCDJ, p. 92: « (...) saint Augustin ne renonce pas à discerner et à exprimer un rôle propre des personnes (...) et c'est pourquoi il faut étudier comment il établit le langage des personnes dans cette question de «l'action inséparable».

³²² Cf. Charles BOYER, «L'image de la Trinité, synthèse de la pensée agustinienne» in *Gregorianum* 27 (1946) pp. 173–199. Cf. François BOURASSA «Théologie trinitaire chez saint Augustin» in *Gregorianum* 58 (1977), pp. 675–725.

esta finalidad espiritual, integra en la vida religiosa el esfuerzo intelectual del hombre debilitado por el pecado original. San Agustín se esfuerza en hacer tan inteligible como pueda al Dios de la Antigua y de la Nueva Alianza que, aunque se ha revelado, permanece al mismo tiempo incomprensible. La inteligencia así lograda debe ayudarle a él, como hombre creyente e intelectual, que quiere aportar su propia experiencia espiritual en pos de un conocimiento afectivo de Dios.

San Agustín intenta definir la compenetración mutua entre saber y sabiduría, entre el conocimiento racional particular y la visión total de la fe, remitiéndose a la doctrina del regreso del alma a Dios. Pero esta meta no puede ser realmente alcanzada por un mero intelectualismo, careciendo de la fe en Cristo mediador. El motivo de este error consiste en que la filosofía carece de la idea de Cristo como mediador.³²³

II.2.1.3. La acción inseparable de la Trinidad y la encarnación del Verbo: *Sermón LII, La Carta XI a Nebridius* y el libro *XV De Trinitate*

Ghislain Lafont ocupa como fuentes de especulación el *Sermón LII*, la *Carta XI a Nebridius* y el libro *XV De Trinitate*. Este último ya se ha mencionado, por lo cual se analizarán los dos primeros a continuación para luego detenerse en él.

La cuestión tratada por el obispo de Hipona es: *Si el Hijo asume la naturaleza humana ¿qué sucede con el Padre y el Hijo*. El monje francés analiza la *Carta XI a Nebridius*,³²⁴ donde la premisa cuestionada es la inseparabilidad de todo ser. La solución a esto radica en la comprensibilidad del hecho, pues implica la separación de las personas divinas:

« Escucha, pues, mi opinión acerca de la asunción mística del hombre, realizada por causa de nuestra salvación, que esta religión en que nos hemos iniciado propone a nuestra fe y a nuestra inteligencia. He escogido esa cuestión, que no es la más fácil de todas, para responder sobre ella, porque me ha parecido más digna que las otras para emplear el esfuerzo del pensamiento ».³²⁵

³²³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* VIII, 1. Cf. SAN AGUSTÍN, *Trin.* XV, 28, 51; XV, 19, 26.

³²⁴ Cf. PCDJ, pp. 92-94.

³²⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *Carta XI a Nebridius*, 2.

La Encarnación³²⁶ propiamente dicha (*susceptio hominis*) conlleva la acción inseparable de las tres persona divinas. En cambio, su finalidad salvífica responde al Hijo como garante de ello. Agustín señalará:

« Era, pues, necesario mostrar primero una cierta norma y regla de disciplina. Y eso se verificó por ese plan de la asunción del hombre, que hemos de atribuir propiamente al Hijo: así sería consiguiente, por medio del Hijo, el conocimiento del mismo Padre, esto es, del único principio de quien proceden todas las cosas, y también una cierta interior e inefable suavidad y dulzura para permanecer en este conocimiento y desdeñar todo lo mortal, don y función que se atribuye propiamente al Espíritu Santo. Por ende, aunque todo se haga en completa unión e inseparabilidad, sin embargo, había que señalar una distinción, por nuestra debilidad, pues hemos caído de la unidad en la diversidad ». ³²⁷

La doctrina de las distintas relaciones en una sola substancia es una característica esencial de la concepción trinitaria agustiniana, pero no es relevante su articulación histórico-salvífica. La comunión trinitaria obra en la creación, haciéndose especialmente visible en el hombre, en la historia de la salvación, en la santificación de cada fiel y, sobre todo en la vida eclesial.

En cambio, el *Sermón LII*³²⁸ responde a un género teológico con aplicaciones pastorales. ¿Cómo explicar los misterios de la vida de Cristo a los fieles? Según Lafont, Agustín distinguirá el concepto de operación en ella misma (¿quién la realiza?) y ¿a quién se refiere? (el Hijo).³²⁹ Agustín afirma:

« Entendemos ciertamente que toda criatura hecha por medio del Hijo la hizo el Padre mediante su Palabra, Dios por medio de su Poder y Sabiduría. ¿O hemos de decir, acaso: «en el momento de la creación, todo fue hecho efectivamente por medio de él, pero ahora el Padre no lo gobierna todo por medio de él»? De ningún modo ». ³³⁰

³²⁶ Cf. Dominique DOUCET, «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I, 1, 2–6» in *Revue des études agustiniennes* 36 (1990), pp. 91–119.

³²⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Carta XI a Nebridius*, 4.

³²⁸ Cf. PCDJ, pp. 94-97. Cf. François DOLBEAU, *Introduction to Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996.

³²⁹ Cf. Tarcisius BAVEL, «Recherches sur la christologie de saint Augustin: l'humain et le divin» in *Le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1954.

³³⁰ SAN AGUSTÍN, *Sermo LII*, 5.

Es claro que la distinción divina se articula mediante el concepto de “relación”, no al modo de Gregorio Nacianzeno, sino más bien como una sutil diferencia lingüístico-teológica. Es decir, cuando se habla de los atributos divinos, ya sea la omnipotencia divina³³¹ o cualquier otra, se estudia a Dios en su unidad. Por el contrario, si se habla del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, se adopta otra perspectiva nominal: los nombres divinos. Por ello, Agustín argumentará de la siguiente forma:

« El Padre no nació de la Virgen; sin embargo, este nacimiento, de la Virgen, fue obra del Padre y del Hijo. El Padre no padeció en la cruz; sin embargo, la pasión del Hijo fue obra del Padre y del Hijo. El Padre no resucitó de entre los muertos; sin embargo, la resurrección del Hijo fue obra del Padre y del Hijo. Tenéis la distinción de las personas y la inseparabilidad en la acción. No digamos, entonces, que el Padre hace algo sin el Hijo, o algo el Hijo sin el Padre. ¿Acaso nos inquietan los milagros que hizo Jesús, como si él hubiese hecho algo que no hizo el Padre? ¿Y dónde queda: Pero el Padre que permanece en mí, él hace sus obras? Lo que he dicho eran cosas claras; solamente había que decirlas ». ³³²

Agustín al abordar la originalidad propia de cada persona divina no hace otra cosa que seguir la articulación sostenida en la lógica simbólica. Claro ejemplo de ello es el *Quicumque* de Atanasio. La originalidad está en la segunda parte del sermón. El análisis que realiza Agustín del concepto de *vestigia trinitatis*:

« Busca en ti mismo por si, tal vez, la imagen de la Trinidad tiene alguna huella de la Trinidad misma. Pero ¿qué imagen? Una imagen creada que dista mucho del modelo. Con todo, aunque diste mucho del original, una semejanza y una imagen. No como es imagen el Hijo, que es lo mismo que el Padre. Una cosa es la imagen que se reproduce en un hijo y otra la que se reproduce en un espejo (...) ». ³³³

³³¹ Desde las postrimerías de la II Guerra Mundial es relevante señalar la crisis que ha sufrido el estudio de los atributos divinos. Un ejemplo de ello es la postura sostenida por Hans Jonas. Este sostiene: « Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde sólo podemos comprenderla). Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omni* omni potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo. Y, puesto que ya vimos que el concepto de la omnipotencia es en sí mismo dudoso, es este el atributo del que hemos de prescindir ». Cf. Hans JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 225.

³³² SAN AGUSTÍN, *Sermo* LII, 14.

³³³ SAN AGUSTÍN, *Sermo* LII, 17.

Agustín utiliza analogías tomadas de la experiencia humana; del hombre interior, dotado de vida espiritual. La antropología de corte estoica aflora en la clásica distinción: memoria, entendimiento³³⁴ y voluntad. Tres realidades distintas pero que actúan en forma conjunta.³³⁵

Por su parte, el libro XV *De Trinitate* (6 y 7)³³⁶ dará cuenta de la inteligencia interior del misterio de Dios, el cual se encuentra más allá de una conceptualización sistemática. Agustín lo formulará bajo la siguiente interrogante:

« ¿Qué método discursivo, qué fuerza o potencia intelectual, qué vivacidad de ingenio, qué penetración del pensamiento demostrará, por no citar otras cosas, que esta unidad, esta sabiduría que es Dios, se identifica con la Trinidad? ». ³³⁷

Esta pregunta es recogida por Ghislain Lafont, quien señalará que nos encontramos ante el final de un camino intelectual. El tratado sobre la *Trinidad* de Agustín más allá de una especulación teológica, pone su atención en la imposibilidad humana de expresar analógicamente la unidad divina en consideración a las personas divinas:

«La crítica agustiniana del lenguaje sobre las propiedades divinas es una advertencia de captar con mayor precisión cómo tal lenguaje puede ser significativo, en el caso único de las personas divinas, subsistiendo en la unidad ». ³³⁸

Ghislain Lafont se detendrá en el análisis del problema del conocimiento y en la designación de las personas divinas en el pensamiento agustiniano. El dilema de un lenguaje que dé a conocer el misterio de Dios, no implica una vía negativa al modo del Pseudo-Dionisio, sino más bien la búsqueda de otras posibilidades de acceso. El mismo Agustín lo expresará en el siguiente anhelo:

« (...) como pudimos, intentamos elevar, por medio del discurso, la atención de la mente al conocimiento de aquella perfecta e inmutable esencia, que no es nuestra mente. La contemplamos por encima y próxima a nosotros, y no espacialmente, sino

³³⁴ Cf. Bruce BUBACZ, *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York, Edwin Mellen Press, 1981.

³³⁵ Cf. David BELL, «Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God» in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 52 (1985), pp. 5-43.

³³⁶ Cf. PCDJ, pp. 97-103.

³³⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 6.

³³⁸ PCDJ, p. 98: «La critique augustinienne du langage des propriétés divines constitue un avertissement de saisir avec plus d'exactitude comment, dans ce cas unique des personnes divines subsistant dans l'unité, un tel langage peut être signifiant».

en su venerable y maravillosa prestancia, de suerte que semejaba estar en nosotros por la presencia de su luz ».³³⁹

La posibilidad de aplicar nombres personales a Dios, ya sea de contenido bíblico como filosófico es posible. La dificultad radica en pensarlos para cada una de las personas divinas. Pues lo común y lo propio implican un desarrollo discursivo que se escapa de lo meramente nominal. Ejemplo de la idea anterior es el vocablo *sabiduría* contenido en Corintios 1, 23-25: «nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres». Dicha cita bíblica estudiada por Agustín en el libro VII, 1 es retomada por Ghislain Lafont al visualizar el problema de reducir todas las perfecciones a un discurso divino, considerando la actuación económica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Cristo es la Sabiduría y el Poder del Padre, pensado desde Nicea en una significación personal. Por ello, un lenguaje simbólico implica una semántica abierta que no requiere de una explicación. Es así como una búsqueda en la creación de una simbólica trinitaria constituye una posibilidad loable.

II.2.2. Una construcción de sentido como clave de aproximación al pensamiento agustiniano

Es indiscutible que Ghislain Lafont recurre al componente vital de Agustín. El interés del monje francés radica en la formulación objetual del dogma trinitario desde un sentir sapiencial del Doctor de la Gracia.³⁴⁰ Por ello, el discurso bíblico y el dogmático tan sugerente en Agustín es visto - desde un nuevo sustrato: el nivel existencial,³⁴¹ el cual en cierto modo reforzaría la tesis rahneriana. Por ello se hace necesario ampliar el corpus agustiniano: El *Sermón LIII*, La *Carta XI a Nebridius* y el libro *XV De Trinitate*.

La interrogante por responder es: ¿Cuál es la motivación del Obispo de Hipona al hablar de la Trinidad? Sin duda, Agustín constituye una moneda de muchas caras; donde el contexto humano y eclesial no puede ser olvidado.

La relevancia de la soteriología y del ser creatural del hombre queda clara para Agustín. Pero ¿qué sucede con Lafont? Existe un esfuerzo en señalar la continuidad con los Padres Griegos. Pero en

³³⁹ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 6.

³⁴⁰ Cf. John CAVADINI, «The Structure and Intention of Augustine's *De Trinitate*» in *Augustinian Studies* 23 (1992), pp. 103–123.

³⁴¹ Cf. PCDJ, p. 104.

un sentido distinto, el registro anímico constituye un esfuerzo por reintegrar el componente económico al estudio del Misterio de Dios. La relativización del valor analógico de las palabras no constituye un desmedro al sentido teológico de las mismas. Sin embargo, el componente abstracto sigue en el mismo lugar.

II.3. Santo Tomás, la perfecta relación entre tradición y especulación teológica

La distinción trinitaria en santo Tomás es un tema recurrente en todas sus obras,³⁴² pero se encuentra sistematizada en la *prima pars* de la *Summa Theologica* en las q. 27 a 43, donde se presenta como un tratado orgánico.³⁴³ Allí aborda la cuestión de la unicidad divina y la distinción personal, teniendo presente el *exitus* divino. El concepto clave es el de procesión, mediante él se aparta claramente de Hugo de san Víctor y de Pedro Abelardo³⁴⁴ en su método. Por ello, la *Summa Theologica* es notoriamente original en sus planteamientos trinitarios, sobre todo en la distinción personal, pues el misterio divino se expresa en cierta disociación entre el modo que es propio a cada una de las personas y el contenido que es común.³⁴⁵ Ghislain Lafont tiene presente que toda construcción tomasiana tiene antecedentes en la misma obra del Aquinate. Es sabido que santo Tomás no escribió solamente una *Summa Theologica*, sino tres: el *Compendium theologiae*, cuya fecha de composición no es segura; la *Summa contra gentiles*, escrita entre 1259 y 1264, y la *Summa Theologica*.³⁴⁶

En consecuencia todo discurso sobre Dios constituye un eje transversal. Todas las cuestiones tratadas nacen en Dios y remiten a Él. Por ello, en su pensamiento convergen distintas obras teológicas de su época. Ya sea la *Summa* de Alejandro de Hales, Jean de la Rochelle y Alberto Magno. Pese a ello, la originalidad tomasiana se encuentra en el tratamiento de la distinción personal.

El discurso de santo Tomás es claramente dinámico.³⁴⁷ Su punto de partida es el ser divino y sus atributos, sin embargo solo en la Encarnación del Verbo logra dar paso a una explicación del ser

³⁴² Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, I. IV, q. I-XXVI. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. II, VIII-IX. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. IV-X. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Evangelii Joannis*, q. I, lect. 1-3.

³⁴³ Cf. Paul VANIER, *Théologie trinitaire chez S. Thomas*, Montréal, Publications de l'institut d'études médiévales XIII, 1953, p.55.

³⁴⁴ Fides, caritas et sacramenta es la concepción clásica de una *Summa Sententiarum*.

³⁴⁵ Cf. PCDJ, p. 118.

³⁴⁶ Cf. EMST, p. 24.

³⁴⁷ Cf. Dominique M. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, pp. 255-276. Cf. Angelus WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1962.

divino: Un Dios Uno, pero a la vez constituido por tres Personas. Además, el hombre no queda olvidado en esta comprensión, pues es la misión del Espíritu Santo la que explica el dilema de la participación humana. No nos encontramos ante las *vestigia trinitatis*, sino ante un nexo divinizante que garantiza el ser creatural del hombre. Es decir, la especulación trinitaria está íntimamente relacionada con la *quidditas* humana. Pese a ello, este realiza *su teología desde la fe y en la fe*.³⁴⁸ Los misterios de la Creación, Encarnación y Redención hacen posible la *theosis* del hombre. De inmediato surge la pregunta: ¿es posible el acceso a este misterio? ¿Qué significa que el hombre participe del ser de Dios? Santo Tomás, hablando del conocimiento divino, señalará:

« (...) hay que decir que el conocimiento de las personas divinas es necesario por un doble motivo. Uno, para entender el sentido de todo lo creado. Pues, así al decir que Dios hizo todo con su palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad ni por ninguna causa extrínseca, sino por el amor de su bondad (...) el otro motivo, el principal, fue para que entendieramos correctamente el sentido de la salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo ».³⁴⁹

Santo Tomás plantea claramente una razón soteriológica, la cual funda el estudio de Dios. Es necesario pensar el misterio del Dios Uno y Trino, en razón de que este es principio de inteligibilidad y se encuentra en el centro mismo de la teología. El modo del encuentro divino-humano se entiende por la acción redentora del Hijo y por el don del Espíritu Santo. Dos vocablos que se enlazan: redención y don. ¿Cuál es el significado trinitario de ellos? Ghislain Lafont lo enuncia de la siguiente forma:

³⁴⁸ Cf. Yves M. CONGAR, *El Espíritu Santo, op. cit.*, p. 552.

³⁴⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 32 a. 1 ad 3: « (...) dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. (...) Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti ».

« Dios es en efecto la plenitud del ser y la plenitud del bien. Si él se comunica, no hay nada hacia lo cual el hombre pueda tender, mientras que, por el contrario, ninguna realidad finita puede responder a lo infinito de la apertura humana ». ³⁵⁰

Ghislain Lafont se abocará a estudiar profundamente el pensamiento del Doctor Angélico ³⁵¹ desde esta premisa acercamiento. Todo saber trinitario responde a un elemento anticipatorio de la beatitud divina. Pues en ella se encuentra tanto la perfección divina como humana. Retomará en estas páginas ideas de su tesis doctoral: *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, ya no desde un punto de vista estructural, sino desde un presupuesto de acción: el Espíritu de la *Summa*. ³⁵² El Doctor Angélico se abocará a estudiar la relación del hombre con Dios,

³⁵⁰ PCDJ, p. 109 : « Dieu est en effet la plénitude de l' être et la plénitude du bien. S'il se communique, il n'y a plus rien vers quoi l'homme puisse tendre, tandis que, inversement, aucune réalité finie ne peut répondre à l'infini de l'ouverture humaine».

³⁵¹ Cf. PCDJ, p. 107 ss. Ver anexo 2. A continuación se reproduce una parte de la entrevista, donde Ghislain Lafont se refiere a su investigación teológica. Cf. Ghislain LAFONT, «Un monaco teologo Ghislain Lafont» dans *Vita consacrata* XLVI (2010), pp. 197-211: « ¿Cuáles teólogos ejercieron la influencia más importante sobre su pensamiento? El teólogo que ejerció la influencia inicial sobre mi pensamiento es santo Tomás de Aquino (...) hice mi tesis de doctorado sobre santo Tomás: "estructura y método en la 'suma teológica' de Santo Tomás de Aquino". Y la Suma me dijo tres cosas: primero, una convicción que jamás me abandonó, a saber, la necesidad de tener en alguna parte en el pensamiento una metafísica del ser. La palabra 'ser' es completamente importante, no podemos borrarlo con goma, aun si hay que verificar continuamente el alcance. La segunda convicción que debo a santo Tomás concierne a la importancia de la materia: la carne, el cuerpo, la realidad concreta. Así bien, en mis investigaciones posteriores siempre estuve más a gusto con Marx que con Hegel, o con Freud que con Jung (...) La segunda parte de la Suma de santo Tomás es una investigación para construir la libertad del hombre en verdad. La imagen de Dios, es ser libre, pues es hacer lo que se quiere con sabiduría. Por otra parte no estoy seguro, desgraciadamente, que la convicción de esta libertad de fondo del hombre sea bastante anclada en la conciencia cristiana. ¿Después de su tesis escrita sobre santo Tomás, cuáles fueron las etapas y los sujetos más importantes de sus investigaciones) teológicas y espirituales? En 1969, diez años después de mi tesis, publiqué un libro titulado por el editor "Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?". Querría hablar de él un poco más largamente, porque su redacción fue para mí decisiva. En el momento en el que publicaba mi tesis (1961), el pensamiento y los escritos de santo Tomás entraban en un tipo de purgatorio. Yo mismo era sensible a ciertos reprochas que se hacía a la escolástica: ignoraba el significado teológico del tiempo y de la historia; no ponía al Cristo en el centro del discurso teológico; obedecía a una lógica fría para hablar de Dios que parecía no tener que hacer gran cosa con Evangelio (...) Quise estudiar más de cerca esta cuestión, por honestidad también enfrente de mis estudiantes que esperaban sin duda otra cosa que una presentación, hasta renovada, del pensamiento de santo Tomás. Entonces descubrí que, en cuanto a Dios, la cuestión, el problema de expresar con rectitud el Misterio de Dios, Uno y el Trino, iba hasta el Concilio de Nicea (325). Es él quien proclamándole la consubstancialidad del Hijo al Padre, había valorizado la esencia divina, común a las Tres Personas: ¿la cuestión era saber cómo distinguir estos dándoles toda su consistencia personal sin dividir sin embargo la Esencia única de Dios? Y, en cuanto a los Padres, creí que yo vi que la distinción no era tanto entre Padres latinos y Padres griegos o entre Padres y Escolástica, como entre teólogos anteriores y teólogos posteriores al Concilio de Nicea. Para verificar la hipótesis, entonces hice monografías bastante precisas de un Padre griego, Gregorio de Nisa, y un Padre latino, Agustín, para ver cómo su lenguaje trinitario resolvía o no la dificultad teológica puesta por el Concilio de Nicea. Y al mismo tiempo, retomaba el estudio de la teología trinitaria de santo Tomás. La conclusión era que, finalmente, ambos latinos, Agustín y Tomás, habían ido más adelante en la solución del problema y que el lenguaje de Santo Tomás, preciso y, lo reconozco, a veces muy difícil en su rigor lógico, quedaba si no el mejor, por lo menos más cercano del Misterio».

³⁵² Cf. PCDJ, p. 109.

quien reconoce en la Divinidad la suma bondad que le es regalada como don por el ser divino (beatitud).

¿Qué lenguaje permite expresarlo? Esta es la interrogante que subyace a toda especulación trinitaria. Lafont sostendrá que la cuestión del lenguaje trinitario en santo Tomás constituye uno de los apartados más importantes de la *Summa*: ¿Hasta qué punto palabras como persona, relación o misión dan cuenta de la realidad de Dios y de su acción salvífica? Pareciera existir una necesaria dialéctica del lenguaje trinitario, el cual no es contrario a las interrogantes esenciales del espíritu humano.³⁵³

Desde esta afirmación Ghislain Lafont expone la semántica de palabras claves en el estudio trinitario.³⁵⁴ Es así como los términos persona, relación o subsistencia son confrontados al pensamiento de la Encarnación o de la Redención.³⁵⁵ Pareciera haber una separación entre economía y teología en el pensamiento del Aquinate.

La aplicación del concepto de persona a la distinción divina tendrá en cuenta el accidente de relación en la medida que surja de él la individualidad propia de las personas divinas. Pero no es suficiente, pues la distinción mira a la diferenciación y no a la distinción. Así pues, el elemento que distingue a las *Hypostasis* divinas no solo las diferencia sino las constituye. Por eso la relación designa el elemento individualizador que distingue la persona y subsistente designa la posición ontológica absoluta de la persona.³⁵⁶ Un término clave para dirimir estas cuestiones es el de relaciones subsistentes (q.28, a.4). El Aquinate, habiendo distinguido el origen eterno del Hijo y del Espíritu Santo, necesita establecer una distinción real³⁵⁷ y no de razón entre las personas de la Santísima Trinidad. Por ello, se hace necesario describir el camino metodológico realizado por el Aquinate para clarificar el dilema de la unidad-pluralidad.

II.3.1. El concepto de *relación*, una propuesta conciliadora

Santo Tomás de Aquino, al abordar el tema de la distinción de personas en Dios, se circunscribe en un movimiento plenamente original, pues «inscribe su teología en un cuadro totalmente diferente que puede ser considerado más una ruptura con la tradición teológica anterior a la de Buenaventura y Alberto quienes habían dado formas renovadas.³⁵⁸

³⁵³ Cf. PCDJ, p. 115.

³⁵⁴ Cf. PCDJ, p. 127 ss.

³⁵⁵ Cf. PCDJ, p. 138 ss.

³⁵⁶ Cf. PCDJ, p. 114.

³⁵⁷ Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 28 a. 3.

³⁵⁸ HTEC, p. 177.

La teología formulada por Buenaventura se aventura por dos itinerarios para acceder al misterio Trinitario. Ya sea estudiando las huellas de la Trinidad en el mundo sensible (*vestigia trinitatis*) o considerando el espíritu humano como imagen- semejanza de la Trinidad. Buenaventura, por ello, recurre a san Agustín. Sin embargo, propone un argumento ontológico para contemplar la Trinidad. Este es recurrir a las perfecciones divinas, especialmente a la *bonitas-caritas* en su dimensión abarcante del misterio que toca al creyente. Por ello, se atreverá a sostener la fontalidad del Padre.³⁵⁹ Por su parte, Alberto Magno, pensando en la teología como una ciencia afectiva,³⁶⁰ entroncará con la concepción trinitaria del Pseudo-Dionisio, diferenciado el *principio* como categoría de *aquello de que procede algo de un modo cualquiera* y la *causa* como *aquello de que procede algo de un modo particular*.³⁶¹ El primero *ad modum intellectum* y el segundo *ad modum realitas*. Por ello, la causalidad es comprendida desde una dimensión ontológica y servirá de motor de comprensión de la Trinidad en el doctor Universalis. De manera que Alberto Magno mostrará sus comentarios a la *Epistulas* del Pseudo-Dionisio, el misterio del ser como iluminación. Pero no como un proceso concatenado y pasivo; sino como un itinerario causal-agápico. La distinción entre el *esse* y el *ens* se articula desde una teología del deseo. El Padre da a su Hijo en el Espíritu. El mismo Dios es el eje fundante que atrae a Él.³⁶²

Santo Tomás no es ajeno a este movimiento intelectual que Ghislain Lafont calificará como una «modernidad prematura». Por ello, según el teólogo francés, el Aquinate se propone dos objetivos al estudiar la diversidad divina:

a) El conocimiento divino parte de lo creado como una ascensión analógica que no busca otra cosa *que orientar el espíritu para que capte la operación de Dios, es decir, el dinamismo infinito que late en la esencia divina*.³⁶³ De allí el afán pedagógico de santo Tomás. Habiendo analizado la unicidad de Dios y sus diferentes atributos, no por ello se plantea una estructura estática sino más bien dinámica, es decir, viva.

³⁵⁹ Cf. Robert J WOZNIAK, *Primitas et plenitudo: Dios padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Navarra, Eunsa, 2007.

³⁶⁰ ALBERTO MAGNO, *In Sententiarum* d. 1 a. 4. S. 19^a. Cf. Charles André BERNARD, *Théologie affective*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 131: «Du point de vue théologique, nous l'avons vu, il n'est pas question de reconnaître en Dieu une passivité. Mais il n'est pas interdit, à qui contemple le mystère trinitaire, de découvrir comme une suranalogie basée sur les relations interpersonnelles. En rigueur de termes, il est vrai, le Fils ne reçoit pas du Père la nature divine puisqu'il ne préexiste pas à cette relation mais est constitué par elle. Il y a bien cependant relation réelle et communication. De cette communication réciproque, procède l'Esprit qui est l'Amour-personne. Toute la positivité de l'amour interpersonnel se trouve donc en Dieu».

³⁶¹ Cf. André COMTE-SPONVILLE, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2003.

³⁶² Cf. Henrik ANZULEWICZ, «Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen» en *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Tournout, 2000, pp. 251-295.

³⁶³ SMST, p. 74.

b) El segundo objetivo consiste en estudiar la operación divina, *el principio del ser y de la operación de la criaturas; se trata de ver cómo Dios piensa, quiere y crea los otros seres*.³⁶⁴

La distinción divina es abordada por Ghislain Lafont desde la *Prima Pars* de la *Summa*: q 27 a 1. El punto de partida es el concepto de *procesión*. Este es utilizado en su distinción genérica y no específica (es decir refiriéndose a la procesión del Espíritu Santo). Según el monje francés, al plantearse la diversidad en Dios, se debe partir de las relaciones de origen; las cuales tienen su principio en el concepto antes mencionado. Además se tiene presente el arrianismo, el cual sostenía que Jesucristo no fue engendrado sino creado. La doctrina de la generación eterna impedía una visión dualista del Dios uno y único. El monje francés se pregunta en definitiva: ¿Cuál es el significado teológico de este término? La inteligencia de la fe según Tomás exige no tanto buscar una imagen que garantice distinción, al modo agustiniano: *amans, amatus, amor*; sino precisar el conocimiento del objeto estudiado:

« (...) el Doctor Angélico modifica el centro de gravedad de la reflexión, ya que hace depender de la procesión la relación y el análisis psicológico. La procesión es precisamente el denominador común que nadie antes de Sto. Tomás parece haber precisado con tanta claridad ». ³⁶⁵

Es así como la procesión posee una vinculación escriturístico clara en el Nuevo Testamento, de ella analógicamente se pueden desprender las operaciones espirituales de la mente y la voluntad³⁶⁶ y finalmente proporciona un fundamento metafísico para hablar de relaciones en Dios. En definitiva, el Aquinate parte de la Escritura y finaliza su análisis en un fundamento racional. En el trasfondo de su pensamiento se encuentran las ideas de causalidad y de participación. Solo desde este fundamento se puede dar el paso al término relación que se encuentra al interior del pensamiento trinitario del Doctor Angélico.

El accidente de relación³⁶⁷ no agrega ni quita nada a la substancia divina, sino establece un orden o una referencia entre dos términos. La categoría de relación ha sido utilizada desde los Capadocios, según Lafont, para significar en Dios *pluralidad de sujetos subsistentes*.³⁶⁸ En vista de lo

³⁶⁴ Ídem.

³⁶⁵ SMST, p. 83.

³⁶⁶ SMST, p. 85.

³⁶⁷ Cf. Cf. Vincent HOLZER, «Les exigences internes d'un intellectus fidei trinitaire», *op.cit.*, p. 25. Aquí el autor expone importantes planteamientos en relación con el carácter de mediación del término *relación* (ad aliquid).

³⁶⁸ Cf. PCDJ, p. 118 ss.

cual, santo Tomás señala que «todo lo que en la criatura tiene que ser accidental, trasladado a Dios tiene que ser substancial»³⁶⁹ considerando la distinción entre *esse* y *ratio*. Sólo desde la metafísica, el Aquinate puede afirmar la subsistencia existencial de cada una de las relaciones. El monje francés subrayará la anterior idea, afirmando:

« La tarea del teólogo es determinar las categorías de pensamiento que pueden permitir una expresión cultural de este Misterio (...) santo Tomás, en su análisis del accidente de relación distingue dos elementos (...) la realidad distinta de la relación como *ratio* que corresponde a la revelación de las personas y la realidad común de la relación como identificada con el *ser* divino corresponde a la revelación de la unicidad de Dios ». ³⁷⁰

Es así como las relaciones en Dios son relaciones subsistentes. Pero, además, son relaciones subsistentes (opuestas), pues deben dar cuenta del *esse ad* (otro). Por eso, los Padres griegos ocupaban esta palabra para indicar la multiplicidad divina. Ghislain Lafont hace el siguiente alcance. Santo Tomás al abordar el tema personal en Dios tiene en cuenta la tradición anterior y la carencia del sustrato bíblico del mismo. Por lo tanto, el afán del autor no está tanto en precisar el concepto o diferenciarlo de otras acepciones, sino más bien en asociarlo con el carácter individual de este. Por ello, el término *persona* en Dios se entiende como una relación que subsiste: «La relación distingue a la persona y se identifica con la persona constituida por ella». ³⁷¹

Es decir, el punto de partida no es una definición de persona, sino lo que la constituye. El Doctor Común dedica las cuestiones comprendidas entre el número 39 y el número 43 a tratar el tema de las personas divinas. Pues una comprensión errónea suscitaría desviarse por el camino de Sabelio o de Arrio. Lafont repite casi textualmente las ideas del Aquinate, pero señala que cada palabra o expresión tiene un sentido de la fe.

En definitiva, el Aquinate realiza una construcción de sentido que armoniza la tradición anterior y el contexto cultural. Es decir introduce el concepto de relación en el significado del vocablo persona:

³⁶⁹ Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 28 a. 2.

³⁷⁰ PCDJ, p. 122: «La tâche du théologien consiste à déterminer les catégories de pensée qui peuvent permettre une expression culturelle de ce Mystère (...) saint Thomas, dans son analyse de l'accident relation, parvient à distinguer deux éléments (...) la réalité distincte de la relation comme *ratio* correspond à la révélation des personnes ; la réalité commune de la relation comme identifiée à l'*esse* divin correspond à la révélation de l'unicité de Dieu».

³⁷¹ Cf. Gilles EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008, p. 153.

« Para introducir la idea de relación en el contenido de la noción de persona, santo Tomás sitúa su investigación en un plano que, por la analogía, se puede decir «específico» puesto que «persona» es un nombre común, cuyo contenido está significado de forma adecuada en la definición de Boecio, ¿pero que quiere decir «persona divina»? ». ³⁷²

Frente a estas afirmaciones, Ghislain Lafont ofrece una interpretación del sentido de la palabra persona para Santo Tomás. Así pues si persona divina significa en un sentido recto solo la relación puede significar en un sentido oblicuo la esencia. ¿Qué sucede con las relaciones subsistentes? Pues que es lo propiamente distinto y constitutivo en una *Hypostasis* divina. Es así como establece que ciertos términos se encuentran subordinados a la noción de persona. ³⁷³

II.3.2. El lenguaje trinitario tomasiano y su dimensión autocrítica

Ghislain Lafont asume las críticas a la formulación lingüística del Aquinate en relación con su explicación trinitaria, para ello señala:

« Un lenguaje ortodoxo de la realidad de Dios, Único en su Ser y distintamente Padre, Hijo y Espíritu Santo, se estableció contra las desviaciones del arrianismo y en lo que concierne a la expresión justa de la Encarnación del Verbo de Dios. Pero la precisión de las fórmulas no percibe evidentemente el misterio, de manera que será siempre difícil mantener esas fórmulas en su equilibrio ». ³⁷⁴

Lo anterior constituye un juicio teológico sobre la fiabilidad del lenguaje teológico. Pese a ello, la mediación lingüística es necesaria si tiene en cuenta la riqueza de la Escritura desde una perspectiva de la inteligencia de la fe. De lo contrario se produce un fenómeno que Lafont llama «un

³⁷² PCDJ, p. 123 «Pour introduire l'idée de relation dans le contenu de la notion de personne, saint Thomas place d'abord son enquête sur un plan que, par analogie, on peut dire « spécifique » : « personne » est un nom commun dont le contenu est adéquatement signifié para la définition de Boèce, mais que veut dire « personne divine » ?

³⁷³ Cf. PCDJ, pp. 124-126.

³⁷⁴ HTEC, p. 81: «Un langage orthodoxe de la réalité de Dieu, Unique en son Être et distinctement Père, Fils et Saint-Esprit, a été établi contre les déviations de l'arianisme, et de même en ce qui concerne l'expression juste de l'incarnation du Verbe de Dieu. Mais la justesse des formules ne perçoit évidemment pas le mystère, de sorte qu'il sera toujours difficile de maintenir ces formules dans leur équilibre».

monothéisme faiblement christianisé»,³⁷⁵ utilizando al mismo Karl Rahner para calificar esta situación. Ahora bien, el teólogo alemán critica al autor de la *Summa* por las razones mencionadas en capítulos anteriores. Las cuales se pueden sintetizar en una aparente ruptura con la tradición teológica. Es decir, una discontinuidad iniciada por los Capadocios en el ámbito trinitario, al incorporar con demasía el elemento inmanente en desmedro del contenido económico de la revelación trinitaria. Esto quedaría patentizado en el lenguaje teológico. Por esa razón, Agustín habría llenado de contenido psicológico toda explicación trinitaria. Más aún, Tomás de Aquino sería el símbolo de la disociación entre economía e inmanencia. Por un lado la unidad divina y por otra la distinción de personas. Teniendo presente estas ideas, Ghislain Lafont establece ciertos parámetros de evaluación del discurso teológico del Aquinate:

« El principio básico de cualquier crítica del lenguaje está indicado reiteradamente por santo Tomás, en estos asuntos sobre la Trinidad y en otros: cuando se trata de evaluar o verificar el ingreso a una fórmula y de su verdad, se debe tener en cuenta no solo las realidades significadas, sino la manera de significarlas (*modus significandi*) ». ³⁷⁶

La crítica se desarrolla no en torno al uso del mismo lenguaje sino en cuanto a las realidades significadas. Ese decir, la semántica de los vocablos no basta por sí sola para dar cuenta de los mismos, pues son realidades vivas y no estáticas. Pero ¿qué significa el *modus significandi*?

a) El modo de significación del Lenguaje

El misterio de Dios y de su acción *ad extra* ha sido expresado por medio de palabras de un determinado contexto cultural. La teología las ha utilizado. Lo cual implica asumir las consecuencias de dicha apropiación. Sin embargo, es necesario recurrir a conceptos fundamentales y a su semántica histórica; ya que ellos permiten un acceso particular a un dominio del *ser*. Queda sin embargo, como tarea ineludible y necesaria de la teología, el rectificar, modificar o dar nuevo sentido a aquellos vocablos que ya no son capaces de expresar ese misterio.

El lenguaje teológico y su contenido tiene como referente a Cristo mismo y su contenido económico: El Misterio Pascual. Él es la palabra que da sentido a todo. Pero además la realidad significada necesita vincularse al lenguaje vitalmente. Las palabras deben significar algo en la vida.

³⁷⁵ Cf. HTEC, p. 81.

³⁷⁶ Cf. PCDJ, p. 126: « Le principe de base de toute critique du langage est indiqué à plusieurs reprises par saint Thomas, dans ces questions sur la Trinité et ailleurs : quand il s'agit d'apprécier ou de vérifier la portée d'une formule et sa vérité, il faut tenir compte non seulement des réalités signifiées, mais de la manière de les signifier (*modus significandi*) ».

El lenguaje es como un ser vivo: aparece, se desarrolla y muere. Así pues aparece la paradoja rahneriana. La cual nace en un contexto no apologético sino como parte de una *Demonstratio Theologica*. ¿La obra tomasiana entrega verdades al hombre o las explica? Es claro que el Aquinate intenta explicar el misterio del Dios Uno y Trino. Su explicación se asienta en la tradición especulativa no en base al mismo autor sino por su consistencia intelectual.

¿Qué sucede siglos después? El concepto entra en crisis ya sea por el desfase cultural como por su fosilidad estructural. ¿Qué hacen los teólogos?

Algunas tendencias especulativas insertan un contenido nuevo al término o amplían su campo de acción, intentan remediar este dilema agregándole significatividades al concepto. Una de ellas define todo lenguaje desde el *actuar salvífico* en cuanto a que describe el acto de la revelación como un principio válido para la teología como ciencia de la fe. Este enfoque apunta a lo revelado y no al qué: *no se revela algo de Dios mismo sino su voluntad salvífica*.³⁷⁷

La lingüística teológica es concebida desde una apertura significativa a su contenido trinitario. Más aún cuando los vocablos corresponden a un término ideológico y no bíblico. Es así como estos han sufrido una expansión semántica que los ha vaciado de contenido de acuerdo al pensamiento de Rahner. Por ello, una teología trinitaria se constituye en un fenómeno marginal en la vida del hombre. Estas premisas agregan un problema lingüístico no pensado por santo Tomás de Aquino en su exposición trinitaria. Uno es el sentido experiencial y otro es su virtualidad sistemática.

La teología trinitaria debería estar formada de una dinámica experiencial en cuanto a su significado *revelativo*. La lengua define como *reveladores* a aquellos modos de comunicar y de conocer que van más allá de los procedimientos cognoscitivos, en cuanto a que en ellos se realiza un conocimiento que proviene como un don más o menos gratuito, de un origen del cual el hombre no puede disponer. Por lo cual, el concepto experiencial remite a una situación de desvelamiento.³⁷⁸ En el caso tomasiano serían los misterios de la vida de Cristo.

¿El problema del estatuto epistemológico del lenguaje trinitario podrá explicarse desde el concepto en su uso o desde la trascendentalidad? ¿No será demasiado exigir esto a la propuesta trinitaria de santo Tomás de Aquino o no será mejor asumir la inefabilidad propia de una vía de eminencia como realizó el Aquinate? ¿Allí tal vez se encontrará el sentido de un lenguaje teológico?

³⁷⁷ Cf. Heinrich FRIES, «Offenbarung» in *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, Friburgo, Herder, 1962, pp. 1109-1114.

³⁷⁸ Cf. Walter KERN et ALII, *Corso di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1990, Pp 65-94.

b) La posibilidad de una hermenéutica trinitaria

La diversidad de interpretaciones en torno a una palabra o vocablo revela las apreciaciones o puntos de vistas distintos que existen en cuanto a un tema. Pero también su riqueza. Es así como el estudio del lenguaje no es ajeno a la teología, por el contrario va junto a ella. Es un complemento necesario de la misma. En consecuencia, Ghislain Lafont desarrolla una doble modalidad de estudio. La primera se aboca al análisis del concepto de *relación*, y la segunda, al de *persona*. Para ello establece un modo de acción:

« El lenguaje humano conoce dos maneras fundamentales de significar: Él expresa por medio de palabras *abstractas* las formas por las cuales los seres son o son tal «humanidad», y por medio de otras palabras *concretas*, las realidades subsistentes en ellas mismas «hombre». A esta dualidad del lenguaje corresponde, en la realidad, la composición de las estructuras creadas ». ³⁷⁹

En el lenguaje trinitario se da lo contrario, cuando nos referimos a Dios, pues está en juego su simplicidad. Es así como su forma de expresión debe ser controlada continuamente en función de su vinculación a la economía salvífica. Nuestro autor se detiene en analizar algunos de ellos. Por eso, los vocablos *relación* y *esencia* entran en conflicto si no son pensados ontológicamente.

El Misterio Trinitario es palabras de Ghislain Lafont significa precisamente una confrontación de dos proposiciones, pues una proclama su identidad existencial y la otra su diversidad en cuanto a contenido real. ³⁸⁰ ¿Cómo compaginar lo uno y lo múltiple en Dios?

Por ello se habla de relaciones subsistentes. Así, pues, se debe ser cuidadoso en la utilización del concepto relación; ya que como tal implica lógicamente el nexo entre dos seres será posterior a la *procesión*. Pero si se piensa antes que la procesión, aparece un término constitutivo de relacionalidad comunitaria. Sin embargo, se reconocen por su dinámica complementaria.

Un segundo punto relevante radica en el término «Atribución» tan típico de las designaciones personales, pensadas como semántica de acción. Por ello, la interrogante a estudiar es: ¿de qué modo la significación puede encarnar una persona determinada? Nuevamente el dilema se vuelve hacia lo abstracto y lo concreto. Para el monje francés, el meollo de la cuestión trinitaria está en las

³⁷⁹ Cf. PCDJ, pp. 127-128 : «Le langage humain connaît deux manières fondamentales de signifier: il exprime par des mots *abstraites* les formes par lesquelles les êtres sont ou sont: « humanité », et par des mots *concrets* les réalités subsistantes en elles mêmes : « homme ». A cette dualité du langage correspond, dans le réel, la composition des structures créées».

³⁸⁰ Cf. PCDJ, p. 128.

Apropiaciones. Estas ya en sí juegan con ambas modalidades, pues son vocablos de razón pero funcionales. ¿De qué? De un lenguaje simple de la manifestación de las personas divinas. Constituyen un procedimiento:

« La apropiación procede así por vía de la sugestión, la apertura de la orientación. El «juego», simbólico que se libra tiene un fruto a la vez considerable y casi nulo. Considerable en el sentido de que por este método, es un elemento adicional y válido de conocimiento de las personas que se nos han dado; casi nulo, por lo que no podemos identificarlas en nuestras categorías ». ³⁸¹

Es indudable, que el concepto exige aunar opiniones ya que se comparan las perfecciones esenciales de Dios y las propiedades personales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ghislain Lafont lo dirá en estas palabras:

« Tal vez el mérito propio de santo Tomás en materia de teología trinitaria es precisamente ser capaz de desarrollar un conjunto de distinciones técnicas, a las que en cada caso corresponde a una evaluación crítica, gracias por el cual el Misterio trinitario pueda ser significado a su nivel trascendente ». ³⁸²

Por lo tanto, el lenguaje tomasiano se encuentra en un nivel de razón, pero no abandona el fundamento bíblico. Las categorías se mueven en ese ámbito de trabajo. Es decir, aparece un doble discurso. Por un lado un discurso esencial y por otro lado uno personal. Pero es en el quiebre relacional donde economía y trascendencia dan un vuelco. Pues la trascendencia del lenguaje divino se vuelca a su concreción humana. Son las *apropiaciones* las que exigen un lugar en esta discusión.

Sin embargo, un discurso categorial-existencial como el que Karl Rahner exige al relacionar los acontecimientos de la Creación, la Encarnación y la Salvación en un proyecto global, donde el hombre se encuentra en una situación de apertura a la autocomunicación divina, no entra en la mentalidad tomasiana. Por el contrario, santo Tomás presenta un discurso que parte de Dios,

³⁸¹ Cf. PCDJ, p. 136: «L'appropriation procède ainsi par voie de suggestion, d'ouverture d'orientation. Le « jeu », symbolique auquel elle se livre a un fruit a la fois considérable et presque nul. Considérable, en ce sens que par ce procédé, c'est un élément supplémentaire valable de connaissance des personnes qui nous est donné ; presque nul, par ce que nous ne pouvons pas le circonscrire dans nos catégories».

³⁸² Cf. PCDJ, P. 138 : «Peut-être le mérite propre de saint Thomas en matière de théologie trinitaire est-il précisément d'être parvenu à mettre en place un ensemble de distinctions techniques, auxquelles correspond en chaque cas une évaluation critique, grâce auquel le Mystère trinitaire peut être signifié a son niveau transcendant».

envuelve al hombre por la gracia transformante propia del Espíritu y vuelve al Padre como un nuevo hijo ya redimido por el sacrificio de Cristo en la cruz.³⁸³

II.3.3. Trinidad e Historia en el enfoque tomasiano

Otro presupuesto que debe asumir Ghislain Lafont es la bipolaridad en el discurso de Tomás de Aquino según Karl Rahner. Es decir, una supuesta Trinidad totalmente desvinculada de la historia. Pareciera que nuevamente la reflexión se dirige del ámbito de lo uno a lo personal.

¿Cuál es el rol de cada una de las personas divinas en la economía de la salvación?³⁸⁴ o mejor dicho quién actúa en la Creación o en la Redención. *La carta de Agustín a Nebridio* abordaba esta cuestión, como se ha mencionado. Existe una acción inseparable de la Trinidad en la historia. Pero es el Hijo el que padece por la humanidad. Por ello la pregunta de rigor es: ¿Por qué el Hijo y no el Padre o el Espíritu? Es así como el lenguaje entra nuevamente en crisis, no por el contenido sino por el vocablo que explique o solucione dicha situación.

Ghislain Lafont nos recuerda la fórmula de santo Tomás: *Tres personæ fecerunt ut humana uniretur uni personæ filii* (IIIa qu. 3 art. 4).³⁸⁵ Tal axioma tiene presente la acción común como la asunción de la naturaleza por parte del Hijo. Sin embargo, se limita a afirmar la acción creadora de la Trinidad. La explicación se encuentra en la siguiente afirmación:

« Santo Tomás afirma esta causalidad personal y la explica así: puesto que el acto de crear para Dios es un operación inteligente y voluntaria puede concebirse analógicamente según un esquema artesanal, la persona del Verbo interviene desde una perspectiva intelectual (como *verbum creationis in intellectu conceptum*) y el Espíritu Santo en una perspectiva voluntaria (por *amorem suae voluntatis ad aliquid relatum*). Por lo cual habría una diversificación en el ejercicio de una sola y misma causalidad ». ³⁸⁶

³⁸³ Cf. HTEC, p. 179. En este apartado Ghislain Lafont señala la virtualidad del hombre como imagen divina de acuerdo a la concepción tomaseana.

³⁸⁴ Cf. Yves CONGAR, «Le sens de l' "Economie salutaire" dans la "Théologie" de S. Thomas d'Aquin» in *Glaube un Geschichte*, FS Joseph Lotz, II, Baden-Baden, 1958, pp. 105-107.

³⁸⁵ Cf. PCDJ, p. 140.

³⁸⁶ Cf. PCDJ, p. 142 : « Saint Thomas affirme cette causalité personnelle et l'explique ainsi : puisqu'il s'agit de création par Dieu, donc d'opération intelligente et volontaire, qu' l'on peut concevoir analogiquement selon un schème artisanal, la personne du Verbe intervient dans une perspective intellectuelle (*comme verbum creationis in intellectu conceptum*) et celle du Saint- Esprit dans une perspective volontaire (*per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum*). Il y aurait donc une diversification dans l'exercice d'une seule et même causalité».

La forma mental y el contenido de la misma afloran como posible explicación de las actuaciones divino-personales, sin duda el significado teológico de las mismas implican un rol creador de acuerdo a la apropiación singular. En otras palabras, *una manera de expresarla*.

Ghislain Lafont afirma que el Aquinate es cuidadoso en distinguir el rol personal y la significación de ese rol; por ello, una *distinción entre la significación propia y la significación apropiada*.³⁸⁷ Es clara la distinción entre *acto* y *término* en Agustín, más no en Tomás, quien intenta explicar la vida intratrinitaria y las actividades salvíficas desde la unidad substancial y la peculiaridad hipostática.

Las personas en Dios son *relaciones en cuanto subsistentes en la naturaleza divina*. Por lo tanto, en la realidad ellas se identifican con la naturaleza divina, difiriendo sólo según la razón; pero entre sí se distinguen realmente, en virtud de la oposición. La manifestación de las personas mediante atributos esenciales se llama *apropiación*. Esto no quiere decir que los atributos sean propios. Así se apropia al Hijo lo que pertenece al entendimiento, como la sabiduría. Santo Tomás de Aquino argumenta mostrando la conveniencia de ellas.

En resumen, el concepto de apropiación consiste en atribuir a una persona algo que es común a toda la Trinidad, pero que es pensado como propio de esa persona en virtud de lo que le es inherente.

Finalmente, la cuestión más complicada es pensar la Encarnación del Hijo dentro de esta dinámica. Clásica es la disquisición escolástica: ¿Por qué Él y no el Padre?

El monje francés sostiene que la Encarnación divina es la que posibilita la filiación del género humano según el Aquinate. La vida trinitaria tiene su símil con la vida de la gracia. La adopción filial debe considerarse desde el *acto* y no desde el *término*. Por ello es posible considerar la Encarnación desde una órbita de la ejemplaridad y no según el rol propio de las personas divinas:

«En otras palabras, santo Tomás disocia la ejemplaridad de la adopción filial intrínsecamente vinculada por él a la persona del Hijo, y la causa de su adopción, en cuya línea e se sitúa la Encarnación. Es por esta disociación que se puede dejar de lado esta objeción».³⁸⁸

³⁸⁷ Cf. PCDJ, p. 144.

³⁸⁸ Cf. PCDJ, p. 148 : «En d'autres termes, saint Thomas dissocie l'exemplarité de l'adoption filiale intrinsèquement liée selon lui à la personne du Fils, et l'efficiencia de cette adoption, dans la ligne de laquelle se situe l'Incarnation". C'est par cette dissociation qu'il peut écarter l'objection».

La realidad de la filiación será necesariamente trinitaria y condicionalmente cristiana, según la lectura tomaseana de Lafont. El tópico de la manifestación trinitaria en la historia. O, mejor dicho, de la relación entre ambas categorías, posee un quomodo concreto. Este es la *Unión hipostática*. Por medio de ella se lleva a cabo la vinculación de la humanidad al designio de la redención. Más aún, la filiación divina del hombre a su nueva condición: hijos en el Hijo.

A continuación se expondrá el pensamiento del monje francés respecto a este relevante asunto. El cual constituye una clave de solución al prejuicio rahneriano.

II.3.5. La Unión Hipostática, como comprensión teológica de la dicotomía Trinidad Inmanente-Económica

En la *prima pars* de la *Summa Theologica*, santo Tomás de Aquino estudia el tema de Dios; en la *secunda pars* habla del hombre como creatura racional y de su relación con la divinidad; finalmente, la *tertia pars* aborda los misterios de la vida de Cristo.³⁸⁹ Pese a ello, el tema cristológico recorre toda la obra del Doctor angélico.

La Cristología tomasiana³⁹⁰ parte de la Encarnación para llegar a la Trinidad; es una reflexión racional que establece cómo está constituido, cómo funciona, cómo se estructura la segunda persona de la Santísima Trinidad en la persona de Jesucristo.

El Aquinate sostiene que toda realidad creada está constituida por dos elementos: la esencia y el acto de ser. Son dos co-principios metafísicos. Sto. Tomás sostiene que la esencia es aquello que hace que un ser sea lo que es y no otra cosa. La esencia del hombre es la humanidad, que lo hace ser hombre. El acto de ser es aquello que hace que un sujeto exista, que sea realmente. No se identifica con la existencia, que es el resultado de tener acto de ser. El hombre como naturaleza no agota la naturaleza humana o esencia específica, está acompañada de accidentes que son determinaciones de la esencia. Ghislain Lafont señala que para santo Tomás *Cristo es la perfección de la manifestación*

³⁸⁹ Cf. Francis RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1987. Cf. Edouard-Henri WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, París, Desclée de Brower, 1988. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Éditions du Paris, Cerf, 1996. Cf. Ignaz BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn F. Schöningh, 1931. Cf. C. G. GEENEN, «En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas» in *Angelicum* 29 (1952), pp. 43-59. Cf. Bernard CATAO, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, París Aubier, 1965.

³⁹⁰ Cf. Battista MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino: origine, dottrine principali, attualità*, Vaticano, Urbaniana Universidad Press, 1997.

*de la bondad de Dios. Pero cómo se lleva a cabo esta obra, el monje francés acotará que mediante la unión hipostática de dos naturalezas, divina y humana, en la única Persona del verbo.*³⁹¹

El *Aquinat* trata cuatro cuestiones cristológicas que le interesan. Estas son:

- a) La Unión Hipostática.³⁹²
- b) El estudio de la unidad en Cristo.
- c) Las excelencias de Cristo.
- d) Los misterios de la vida de Jesús: Nacimiento, vida, pasión y glorificación.

Tanto la unidad de Cristo como su excelencia y los misterios de su vida tienen una viculación con el problema de la Unión Hipostática. Para Ghislain Lafont la dificultad está en saber en *qué medida la Summa es fiel a la Revelación de Cristo*³⁹³ o, por el contrario, responde a una construcción argumentativa de un teólogo. Si sucediera esto último, el análisis del *Aquinat* respondería a la clásica cuestión del *Cur Deus homo*, separando economía de inmanencia, como bien señala Karl Rahner. Santo Tomás, según Ghislain Lafont, en este punto (III pars q 2), presenta una novedad en el planteamiento del tema. Se aleja de la preocupación de Pedro Lombardo por la fórmula acuñada por San Cirilo: *natura divina incarnata*. Asume la distinción de Alejandro de Hales y Alberto Magno, quienes al abordar el tema tratan de la naturaleza divina y de la naturaleza humana y de la unión en sí misma. Pero la centralidad está en la unión.

La metodología utilizada por el Doctor Angélico está en presentar la disquisición anterior desde un exhaustivo recuento de las posiciones heréticas. Desfilan por su argumentación según Lafont: Eutiques, Dióscoro, Nestorio y Teodoro de Mopsuesta, entre otros.³⁹⁴

³⁹¹ HTEC, p. 183. El concepto de persona es muy cercano al de Boecio, pero entendida como posibilidad de aplicarla analógicamente a Dios, pues es subsistente; utiliza el concepto de sustancia como hipóstasis para designar al ser subsistente, que existe por sí mismo separadamente de los demás sujetos. Esto lleva a pensar que la persona se agota en cada individuo, no existe una persona común a los individuos, sino que cada una agota la persona.

³⁹² Cf. Albert PATFOORT, *L'unité être dans le Christ d'après St. Thomas: a croisée l'ontologie et de la christologie*, París, Desclée de Brower, 1964. Cf. Maurice de la TAILLE, «Lumière de gloire sanctificante, union hypostatique. Actuation crée par acte incréé» in *Recherche de sciences religieuses* (1928), pp. 253-268. Santo Tomás estudia la Unión Hipostática en sí misma, la relación con la humanidad y las consecuencias de ella. El Doctor Común interpreta a Calcedonia buscando razones para entender el misterio de la Encarnación. Jesucristo en cuanto hombre participa de la humanidad. Posee una humanidad participada. Esta humanidad no llega a ser persona. Aquí se presenta el problema que la razón no puede entender. El misterio es que Jesucristo participa de la naturaleza humana completa pero no es persona humana.

³⁹³ SMST, p. 341.

³⁹⁴ SMST, p. 345. Santo Tomás señala: «Para entender claramente esta cuestión hay que tener en cuenta que sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo surgieron dos herejías. Una, la de los que confunden las naturalezas, como Eutiques y Dióscoro, quienes afirmaron que de las dos naturalezas resulta una sola. Por eso sostenían que Cristo está constituido *de*

« Santo Tomás, en fin parece haber llegado a una altura insuperable en el conocimiento de la historia de las herejías y el arte de utilizar en teología sus conocimientos conciliares e históricos (...) Creemos por nuestra parte que el contar con esta documentación excepcional constituye el primer elemento para explicar el lugar privilegiado que concede a la unión hipostática (...) ha podido ver también que es en esta cuestión de la unión en la que han errado los herejes. Por tanto era preciso esclarecer ante todo este punto concreto de la unión ». ³⁹⁵

dos naturalezas, como distintas que eran antes de la unión; pero no admitían que subsistiese *en dos naturalezas*, como si después de la unión desapareciese la distinción. Otra fue la herejía de Nestorio y Teodoro de Mopsuestia, que separaban las personas. Defendieron, efectivamente, que una era la persona del Hijo de Dios, y otra la persona del hijo del hombre. Y decían que estaban unidas entre sí, primeramente, *en virtud de la inhabitación*: es a saber, en cuanto que el Verbo de Dios habitó en el hombre como en un templo. En segundo lugar, *por la unidad de afecto*, en cuanto que la voluntad de ese hombre está siempre conforme con la voluntad de Dios. En tercer lugar, *por la operación*, por ser ese hombre instrumento del Verbo. En cuarto lugar, *por la dignidad del honor*, ya que todo honor tributado al Hijo de Dios se rinde también al hijo del hombre, por su unión con aquél. Finalmente, *en virtud de la equivocación*, es decir, por la comunicación de nombres, en cuanto que decimos que ese hombre es Dios e Hijo de Dios. Y es evidente que todos estos modos incluyen unión accidental. Sin embargo, algunos maestros posteriores, tratando de evitar estas herejías, cayeron en ellas por ignorancia. Unos aceptaron una sola persona en Cristo, pero pusieron en él dos hipóstasis o supuestos, pues decían que un hombre determinado, compuesto de alma y cuerpo, fue asumido por el Verbo de Dios desde el principio de su concepción. Y esta es la primera opinión que presenta el Maestro en la distinción sexta del III libro *Sententiarum*. Otros, queriendo salvar la unidad de la persona, enseñaron que el alma de Cristo no estaba unida al cuerpo, sino que los dos, por separado, estaban unidos al Verbo accidentalmente, de modo que así no aumentaba el número de las personas. Y ésta es la tercera opinión que el Maestro recoge en el mismo lugar. Pero ambas opiniones recaen en la herejía de Nestorio. La primera, porque poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos es lo mismo que poner dos personas, como arriba queda dicho (a.3). Y si se insiste sobre el término *persona*, hay que tener en cuenta que también Nestorio habla de unidad de persona, por la unidad de dignidad y de honor. Por eso el V Concilio anatematiza a quien defiende *una sola persona según la dignidad, el honor y la adoración, como insensatamente escribieron Nestorio y Teodoro*. La segunda opinión reincide en el error de Nestorio por enseñar una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo hombre porque habita en él como en un templo, de acuerdo con lo que enseñaba Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de él como de un vestido, como enseña la tercera opinión. Esta sostiene algo todavía peor que lo dicho por Nestorio, pues niega la unión entre el alma y el cuerpo. La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis. Por eso se lee en el V Concilio: *Como quiera que la unión se entiende de diversas maneras, los seguidores de la impiedad de Apolinar y de Eutiques, partidarios de la desaparición de los elementos que se juntan* (es decir, destruyendo ambas naturalezas), *hablan de una unión por confusión; y los seguidores de Teodoro y de Nestorio, favorables a la división, introducen una unión de relación habitual. Pero la santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de ambas herejías, confiesa la unión del Dios Verbo con la carne según unión de composición, es decir, según hipóstasis*. Es claro, por consiguiente, que de las tres opiniones recogidas por el Maestro, la segunda, que defiende la unión hipostática entre Dios y el hombre, no debe llamarse opinión, sino doctrina de fe católica. Del mismo modo, la primera opinión, que pone dos hipóstasis, y la tercera, que afirma la unión accidental, tampoco deben denominarse opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia en Concilios». Cf. Santo Tomás de Aquino, ST III, q. 2 a. 6.

³⁹⁵ SMST, Pp 346-347.

Es decir el conocimiento de los concilios ecuménicos llega a santo Tomás durante su permanencia en Italia (1260-1261) mediante el *Libellus* de Nicolás de Cortona. Sin embargo, la utilización de las autoridades no desmerece la mentalidad intelectual y la técnica filosófica del teólogo según el monje francés. Ya que el fraile filósofo estudia la realidad sustancial en cuanto que esta subsiste en el ser y como teólogo considera a Cristo en cuanto real. *Así, pues, la realidad de Cristo como dato de fe y el tipo de unión con Dios que tienen lugar en Cristo son los objetos primarios de la contemplación teológica.*³⁹⁶ Teniendo presente la cuestión de cómo salvaguardar la unidad de la Persona divina y la realidad de la naturaleza humana, la respuesta tomasiana es: La unión en una persona. Se debe admitir las dos naturalezas distintas en Cristo, sin embargo unidad en la persona del Verbo.

Ghislain Lafont da cuenta de ciertas premisas tomasianas. Estas son:

- a) Si la unidad de un ser creado proviene de su subsistencia en cuanto tal, sin embargo su estructura depende de los elementos que la constituyen.
- b) En el tema Persona-naturaleza, según santo Tomás la correspondencia consiste en que en la unidad de una persona se dan cita elementos que son y permanecen distintos. La unión *sólo puede tener lugar mediante la unidad de la persona, comunicada a los elementos distintos unificándolos sin modificarlos intrínsecamente.*³⁹⁷

³⁹⁶ SMST, P. 349.

³⁹⁷ SMST, P. 351. Santo Tomás afirma: «Persona significa una cosa distinta de naturaleza. Naturaleza alude a la *esencia específica, que es lo que se expresa en la definición*. Si a los elementos específicos no fuera posible añadirles algo, no habría necesidad alguna de distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en tal naturaleza, porque, en tal caso, individuo subsistente y naturaleza serían la misma cosa. Acontece, sin embargo, que en algunas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la noción de especie, es a saber, los accidentes y los principios individuantes: como se echa de ver principalmente en las cosas que se componen de materia y forma. Y, por eso, en tales cosas se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos enteramente separados, sino porque en el supuesto está incluida la misma naturaleza específica, a la que se añaden otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se designe como un todo, que incluye la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo. Y por este motivo la naturaleza no se predica del supuesto en los seres compuestos de materia y forma: no decimos, en efecto, que este hombre es su humanidad. Por el contrario, si se da alguna realidad en la que no existe nada que no esté comprendido en la noción de su especie o naturaleza, como sucede en Dios, no hay en ella distinción real entre supuesto y naturaleza, sino sólo distinción conceptual: porque tal realidad se llamará naturaleza en cuanto que es una esencia, mientras que será llamada supuesto por ser subsistente. Y lo que se dice del *supuesto* hay que entenderlo también de la *persona* en la criatura racional o intelectual, porque, como dice Boecio, la persona es *la sustancia individual de naturaleza racional*. Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer esta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza». Cf. Santo Tomás de Aquino, ST III, q. 2 a. 2.

El monje francés después de presentar estas premisas tomasianas acota lo siguiente sobre el pensar del fraile dominico:

«Hay que maravillarse de la simplicidad y de la profundidad lograda con esta exposición de la union hipostática; bajo su técnica escolástica bien dominada, lo que se nos comunica es la pureza de una intuición agudísima de la fe en Cristo».³⁹⁸

Lo anterior posibilita que lo definido por Calcedonia en cuanto a excluir una union directa de las naturalezas, se soluciona con la afirmación de su union en la persona, lo cual se encuentra presente en la afirmación tomaseana. Además cualquier aspecto pensado sobre Cristo solo puede ser articulado desde la unidad. Por ello, todas las características esenciales individuales de la naturaleza asumida son pensadas, garantizándose una perfecta distinción de naturalezas en contra de un monofisismo siempre presente.

Finalmente, en su análisis sobre el pensamiento trinitario de santo Tomás se aboca a tratar el tema de la distinción entre la Unión Hipostática y la unión por gracia. Esta comparación se impone de acuerdo al monje francés por la explicación escolastica con que se abordaba el tema de la adopción filial y de la imagen divina en el hombre.

El capítulo primero del Génesis posee una frase sugerente que recorre toda la historia de la teología. Esta ha sido interpretada y comentada de muchas formas. Pese a ello, su semántica permanece en el ámbito de la evocación más allá de la mera interpretación. Dice así «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó». El relato del origen del hombre constituye el momento más álgido de la acción creadora de Dios. Por una parte, el ser humano es puesto por sobre las demás creaturas; pero por otra, continúa siendo criatura, de forma que manifiesta su fragilidad en el hecho de saberse creado. Sin embargo, es en la teología paulina, donde el *teologúmeno* veterotestamentario adquiere consistencia real. Este dato bíblico está presente en el pensamiento del Doctor Angélico, pero además la *epístola de Pablo a los Colosenses* 1, 15-17, que señala: «Él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque por medio de él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades; todo fue creado por él y para él. Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él. Él es también la cabeza del cuerpo: de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, y así es el primero en todo».

³⁹⁸ SMST, p. 352.

Cristo constituye la clave interpretativa de la imagen divina, pues hace visible al Dios de la teofanía sinaítica y entrega al Espíritu Santo a la Iglesia. Cristo además encabeza la creación y un orden nuevo. La patrística y la literatura posterior distinguieron de inmediato dos palabras fundamentales en este pasaje. La primera imagen (*eikôn-imago*) y la segunda semejanza (*homoiôsis-similitudo*). Una se refiere a la naturaleza humana, lo que le es propio, pero que le es dado como don. San Agustín reducirá la imagen divina a las tres facultades del alma humana (*memoria-inteligencia-voluntad*). De allí que su estudio se aboque muchas veces al componente subsistente en el hombre, desconociendo su realidad contingente. En cambio, la semejanza se inserta en un proceso histórico-salvífico. Ireneo se referirá a ella, como dada al hombre en la creación, corrompida por el pecado, restaurada por el sacrificio de Cristo y vivificada por el Espíritu Santo. La teología espiritual desarrollará esta vertiente como un proceso de configuración divina, volatizando muchas veces el componente esencial. Ambas realidades, imagen y semejanza, aluden a una pregunta radical: ¿Qué es el hombre? En definitiva preguntarse por el hombre significa atisbar el misterio de Dios. Es decir, la interrogante no solo ahonda en los integrantes de la misma, Dios y el hombre, sino en la relación que se establece entre ellos. Ya sea en la distancia ontológica entendida por medio de la *analogia entis* como en la íntima conexión dada por el *esse* propio de la criatura, la cual responde libremente a su Creador en total apertura pneumática. Por estas razones, el Aquinate pone *la unión hipostática en relación con todo el orden de unión por la gracia: como calificación del alma como actividad unitiva*.³⁹⁹ Esta alusión de Santo Tomás no tiene sentido sino es en la unidad revelada en un mismo misterio; y este es el Cristo. Por ello, el monje francés afirmará:

« La unión hipostática no puede comprenderse plenamente si no se considera en su finalidad económica (...) El plan teológico del Misterio de Cristo no puede estar completo si prescindimos de la misión del Señor, y a la inversa, la consideración de la

³⁹⁹ SMST, p. 354. Santo Tomás afirma: «Como ya se explicó (1-2 q.110 a.1), la gracia puede entenderse en dos sentidos: uno, la misma voluntad de Dios que otorga gratuitamente alguna cosa; otro, el mismo don gratuito otorgado por Dios. La naturaleza humana necesita de la voluntad gratuita de Dios para ser elevada hasta Él, porque tal elevación está por encima de sus fuerzas. Pero la naturaleza humana puede ser elevada hasta Dios de dos maneras: o por la operación mediante la cual los santos conocen y aman a Dios, o por el ser personal, que es el modo singular de Cristo, en el que la naturaleza humana fue asumida para pertenecer a la persona del Hijo de Dios. Es claro que para que la operación sea perfecta se requiere que la potencia sea perfeccionada por el hábito; pero para que la naturaleza exista en su supuesto no se requiere la mediación de ningún hábito. Así pues, se ha de concluir que, si la gracia de Dios se entiende como la voluntad de Dios que otorga gratuitamente algo, o teniendo por grato y aceptable a alguien, entonces la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, como se realiza la unión de los santos con Dios a través del conocimiento y del amor. En cambio, si por gracia se entiende el mismo don gratuito de Dios, puede llamarse gracia la unión de la naturaleza humana con la persona divina, en cuanto que esto se produjo sin méritos precedentes de ninguna clase. Pero no ha de entenderse como si fuese una gracia habitual mediante la cual se realiza la unión ». Cf. Santo Tomás de Aquino, ST III, q. 2 a. 10.

misión permite comprender mejor la trascendencia de Cristo, el carácter singular de su subsistencia y de su gracia ». ⁴⁰⁰

Este punto es relevantísimo en el análisis que hace Ghislain Lafont del pensamiento del Aquinate, pues toda alusión a la Unión Hipostática es con vistas a la Encarnación, todos los datos proporcionados se basan en premisas bíblicas y de ellas nace toda clase de estructuras que entroncan economía e inmanencia. La Unidad del Verbo de Dios se despliega desde este misterio, y solo desde él se van concatenando los diversos misterios de la Vida de Cristo. La Unión Hipostática no se encuentra separada de la unión de la gracia y por ende rebota en la mediación de Cristo señalada por Jn 1, 17: *Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo.*

⁴⁰⁰ SMST, p. 355.

CONCLUSIÓN

Tres son los autores que Ghislain Lafont utiliza para soslayar una palabra clave en su diálogo con Karl Rahner. Ellos son san Gregorio de Nisa, san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino; y la palabra es ἀπορία. Surge una duda de inmediato: ¿Qué significa esta palabra? La aporía es la imposibilidad de resolver un problema si se tiene como fundamento de acción ciertas premisas que sostienen el problema.

¿Cuál es el problema planteado por Rahner? Es la posible discontinuidad en la ciencia teológica, en su manera de relacionar economía-salvífica y inmanencia-ontológica a nivel trinitario. Por ello, si se desea refutar esta teoría se requiere demostrar que tal idea es contradictoria o que genera inferencias insolubles. La contradicción ya se presenta a nivel fundamental en la comprensión del llamado *Grundaxiom*, el cual en su recepción patentiza una situación teológica, pero no una coyuntura insalvable. Ahora bien, los fundamentos de dicha aporía no son solo ideas sino teólogos en un contexto determinado. Gregorio en su lucha contra Eunomio, Agustín y su intento de hacer accesible el misterio trinitario y Tomás con su esquema pedagógico.

Teniendo presente esto, no será mejor hablar de una *paradoja trinitaria*, la cual estimula la reflexión o revela la complejidad de la realidad de Dios. Así queda patente no solo la desvinculación de la Trinidad de la vida eclesial, sino también la fragmentación metodológica que existe en la teología post-conciliar.

RESULTADOS DE LA PRIMERA PARTE

Karl Rahner, en sus «Observaciones sobre el concepto de Revelación»,⁴⁰¹ sostiene que la revelación solo puede entenderse a la luz de la relación entre Dios y la creación. La revelación es una realidad histórica, pero además acontece en el mismo ser humano. Él es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios. Para ello, se valdrá de un lenguaje para esquematizar esta idea. Existe una revelación trascendental, donde Dios se comunica como misterio; y una revelación categorial o histórica, donde lo con-comunicado es Jesucristo mismo. Para Rahner, lo relevante son los actores de la comunicación: Dios y el hombre. Pero ¿quién garantiza este diálogo?

Es el mismo Cristo el canon interno y externo de la revelación. Por ello, este autor no dejará de lado el hecho de «que Dios se comunica». Este acontecimiento histórico y trascendental será la norma vinculante que permitirá entender el concepto de revelación y todas aquellas verdades que se desprenden de ella. Una es el sujeto de la revelación: Un Dios libre y el otro es el objeto de ella: El hombre *capax Dei*.

Karl Rahner pondrá el acento en el hecho mismo de la revelación. Dios se autocomunica en la historia por medio de palabras y de hechos. Sin embargo, la acción divina está mediatizada y no responde a su completo propósito. El Dios revelado no es un Dios monolítico, es un Dios Trino que actúa e interviene en favor de los hombres. Sin embargo, la cuestión planteada no es la comunicación en sí de Dios, ni su unicidad y mucho menos sus diversidad personal; sino más bien su vinculación práctica. Es decir, ¿Dios tiene algo que ver con el hombre? De allí nace su concatenación de ideas teológicas que lo lleva a formular el axioma trinitario. La experiencia humana constituye el lugar de las significatividades para el pensamiento raheriano. Lo anterior implica un lenguaje teológico que recoja nuevos significados y donde afloran distintos paradigmas históricos. El contexto social-existencial ha desarrollado un horizonte comunicativo donde los contenidos ya no son únicos.

Ghislain Lafont aborda este problema desde su horizonte concreto que visualiza el lenguaje como referente de la realidad, pero en continuidad con una tradición teológica. Las palabras no son un fin en sí mismo, sino están al servicio de la revelación. Tanto Gregorio de Nisa como Agustín de Hipona dan cuenta de una fragmentariedad epocal, la cual enuncia que la humanidad no es un ente homogéneo sino diverso. Sin embargo, el discurso económico de cada uno de ellos brota de una racionalidad que le es propia a la revelación. Ghislain Lafont acoge la diversidad y la riqueza de cada uno de ellos.

⁴⁰¹ Cf. Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, «Observaciones sobre el concepto de Revelación» en *Revelación y Tradición*, Barcelona, Herder, 1965.

Sin embargo, lo anterior implica un desafío para la teología. Se debe dar respuesta a las interrogantes de la cultura moderna, intentando hacer creíble la fe cristiana en una sociedad caracterizada por la increencia en sus diferentes manifestaciones y en su ductibilidad. Es así como toda forma de ver el mundo, tanto en su contexto histórico-social como en su praxis, es asociada a un paradigma.⁴⁰² Por ello, se hace necesario que la teología dialogue con este concepto, el cual no es unívoco. Además, hablar de paradigma significa hablar de un lenguaje. Cada teoría, valor o técnica que comparte un grupo social necesita de un lenguaje paradigmático que lo identifique y lo distinga.

¿Se puede hablar de un paradigma teológico? Existen distintos paradigmas teológicos que coexisten entre sí y cada uno de ellos responde a una necesidad existencial. Pero una racionalidad es es Cristo en su Misterio Pascual que revela al Padre por medio del Espíritu. La estructura dialogal del lenguaje se expresa en palabras como *gracia, persona o relación*. El teólogo sale al encuentro de estos mundos y busca en ellos las semillas del Verbo donde se encuentran diseminadas. Por ello, Gregorio dialoga con Eunomio o Agustín con Donato.

Ghislain Lafont⁴⁰³ sostiene que el dilema no es cambiar o no un concepto, sino indagar en la validez de su fundamentalidad, como bien lo muestra al estudiar a santo Tomás de Aquino. El problema se traslada del contenido a la expresión epistemológica. Por ello, el monje francés se detendrá con justa razón en la legitimidad de las categorías. ¿Acaso alguna palabra puede expresar por entero el misterio de Dios? Ninguna, pero el lenguaje es la posibilidad de acceso al infinito, dentro de una historia de salvación.

En conclusión, el lenguaje teológico es una experiencia viva en la medida en que sea capaz de conducir al Dios vivo, el cual es Uno y Trino a la vez.

⁴⁰² Cf. Gonzalo J. ZARAZAGA, *Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario: homenaje a Karl Rahner, 1904-2004*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

⁴⁰³ Cf. Guiseppe RUGGIERI, «La problemática de la revelación como concepto fundamental del cristianismo» in *La teología della Rivelazione*, Padua, Associazione Teologica italiana, 1993, pp. 81-105.

***PEUT-ON CONNAÎTRE DIEU EN JÉSUS-CHRIST?:
¿UNA RESPUESTA AL GRUNDAXIOM RAHNERIANO?***

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta parte consiste en presentar los conceptos claves del libro «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?» de acuerdo a la controversia suscitada por el axioma trinitario del teólogo Karl Rahner.

El modo de significación del *Grundaxiom* no es relevante sino en la articulación conceptual que Ghislain Lafont despliega como presupuesto a su lectura del teólogo alemán. Es así como la *forma mentis* del monje francés comienza a aparecer en el despliegue de ciertas vertientes de investigación. Existe un intento de volver a pensar el estatuto metafísico de la teología. Es decir, la pregunta por Dios requiere de una racionalidad histórico-salvífica que responda a las exigencias actuales.

La cuestión del estatuto racional-filosófico constituye uno de los ejes investigativos más desarrollados por el autor, ya sea por una motivación personal como por una tendencia del contexto histórico. Se ha señalado anteriormente cómo esta vertiente ha aparecido en distintas obras del monje francés, pero de manera eminente en «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?» y «Dieu, le temps et l'Être». Sin embargo, ¿cuál es la razón de tanta insistencia en este tema? Esta interrogante, que pareciera abordar la *forma mentis* del teólogo, constituye una excusa para profundizar en uno de los tópicos más desarrollados en el discurso teológico de Ghislain Lafont: *La relación entre el discurso teológico y su concreción histórico-salvífica*.

La vinculación *esse-ens* como problema no es nueva en el discurso filosófico ni menos en el teológico. Los aportes de Tomás de Aquino, de Erich Przywara y de Hans Urs von Balthasar a esta cuestión constituyen un ejemplo de la relevancia de este tema no solo en el pasado, sino también en el presente. ¿Pero cuál es el aporte de este teólogo a esta cuestión? Se deben señalar dos contribuciones:

La primera radica en la comprensión de este problema desde el orden cultural del siglo XX. Por ello, el autor establece un diálogo con el mundo intelectual que lo rodea. No sólo en el plano de la filosofía sino también en el de las ciencias humanas. Por sobre todo, en el discurrir teológico:

« (...) el procedimiento teológico intenta dar razón de la fe cristiana dentro de cierta cultura, lo cual supone un doble movimiento, aparentemente contrario, de comunicación y de oposición. De comunicación en la medida en que el paisaje cultural en cuestión es el que contempla y en el que evoluciona quizás el teólogo (...) Y de

oposición, en la medida en que la tradición cristiana de la que él quiere dar cuenta critica necesariamente ciertos aspectos de ese paisaje». ⁴⁰⁴

Este diálogo teologal es una realidad constante del cristianismo, pues es en el pensamiento y en la cultura donde se manifiestan las grandes aspiraciones del hombre. ⁴⁰⁵ Podríamos señalar que este intercambio constituye un *locus theologicus*. Ahora bien, ¿qué descubre Lafont en esta reciprocidad?:

« (...) un «principio de heteronomía»; podría incluso decirse que profesan una especie de «pasión» por la heteronomía: la salvación, sea la que sea, no puede venir de la figura actual, social o individual, de este mundo. Por tanto, es menester que venga de fuera, sea cual sea la «alteridad». ⁴⁰⁶

La modernidad prácticamente canonizó el ser autónomo como ideal de hombre y de sociedad. Pero el pensamiento contemporáneo, después de un proceso de desencanto, ha descubierto la posibilidad de la alteridad. El otro constituye una *posibilidad*. La necesidad de salvación no sólo puede enfocarse desde la perspectiva soteriológica propia de la teología; constituye una posibilidad antropológica e intelectual. ¿Es posible pensar una dinámica veraz que no provenga del hombre? ¿Algo o alguien puede justificar la existencia humana? Por consiguiente, la teología desarrollada durante las primeras décadas anteriores al Concilio Vaticano II ⁴⁰⁷ es presentada por algunos especialistas ⁴⁰⁸ como el desarrollo de tres binomios directivos: En primer lugar, los términos

⁴⁰⁴ DTE, p. 17 : « (...) la démarche théologique cherche à rendre raison de la foi chrétienne à une certaine culture, ce qui se suppose un double et apparemment contraire mouvement de communication et d'opposition. De communication, dans la mesure où le paysage culturel en question est celui que voit et où peut-être évolue le théologien (...) D'opposition, dans la mesure où la Tradition chrétienne dont il veut rendre compte conteste nécessairement certains aspects de ce paysage ».

⁴⁰⁵ Cfr. Gaudium et Spes n°4 ss.

⁴⁰⁶ DTE, p. 113 : « (...) les courants étudiés manifestent, soit explicitement, soit par contraste, en faveur de ce qu'on peut appeler « un principe d'hétéronomie » ; on pourrait même dire qu'ils professent une sorte de « passion » pour l'hétéronomie : le salut, quel qu'il soit, ne peut pas venir de la figure actuelle, sociale ou individuelle, de cet monde-ci. Il faut donc qu'il vienne d'ailleurs, quelle que puisse être cette « altérité » ».

⁴⁰⁷ El Concilio Vaticano II no presentó ningún documento sobre Dios en su realidad trinitaria, sin embargo sus documentos reflejan un profundo trasfondo trinitario, pues recoge todo el magisterio y la teología precedente. Cf. Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, op. cit., p. 408. Cf. Sergio ZAÑARTU, «Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II» en *Teología y Vida*, 43 (2002), pp. 580-601. Cf. Nereo SILANES, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981. Cf. Xavier PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los Cristianos*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2005, p. 238: «todos sus documentos tienen un esquema y modelo trinitario, que se expresa de modo especial en la Constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), interpretada como espacio de revelación y presencia de la Trinidad (...) en ese sentido decimos que el Vaticano II ha sido un Concilio trinitario, desde su documento sobre la revelación de Dios (*Dei Verbum*) hasta su declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae personae*)».

⁴⁰⁸ En este punto seguimos la presentación del Evangelista Vilanova, quien desarrolla una sistematización histórica de la teología. Cf. Ver nota 129. Cf. Raymond WINLING, *La teología del siglo XX (1945-1980)*, Vol. III, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 241-253, 303.

dogmática y hermenéutica.⁴⁰⁹ Estos se exteriorizan como tendencias teológicas que especulan ampliamente el misterio de Dios. En segundo lugar, la teología pensada como un mero decir la verdad o como un obrar contingente;⁴¹⁰ y, finalmente, el dilema de responder a la pregunta: ¿Quién es Dios? desde un discurso metafísico o desde un relato soteriológico.⁴¹¹ Esta última constituye un lugar de interés para muchos teólogos y referencia de esta investigación. La pregunta por la divinidad es respondida desde un doble registro lingüístico, a saber, desde un discurso especulativo o desde una historia de salvación. Ambos originan distintas formas de hacer teología si caminan separados. Por ello, la preponderancia de alguno de estos elementos, es decir, economía o *sermo*, ha convertido a la teología⁴¹² en un estudio reductivo y desperfilado. Pues, por un lado, no se considera el dato revelado y, por otro, no se tiene en cuenta la propia naturaleza racional del discurso religioso.

La segunda implica una posible solución desde el discurso metafísico. Para ello, Ghislain Lafont presenta ciertas «categorías germinales» que adquieren un significado cultural con el paso del tiempo. La matriz conceptual del monje francés remite a la filosofía de corte aristotélico-tomista. Es así como se plantea un existencia categorial de la realidad,⁴¹³ más aún, de la vida cristiana del hombre. Por ello, al intentar abordar la cuestión de qué significa que exista un Creador y una criatura?, el monje francés recurrirá al *actus essendi* como el vértice no solo del ser y del ente, sino también de lo múltiple y de lo uno y, finalmente, del Creador y de la criatura; pero con él no alcanza a desvelar por entero este vínculo. Hay un halo de secreto que llama a la investigación:

«En este punto se manifiesta lo que puede con toda realidad llamarse el misterio del ser. En efecto, cuando la atención se hace capaz de leer al ser como acto en el ente, lo encuentra a la vez medido exactamente por el ente, que sin esa medida no sería ni sería lo que es, y “abierto” a cualquier otro ente que también es, pero según otra medida

⁴⁰⁹ El término dogmática alude a un *intellectus fidei* carente de trasfondo evangélico. En cambio, la hermenéutica conlleva una interpretación nueva del cristianismo en diálogo con el mundo. El primer esquema es propio del quehacer teológico previo al Vaticano II. El segundo se abre paso en la teología desde su vertiente histórica. Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, op. cit., p. 303.

⁴¹⁰ La puesta en práctica del cristianismo siempre juega un contrapunto a la especulación teológica. Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, op. cit., p. 969 ss.

⁴¹¹ Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, op. cit., pp. 971-972: «La Biblia y la historia de la salvación que narra se leen, en la comunidad cristiana, a la luz de una “precomprensión” de la existencia humana, de una filosofía por lo menos implícita; sin ella, el texto no sería inteligible, ni siquiera interpelante. Pero a la inversa no es menos real: lo que el creyente espera del texto es el descubrimiento de su ser verdadero».

⁴¹² Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, op. cit., p. 972: «La teología contemporánea debe procurar superar ambos obstáculos por medio de una mayor fidelidad a la revelación, en la que el “en sí” de Dios sólo puede alcanzarse en su “para nosotros”. Centrar la teología en la historia salvadora parece un buen camino para resolver la doble dificultad».

⁴¹³ Edward Jonathan LOWE, «Ontología» en *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 873.

(...) El ser a la vez da fundamento a la multiplicidad, ya que es el acto propio de todo ente, empezando por mí mismo, y es fuente de la unidad, ya que todo ente sin excepción es». ⁴¹⁴

Es así como frente al contexto antes descrito, surge la siguiente interrogante: ¿qué se entiende por los vocablos teología, analogía e historia de la salvación, los cuales desde el pensar teológico responden a las anteriores interrogantes? Pues estos vocablos a lo largo de los siglos se han relacionado de diversas formas. Por eso, esta correspondencia es distinta en la cultura patristica, donde el mensaje evangélico utiliza términos filosóficos para darse a conocer, de la del siglo XXI donde parece que toda racionalidad es puesta en duda. Por ello, se plantean posibles lecturas de ambos vocablos. Algunas intentarán formular un esbozo de ontología trinitaria que fundamente todo dato revelado al modo de Klaus Hemmerle. ⁴¹⁵ Otras lecturas considerarán que todo discurso racional se encuentra supeditado a la Escritura, pues ella es la única fuente concreta de la acción divina. Ejemplo clave lo constituye la teología de Karl Barth, antes mencionada.

También existe un punto intermedio que aspirará a unir economía con inmanencia. Dentro de este enfoque se encuentra Ghislain Lafont y su libro *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Para este monje francés, es la *tradición teológica*, constituyéndose en una de las líneas directrices de toda investigación. Por ello se hace necesario profundizar en el discurso metafísico que da cuenta del misterio cristiano. Por lo cual no se puede dejar de lado que la autocomunicación divina es un hecho indiscutible y palpable.

La comunidad teológica ha recibido un relato de un *factum* histórico: la Encarnación del Verbo, el cual deja de ser cronológico en el Misterio Pascual para proyectarse a una consumación escatológica.

¿Cómo es posible hablar de Dios en el tiempo actual? Ghislain Lafont ambiciona unificar criterios mediante un discurso que concentre el aspecto inmanente y trascendente. Con vistas a ello, hablará de la irrupción de Dios en la historia, el cual se manifiesta, se hace carne; o, más bien, acontece. Siendo un hecho inaudito o misterioso, no deja de ser explicable desde la analogía.

⁴¹⁴ DTE, p. 313 : «A ce point se manifeste ce qu'on peut très réellement appeler le mystère de l'être. En effet, lorsque l'attention devient capable délire l'être comme acte dans l'étant, elle le trouve à la fois exactement mesuré para l'étant, lequel sans cette mesure ne serait pas et ne serait pas ce qu'il est, et « ouvert » sur tout autre étant qui, lui aussi, est mais selon une autre mesure (...) L'être à la fois fonde la multiplicité, puisqu'il est acte propre de tout étant, à commencer par moi, et est source de l'unité puisque tout étant sans exception est ».

⁴¹⁵ Cf. Klaus HEMMERLE, *Die Alternative des Evangeliums: Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1995.

El acontecimiento desvela el misterio divino, pero a la vez lo esconde. Posee una semántica propia, la del relato, que es más que una simple narración, ya que intenta compendiar el nexo Dios-hombre. El relato bíblico muestra un hecho fundamental: el encuentro y el desencuentro del Creador y de la criatura.

Ghislain Lafont utiliza una dogmática tácita que une dos categorías centrales. La primera es el término *economía de salvación* y la segunda es la de *teología*, como ya se ha visto desde el contexto capadocio en la primera parte. Sin embargo, ambas no se encuentran separadas, caminan bajo un mismo modo de operación, el cual busca una manera de articulación. Esta es una forma de comprensión real. La pregunta por responder es: ¿economía y teología son una realidad complementaria? Es así como un instrumento metodológico como es la *analogía* se transforma en posibilidad de entender el proceder divino desde el lenguaje humano. Desde estas categorías se desprenderán otras nuevas que sostendrán la identidad propia de aquellas que se han señalado como germinales: economía, analogía y teología.

Como se ha visto anteriormente, Ghislain Lafont en las primeras páginas de *Dios, tiempo y el ser* afirmaba la intención de abordar el misterio de Dios, desde la articulación de dos vertientes:

«Dios según el relato» y «Dios según la analogía», ambas comprensiones son válidas. Ninguna está encerrada en sí misma; ya que la analogía: (...) hace posible la mediación teológica entre Dios y la historia de la salvación».⁴¹⁶

Las páginas anteriores han delimitado la importancia de la unidad de la teología dentro de la historia del dogma. Sin embargo, se debe tener presente que la analogía es la que da el anclaje necesario al discurso de la revelación. De forma que Dios ha querido comunicarse en la historia y otorgar desde la temporalidad su salvación. El concepto de historia⁴¹⁷ en su vertiente tradicional remite al pasado y una explicación causal de ciertos acontecimientos que se suceden unos a otros; sin embargo, qué sucede con este concepto fundamental en el pensamiento teológico. Pues se debe considerar la científicidad propia de la ciencia histórica y el estatuto fáctico de la revelación divina. Por ello, el monje francés remitirá al concepto de relato y de testimonio para situar el papel de la historia:

⁴¹⁶ DTE, p. 11.

⁴¹⁷ Cf. Ernst TROELSCH, «Historical and dogmatic method in Theology» In *Religion and History* (1913), pp. 11-32. Cf. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011. Cf. Rudolf BULTMANN, *History and Eschatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 15s.

« Porque es menester que se presenten algunos testigos: el relato perdido no puede ser «inmemorial», «arcaico», «anónimo», se trata de escuchar, no de leer o de imaginar, y esto, aunque los testigos hablen de realidades o de coyunturas que superen el nivel lógico de las palabras humanas (...) el testigo no puede dar cuenta más que de lo que él mismo ha recibido. Por un lado, él mismo ha sido fundado, y por otro ha recibido una inteligencia de esa fundación que le hace posible el testimonio ». ⁴¹⁸

El relato consigna un espacio de prolongación temporal desde el lenguaje hablado. Este da cuenta de él y lo da a conocer. Porque en definitiva es Dios quien ha hablado históricamente. El “habla” es el medio primigenio de expresión. No solo importa el mensaje originario, sino quien enuncia dicho mensaje. Se podría decir que el relato es también contenido humano interpelado por un hecho notable. Es así como el hombre no da su asentimiento a un relato por ser mero discurso. Se requiere de un grado de verosimilitud. La escucha responde a un algo. El relato fundador necesita de un testigo y de un testigo veraz; se franquea el mero acontecimiento histórico que originaría el testimonio ⁴¹⁹ de un hombre concreto. Lo fundamental es el comienzo, pero se necesita de un nexo entre el pasado y el presente, lo inmemorial y lo contingente, la realidad perdida y el ser manifiesto. El monje francés pone su acento en un tercer factor de este proceso: el testigo. ⁴²⁰ Este constituye un nexo entre la escucha y el relato fundador. Sin embargo, no es mero comunicador de una realidad, ya que esta forma parte de él. Desde este momento, el relato se transforma en testimonio eficaz, este es capaz de transformar la realidad, ya que asume el contenido misterioso del origen. El testimonio constituye una explicación veraz, pues interpela significativamente al oyente.

« Este relato se debe a unos testigos, a los que se llega más o menos directamente, pero que en cualquier caso son reales y personales, a los que se les concede la fe. (...) Este relato afecta a todo hombre, y por tanto realmente al cuerpo, es decir, a una inserción y a una historia espacio-temporales ». ⁴²¹

⁴¹⁸DTE, p. 132: «Car il faut que se présentent des témoins : le récit perdu ne peut pas être « immémorial », « archaïque », « anonyme » : il s’agit d’écouter, non pas de lire ou d’imaginer ; et cela, même si les témoins parlent de réalités ou de conjonctures qui dépassent le niveau logique des mots humains (...) le témoin ne peut rendre compte que de ce qu’il a lui-même reçu. D’une part, il a été lui-même fondé, et de l’autre il a reçu une intelligence de cette fondation qui lui rend possible le témoignage».

⁴¹⁹ Cf. DTE, p. 132, 138, 141, 145-149, 157 y 163.

⁴²⁰ Cf. Javier PRADES, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

⁴²¹ DTE, p. 141: «Ce récit est dû à des *témoins*, plus ou moins directement rejoints mais en tout cas réels et personnels, auxquels on accorde sa foi. Ce récit vise tout l’homme, et donc très réellement le corps, c’est-à-dire une insertion et une histoire spatio-temporelles».

La relevancia del testimonio radica no solamente en el hecho mismo de transmitir un mensaje. Pues al dar fe a un testigo, no solo se acepta formalmente un hecho. Existe un compromiso del oyente, este hace suyo lo transmitido. Desde ese momento forma parte de su identidad. El relato es tan creíble que toca las fibras más íntimas del ser humano. Desde ese instante forman parte de él. Dos coordenadas son fundamentales en este esquema de acción: el espacio y el tiempo, ya que la escucha está circunscrita al devenir y a la materialidad. Ghislain Lafont nos muestra que el testimonio es un fenómeno complejo. Este debe responder a la siguiente cuestión: ¿cuál es su significado?:

« Si se trata de escuchar un relato, hemos de esperar que salte al primer plano la cuestión de saber quién puede hacer este relato, dónde es posible escucharlo y responder a él, qué comunidad puede establecerse entre los que han atestiguado y los que hoy escuchan; así pues, la cuestión decisiva es la de los testigos, a partir de la cual habrá que considerar también, dado que se trata de un testimonio datado, la significación de los monumentos escritos en que se ha consignado dicho testimonio ».⁴²²

Recién en este momento es cuando la oralidad se convierte en escritura. El testimonio innova en dato gráfico. El monje francés recalca que el testimonio debe ser creíble. La referencialidad está vinculada estrechamente a lo verdadero. Pues le «creemos a unos testigos», damos fe de lo inmemorial a través de lo inmanente. La veracidad se construye desde el testimonio:

« La verdad de una reinterpretación se capta por la manera con que el relato fundador se hace escuchar en ella y da lugar, a través de las producciones de sentido que engendra, a los mismos efectos de conversión de Dios y de liberación de lo humano a que dio lugar el propio relato. Esto significa que esta verdad, que no será nunca ni única ni apodíctica ».⁴²³

Así como la verdad implica una acción concreta, también exige una actitud personal frente al relato mismo. Si lo celebrativo asegura el testimonio y lo ético la praxis real del relato, el aspecto

⁴²² DTE, p.145: «S'il s'agit d'écouter un récit, nous devons nous attendre à ce que vienne au premier plan la question de savoir qui peut faire ce récit où peut l'entendre et y répondre, quelle communauté peut s'établir entre ceux qui ont témoigné et ceux qui aujourd'hui écoutent : la question décisive est donc celle du témoins, à partir de laquelle il faudra aussi considérer, s'agissant d'un témoignage daté, la signification des monuments écrits où ce témoignage est consigné ».

⁴²³ DTE, p.153: « La vérité d'une réinterprétation se prend de la manière dont le récit fondateur s'y fait entendre et délivre, au travers des productions de sens engendrées, le mêmes effets de conversion à Dieu et de libération de l'humain que le récit lui-même. C'est dire que cette vérité, qui ne sera jamais ni unique ni apodictique».

crítico fundamenta al mismo lector. Este no puede ser indiferente a su relación fundante este debe tomar una posición concreta. La ética ya nos indica un camino.

Ahora bien, cuál es la razón que impulsa a Ghislain Lafont a realizar un entronque entre verdad y lenguaje narrado. Sin duda debe tener presente en su inconsciente que el encuentro primigenio toca al hombre y le impele a transmitir la experiencia de ese acontecimiento. Es así como el relato escrito incorpora también en su dinámica el testimonio veraz, la escucha comprometida y la celebración festiva. Lo indeterminado cobra vida contingente. Lo inmemorial se vuelve cronológico y la experiencia primera se transforma en acción litúrgica y en teología.⁴²⁴ Por ello, el relato fundador constituye una experiencia crítica del *factum* inicial; el significado primigenio de la palabra crisis:

« Escuchado y respondido, el relato fundador es reinterpretado desde los orígenes hasta el fin, pero su figura fundamental se vislumbra en las reinterpretaciones, con tal que estas se hayan realizado según los criterios adecuados de fidelidad litúrgica, de verdad ética y de autenticidad crítica ».⁴²⁵

El relato escrito cobra vida en sí mismo en la medida en que conserva su carácter fundante. De allí que es necesario volver a él constantemente. Las coordenadas temporales y espaciales pueden cambiar, pero el toque referencial del mismo garantizará la veracidad de las continuas lecturas. Por ello, una comprensión unificante del carácter soteriológico de relato escrito nunca debe perderse, pues garantiza su universalidad y atemporalidad; y es en ese contexto donde nace la teología. De allí que el monje francés se atreva a afirmar:

« A partir de aquí, se puede comprender que el lenguaje propio de la teología será aquel que no insista ya en la distancia cada vez mayor, sino más bien el que recalque la semejanza cada vez mayor ».⁴²⁶

⁴²⁴ Cf. Yves M. CONGAR, «Théologie» in *Dictionnaire de théologie catholique* 15/1 (1946), pp. 341-502. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «Theologie und Heiligkeit» in *Wort und Wahrheit* 3 (1948), pp. 881-896. Cf. Eberhard JÜNGEL, «Die Freiheit der Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis» in *Entsprechungen* (1980), pp. 11-51. Cf. Walter KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 204-240.

⁴²⁵ DTE, p. 156 : «Écouté et répondu, le récit fondateur est, dès les origines et jusqu'à la fin réinterprété, mais sa figure fondamentale transparaît dans les réinterprétations si celles-ci sont menées selon des critères appropriés de fidélité liturgique, de vérité éthique et d'authenticité critique».

⁴²⁶ DTE, p. 288 : «A partir de là, on peut comprendre que le langage propre à la théologie sera celui qui insiste non pas sur la distance toujours plus grande, mais au contraire sur la ressemblance toujours plus grande».

Es así como la teología desarrolla un lenguaje propio, pero con la capacidad de darse a conocer. Sin embargo, el misterio salvífico muchas veces escapa los límites de un lenguaje o de una simple racionalidad. De allí que nace una cierta creatividad léxica que intenta superar este escollo. Si se considera que el lenguaje es una manifestación del hombre ante Dios, posee un límite. Sin embargo, su apertura a lo trascendente es evidente. Desde este punto de vista, el lenguaje posee un carácter creatural. Teniendo presente este contexto, Ghislain Lafont comienza a desarrollar un cierto registro semántico. Lo anterior se puede desglosar en dos recursos.

- 1) Creación de expresiones teológicas.
- 2) Enriquecimiento de contenidos teológicos.

Lo primero implica una cierta formulación personal. Es así como sintagmas o frases del tipo «construcción de sentido»⁴²⁷, «epifanías interhumanas»⁴²⁸ o «hiperenergía»⁴²⁹ revelan una cierta limitación lingüística que obliga al teólogo a buscar expresiones o simplemente crear enunciados, cuando desea dar cuenta de un hecho teológico, de un problema o simplemente sintetizar una idea formulada. Este trabajo doctoral no pretende realizar un catastro de ellas. Pero ciertamente, da cuenta de ellas cuando se presentan como un eje temático. Sin duda, lo segundo es más relevante en el presente estudio; pues se pretende responder a la siguiente cuestión: ¿Qué entiende el autor cuando utiliza palabras como teología, historia de la salvación y analogía? Por esta razón se dedicarán tres capítulos a desglosar la *forma mentis* que se encuentra detrás de palabras tan relevantes para el discursar teológico. En definitiva, Ghislain Lafont intenta explicitar de mejor forma la trascendencia divina y su presupuesto histórico. Se podría decir que el monje francés intenta afirmar lo mismo que el lateranense cuarto; a partir de la teología nacida del Vaticano II.⁴³⁰ En definitiva:

« Se trata de encontrar la distancia justa, que permita decir a Dios en él mismo, sin separarlo de la historia de los hombres, pero sin atarlo tampoco a ella, honrar la plenitud de su ser, pero sin tender por ello a anular, ni siquiera escatológicamente, la consistencia del ser y de la historia de los hombres, ser e historia que tiene su sentido y su valor atestiguado en el Resucitado ».⁴³¹

⁴²⁷ Ver Nota 251, 440 y 587.

⁴²⁸ Ver nota 553.

⁴²⁹ Ver Nota 546 : hypénergie.

⁴³⁰ Cf. VV. AA., *Vatican II et la théologie perspective pour le XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

⁴³¹ DTE, p. 309: «Ils agit de trouver la juste distance, qui permette de dire Dieu en lui- même, sans le séparer de l'histoire des hommes mais sans l'y assigner non plus, d'honorer la plénitude de son être mais sans tendre pour autant à annuler, même eschatologiquement, la consistance de l'être et de l'histoire des hommes, être et histoire dont le Ressuscité atteste le sens et la valeur».

El equilibrio es la norma que salvaguarda lo misterioso, enunciado por Ghislain Lafont con el vocablo doxológico, el cual se analizará más adelante. Nos encontramos con un relato salvífico que se expresa por medio de una analogía que respeta la insondabilidad divina. Habla de Dios,⁴³² pero considera como un dato insoslayable su trascendencia, la cual se encuentra formada por pequeños nexos sincrónicos llamados acontecimientos. Cada uno de ellos revela el misterio del *actus essendi*⁴³³ como encuentro entre el hombre y su Creador. El teólogo francés presenta al Misterio

⁴³² Cf. Joseph RATZINGER, *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 197: «¿Cómo llegamos nosotros en absoluto a hablar de Dios? ¿Cómo se puede justificar una hablar semejante? ¿Dónde está su verdad y en qué se cifra su evidencia? (...) La palabra « Dios » es una palabra de predicación. Nos llega de la predicación antecedente y presenta esta característica, que en lenguaje de la predicación ha de ser expresada de una manera siempre nueva. Por tanto, no pueden separarse el acto y el contenido del testimonio sobre Dios (...). Según la convicción cristiana, lo que con la palabra « Dios » se indica pertenece a una situación fundamental del hombre. Como criatura, el hombre está de tal manera remitido a su creador que al preguntarse por sí mismo también se pregunta forzosamente por Dios».

⁴³³ Cf. <http://www.corpusthomicum.org>. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co*: « (...) Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna». Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3: «Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur». Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3: «Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur». Cf. Ignotus auctor, *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract. 5 cap. 14: «In talibus, quae sic incipiunt esse et quae sic habent esse, non est quando, secundum quod hic sumitur quando, prout relinquitur ex adjacentia temporis continui; et si in eis esset quando ex adjacentia ipsius nunc temporis discreti, esset alterius rationis quam quando de quo nunc agitur. Alius vero actus indivisibilis est qui non est aptus natus succedere alteri, nec alius sibi; sicut est actus essendi Angelorum, et animae rationalis, et corporum caelestium, et intellectio Angeli, qua videlicet intelligit se, quae non est successiva, et beata visio Angelorum et animarum: et tales actus mensurantur aeterno, quod est totum simul. Unde, licet talis actus incoeperit esse per simplicem emanationem, tamen in eis non est quando; non enim habent mensurari tempore». El concepto de actus essendi tiene su antecedente en el concepto de causa manejado por Alberto Magno. Este es entendido como aquello a lo cual sigue necesariamente algo (Omne quod fit, habet causam; ST I-II, q LXXV) y aparece en la obra del Aquinate. Esta se diferencia del concepto de principio por su especificidad. De manera que el principio es «aquello de que procede algo de un modo cualquiera» y la causa «es aquello de que procede algo de un modo particular». El primero ad modum intellectum y el segundo ad modum realitas. Por ello, la causalidad es comprendida desde una dimensión originaria. La racionalidad causa-efecto responde a la influencia de Alberto Magno en el Doctor Común, pues explica la relación Dios-criatura dentro del ámbito del orden creado. Dios crea gratuitamente: Placuit Deo. Existe un término que profundiza el párrafo anterior: El actus essendi. El misterio de la Creación da inicio a una relación, establece una alteridad y un vínculo. Sin embargo: ¿Qué posibilita el nexo Creador-creatura? El actus essendi explica la forma de la relación y la particularidad de ambos actores. De forma que el Creador da el ser, pero la criatura posee una subsistencia propia que le es esencial. El ser se despliega desde esta esencialidad. Tanto la causa essendi como el actus essendi explican el origen y la relación divina-humana. Pero ¿cómo se lleva a cabo esa relación? ¿Existe un modus essendi de la misma? ¿Se puede racionalizar? Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, Lib.1 cap. CXVIII: «(...) El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser [ipsum esse], que está supuesto por todos los demás efectos, de los cuales es fundamento. Todo lo que existe recibe necesariamente su ser de Dios (...) Dios es el primero y el más perfecto de los seres; luego es necesario que sea causa del ser [causa essendi] de todo lo que existe [esse habent]. (...) Dios es su propio ser (...); luego el ser le conviene por esencia, en tanto que no conviene más que por participación a los demás seres. Pues no hay ningún otro ser cuya esencia sea su propio ser, porque el ser absoluto y subsistente por sí mismo [esse absolutum

Pascual como el «momento» fundamental del *actus essendi*. La Cruz y la Resurrección explican la dinámica trinitaria y a la vez el sentido final de la criatura. La relación de finitud e infinitud se dilucida en el Dios muerto y resucitado.

Hasta ahora se ha descrito una concepción posterior al texto *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Pero se hace necesario revisar los conceptos de historia, economía y teología en su versión primigenia y desde allí aventurar una posible sistematización de los conceptos fundamentales, pues se debe tener presente que: « (...) la historia es el lugar privilegiado de la revelación y de la salvación, tal como han sido queridoas libremente por Dios». ⁴³⁴

et per se subsistens] no puede ser sino uno, como ya se probó. Por tanto, Dios es necesariamente la causa de la existencia [causa existendi] de todo lo que es».

⁴³⁴ Ignacio ELLACURÍA, «Salvación en la historia» en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 1255-1256: «La historia, en efecto, es lo trascendentalmente abierto porque engloba en sí la apertura de la realidad y la doble apertura unificada de la inteligencia y de la voluntad, de la aprehensión y de la opción. Esta apertura que en cada ser humano es la apertura trascendental elevada de un «existencial trascendental» (Rahner) ».

EL CONCEPTO DE ECONOMÍA SEGÚN GHISLAIN LAFONT

INTRODUCCIÓN

El lenguaje tiene su referente en la realidad, aunque como medio es deficiente para expresar su globalidad cumple una función referencial. Él enuncia que la humanidad no es un ente homogéneo sino diverso. Por ello, hablar de una semántica teológica constituye un desafío. La lógica de un concepto unívoco no solo requiere de la analogía como ayuda en la hermenéutica de un suceso. Más aún cuando se busca una definición de una acción soteriológica.

Hablar de una «economía de salvación»⁴³⁵ sin duda no responde a un afán etimológico ni mucho menos a una precisión filológica, ya que la virtualidad de un concepto claro y distinto, a partir del cual se pueda establecer una diferencia con otro concepto, no se cumple estrictamente. Esta expresión está llena de matices dentro de la argumentación de Ghislain Lafont. Sin embargo, lo

⁴³⁵ Cf. Bernard SESBOÛE, «Salut» in *Dictionnaire de Spiritualité* 14 (1990), Pp 251-283. Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, *op. cit.*, pp. 971-972: «La Biblia y la historia de la salvación que narra se leen, en la comunidad cristiana, a la luz de una “precomprensión” de la existencia humana, de una filosofía por lo menos implícita; sin ella, el texto no sería inteligible, ni siquiera interpelante. Pero a la inversa no es menos real: lo que el creyente espera del texto es el descubrimiento de su ser verdadero». Cf. Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, *op. cit.*, p. 408: «De este modo, la historia de la salvación manifiesta a Jesucristo como generación eterna, como nacido del Padre. Y como tal se realiza en la historia. El Espíritu Santo se manifiesta en sus acciones y en su actividad: introduce en el conocimiento de Jesús, conduce, guía».

anterior siempre implica un desafío para un teólogo. Pues pretende dar una respuesta a las interrogantes de la cultura, intentando hacer creíble la fe cristiana. Por ello, Ghislain Lafont señala en este sentido al referirse al *Grundaxiom*:

« Nos pareció que se trata de un problema «técnico» pues este constituye un punto crítico de la teología ranheriana de la Trinidad: desde el instante en que esta teología no reconoce explícitamente la dualidad inevitable e irreductible del lenguaje en materia trinitaria, y no presenta, por lo tanto, una crítica precisa a su lenguaje, se perfiló una falla, la cual atrajo nuestra atención ».⁴³⁶

El problema o la falla radican no tanto en la vaguedad o en la imprecisión, sino más bien en la fundamentación del lenguaje trinitario, el cual exige la analogía de la fe. Por ello, en su globalidad, el axioma no es unívoco en su semántica interna, entonces, tanto la Encarnación como la venida del Espíritu al corazón del hombre se desperfilan dentro de una lógica de identidad. Por lo cual, el «viceversa» no tiene presente una adecuada consideración de la libertad de Dios y de la gratuidad de la donación divina.

Si duda el lenguaje utilizado por Karl Rahner pareciera, en palabras de Ghislain Lafont, no tener presente la trascendencia divina.⁴³⁷ Un punto esencial en esta comprensión radica en la *insuficiencia del análisis histórico*.⁴³⁸ Es así como la presentación del pensamiento griego y de san Agustín desde Nicea adolece de un carácter sistemático, pues Rahner no estudia la Trinidad desde la base de la Revelación o de la fe, sino más bien desde el ámbito de la filosofía de la Religión.⁴³⁹

Un momento clave en la historia de la teología lo constituye el Concilio de Nicea (325). Es el hito que elige Ghislain Lafont para plantear una dogmática sobre la relación entre «Teología» y «Economía». Ahora bien, surge de inmediato la pregunta: ¿Qué es Nicea para el teólogo francés? Se podría considerar como una etapa dentro de la historia del dogma cristológico-trinitario. Pero es más que eso:

⁴³⁶ PCDJ, p. 226 : «C'est à propos d'un problème «technique» que le point critique de la théologie rahnérienne de la Trinité nous est apparue: dès l'instant que cette théologie ne reconnaissait pas explicitement la dualité inévitable et irréductible du langage en matière trinitaire, et ne présentait pas, par suite, de critique précise de son langage, une faille se dessinait, qui a dû attirer notre attention».

⁴³⁷ Cf. PCDJ, p. 227.

⁴³⁸ Ídem.

⁴³⁹ Cf. PCDJ, p. 228.

« Si se admite el principio de que toda teología es una cierta lectura de la Escritura, llevada a cabo en los distintos niveles que se han propuesto anteriormente (comentarios, preguntas, construcción de sentido) o se ve que existen otros, se dirá que Nicea definió globalmente una teología de Nicea que toma el conjunto de la Escritura bajo un ángulo joánico y, más concretamente, en la perspectiva esbozada por una interpretación ontológica del *Et Deus erat Verbum* ». ⁴⁴⁰

Ghislain Lafont ya se aventura a señalar que la *Teología* constituye un modo de lectura. Sin embargo, lo relevante es plantear que el Evangelio de Juan constituye la puerta de entrada para poder comprender el Concilio de Nicea. ⁴⁴¹ El cuarto evangelio construye su visión histórica del Verbo de Dios en base a una lectura de los nombres divinos. ⁴⁴² Es así como los hechos de la Encarnación, Redención y Resurrección no pueden ser considerados como hitos aislados, pues ellos revelan la divinidad del Verbo de Dios. Así la afirmación: *Deus erat Verbum* no solo alude al hecho fáctico de la manifestación de Dios en la historia, sino que constituye una verdad dogmática, pues sintetiza misteriosamente el querer salvífico de Dios que ha hecho suya la historia del hombre.

En definitiva, el Verbo se ha dado en la historia y esta revela al Verbo. ⁴⁴³ La acusación de un cuarto evangelio totalmente ahistórico no tiene presente que el tiempo de la Palabra de Dios converge en la libertad humana, de forma que la única manera de referirse al *kairos* divino no sea sino que bajo el título de «historia de la salvación». ⁴⁴⁴ Así, pues, una lectura de la Escritura en palabras de Ghislain Lafont debe orientarse al Misterio Pascual como hilo conductor de la historia de la salvación:

⁴⁴⁰ PCDJ, p. 229: «Si on admet le principe que toute théologie est une certaine lecture de l'Écriture, menée aux divers niveaux qui ont été proposés ci-dessus (commentaire, question, construction du sens) voire à d'autres s'il en existe, on dira que Nicée définit globalement une théologie qui prend l'ensemble de l'Écriture sous un angle johannique et, plus précisément, dans la perspective tracée par une interprétation ontologique de l' *Et Deus erat Verbum* ».

⁴⁴¹ Cf. CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, a cura di Giuseppe Alberigo, Bologna, Edizioni dehoniane, 1991, Cf. Lewis AWRES, *Nicaea and its legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2004. Cf. Joseph. WOLINSKY ET ALIA, *Le mystère du Christ à la lumière des premiers conciles œcuménique I*, Paris, Association André Robert et Institut catholique de Paris, 1998. Cf. Joseph WOLINSKY, *Le Concile de Nicée (325) - Hier et aujourd'hui*, Paris, Lumen Gentium, 1983.

⁴⁴² Cf. Henrik ANZULEWICZ, «Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen», *op.cit.*, pp. 251-295. Cf. Evangelos A. Moutsopoulos, «L'idée de multiplicité croissante dans la théologie platonicienne de Proclus en Néoplatonism et philosophie médiévale» dans actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale édités par Linos G. Benakis, Tournhout, Brepols, 1997, pp. 59-67, pp. 59-67. Cf. Edouard JEAUNNEAU, «Denys L'Aeropagite promoteur du néoplatonisme en Occident» dans *Néoplatonism et philosophie médiévale: actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale édités par Linos G. Benakis, Tournhout, Brepols 1997, p. 3ss. Cf. Rubén PERETÓ RIVAS, «Los argumentos platónicos en el *De Homine* de Alberto Magno» en *Diadokhe* 5, 1-2 (2002), pp. 23-42.

⁴⁴³ Cf. PCDJ, p. 232.

⁴⁴⁴ Cf. PCDJ, p. 232 ss.

« El acontecimiento de la Pascua es central en la historia de la salvación considerado como un espacio, y a través del cual tenemos acceso a esta historia, la conciencia espiritual de la Iglesia descansa, como en un fundamento inamovible, sobre la experiencia pascual que constantemente se actualiza en la celebración de la Eucaristía y en la iniciación de los hombres ». ⁴⁴⁵

Ghislain Lafont establece un punto de partida para toda especulación teológica posterior al hecho mismo de la muerte y de la resurrección de Jesús, de manera que la experiencia de la Pascua gatilla una tensión entre economía y teología dentro del estudio eclesial. El acontecimiento pascual en sí contiene una teología y antropología que permiten situar un camino que va desde la economía a la teología.

La verdad de la economía es reflexionada con ciertos elementos de inteligibilidad cultural que permiten establecer una comprensión global ⁴⁴⁶ del acontecimiento soteriológico. Sin duda, estos no agotan la verdad del mismo, sino que constituyen una posibilidad de entendimiento. La idea central del pensamiento del monje francés se estructura en tres pasos.

El primero es la base de todo planteamiento posterior: El Misterio Pascual, el cual conduce constantemente a una reflexión sistemática de los alcances de su significación más profunda. Todo discurso racional parte de este hecho.

El segundo es el camino metodológico de toda especulación teológica. Ghislain Lafont hablará de una teología que se remonta al paso de la *Economía* a la *Teología*. A lo anterior agregará el acontecimiento de la *Encarnación* como eje de comprobación. Se hace necesario profundizar en el discurso metafísico que sustenta el misterio cristiano. Por lo cual no se puede dejar de sostener que la autocomunicación divina es un hecho indiscutible y palpable. Es un *factum* histórico desde el instante

⁴⁴⁵ PCDJ, p. 232: «L' événement de Pâques est en effet central dans l'histoire du salut considérée comme durée, et il est aussi ce par quoi nous avons accès à cette histoire ; la conscience spirituelle de l'Église repose, comme sur un fondement inamovible, sur l'expérience pascale qu'elle refait constamment en célébrant l'Eucharistie et en initiant les hommes». Cf. Jeremy DRISCOLL, «Liturgy and fundamental Theology, Frameworks for a Dialogue» en *Ecclesia Orans*, 11 (1994), p. 83: «The identity of human being, both from the personal point of view of his individual birth and from the universal point of view of his belonging to humanity, is founded on a narrative which the human being accepts to hear (...) this narrative owes its existence to witnesses (...) this narrative has to do with the whole of man, and therefore in a very real way with his body, that is say with a spatial-temporal insertion in history (...) the ambiance of his narrative is very naturally feast, or celebration». El autor aborda a Ghislain Lafont desde la teología sacramentaria. También intenta incorporar muchas de sus ideas a un planteamiento litúrgico sobre la eucaristía. Para ello se puede confrontar. Jeremy DRISCOLL, «The Eucharist and Fundamental Theology» en *Ecclesia Orans*, 13 (1996), pp. 408 y 422. Cf. Joy HARRELL BLAYLOCK, «Ghislain Lafont and Contemporary Sacramental Theology» en *Theological Studies*, 4 (2005), pp. 841ss.

⁴⁴⁶ Cf. PCDJ, pp. 234-235.

de la Encarnación del Verbo, pero deja de ser cronológico en el Misterio Pascual para proyectarse hacia una consumación escatológica.

El tercero radica en una premisa de acción: la Trascendencia divina. El ejercicio teológico nacido del estudio del evangelio de Juan, no busca otra cosa sino respetar cierta circularidad en las propiedades de las personas divinas. De forma que la reflexión surgida de Nicea posee una visión ciertamente histórica de la trascendencia divina. El envío del Hijo por parte del Padre en el Espíritu es ciertamente la razón que fundamenta el actuar histórico de la Trinidad.

Sin duda lo anterior lleva a precisar que el concepto de *Economía* no es definible sino en virtud de la relación que establece con la teología, así como con las distintas virtualidades lingüísticas que expresan esta relación. Ingenuamente se podría reducir el concepto de economía a las misiones divinas; sin embargo Nicea apunta a las propiedades más que a la acción misma de las personas divinas. Por ello, esta distinción es sutil; pero a la vez consistente como parte de un ejercicio teológico.

I.1. La economía de la salvación explicada desde el concepto de ruptura

Ghislain Lafont, rehusando afirmar que la economía es tal «cosa», establece una metodología de acción que va de la «economía a la teología» mediante un fundamento bíblico. Este es la epístola a los Corintios (I. Co 1, 23): «(...) Nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos».⁴⁴⁷ Es así como aparece una descripción y no un enunciado clásico. Dos son los términos claves de esta cita paulina. Uno es el vocablo «fuerza» y el otro es «sabiduría». La palabra de Dios se revela bajo estos dos apelativos. E incluso el monje francés señalará que ambos son reveladores del *misterio trinitario*.⁴⁴⁸ El Misterio Pascual va más allá de un suceso trágico, pues implica:

« (...) la modalidad de la Palabra de Dios que interpela al hombre en vista de donársele, ya que el paradigma de la condición humana cuando ella está marcada por

⁴⁴⁷ ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν, Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν.

⁴⁴⁸ Cf. PCDJ, p. 236.

la fidelidad a la palabra y se encuentra por esta razón inserta en la comunidad del Espíritu (...)». ⁴⁴⁹

Por ello, tanto «fuerza» como «sabiduría» son expresiones con vida propia capaces de modificar el acontecer humano. La redención es comprendida como posibilidad don y respuesta fiel a la fuerza performativa de la palabra. La condición de creatura del hombre se mueve en esta tensión entre la Palabra redentora y su condición pecadora.

Por ello, el Misterio Pascual exige una lectura más amplia de la historia de la salvación, la cual debe ir más allá de la muerte redentora de Cristo. Es decir, debe adentrarse en el Antiguo Testamento y proyectarse a la venida escatológica del Mesías.

El sacrificio de la Cruz es entendido en una nueva dinámica, pues va más allá del hecho mismo y se proyecta a otro eje de comprensión. Es así como Ghislain Lafont entiende la muerte de Jesús:

« (...) es necesario, en efecto, tomar conciencia de la medida de las rupturas que la Palabra de Dios se ha esforzado en provocar a lo largo de la historia del Pueblo a la que va dirigida, y así entrar en la meditación que esta economía desconcertante de la Palabra que hace nacer en el espíritu a los Sabios de Israel ». ⁴⁵⁰

Un concepto nuevo se observa en este párrafo. Este es «ruptura». Por ello, la economía de la salvación es comprendida como acción salvífica. O, más bien, como irrupción temporal de la Palabra de Dios bajo su significado de fuerza y sabiduría, la cual deja una huella en la temporalidad. Ello se llama *ruptura*. No al modo de un quiebre sino como el paso de Dios en la historia humana. Todos ellos dan sentido a la muerte de Cristo y lo explican a la vez. La palabra presupone la tensión entre Dios y la creatura. Podría entenderse como una fricción entre la vocación humana y el deseo de Dios. Sin embargo, apunta al término «hito» dentro de la dinámica interna de la historia de la salvación.

⁴⁴⁹ PCDJ, p. 236: « (...) la modalit  de la Parole de Dieu interpellant l'homme en vue de se donner   lui, puis le paradigme de la condition humaine lorsque celle-ci est marqu e par la fidélité à la Parole et se trouve par là instaur e dans la communion de l'Esprit (...)».

⁴⁵⁰ PCDJ, p. 237: « (...) il est nécessaire en effet de prendre la mesure des ruptures que la Parole de Dieu s'est sans cesse efforc e de provoquer tout au long de l'histoire du Peuple auquel elle s'adressait, et d'entrer dans la méditation que cette  conomie d routante de la Parole a fait na tre dans l'esprit des Sages d'Israel».

I.2. Hitos que explican la continuidad-discontinua del concepto de ruptura

La muerte de Jesucristo es principio de algo nuevo, pero también es pedagogía de una relación que se ha gestado en la historia. El deceso de Cristo no solo es un *factum* puntual. Es recapitulación de la filiación. Cristo aprende igual que toda la humanidad a ser Hijo. Por ello, Ghislain Lafont abordará las figuras de Adán y de Job como ejemplo de la aventura humana de la filiación humana. Ambas figuras incompletas. Adán rechaza este regalo, pues no comprende la verdadera implicancia de ser hijo. Adán es figura del niño que balbucea la palabra *Padre*, pero no la entiende. Por su parte, Job cuestiona e impugna el hecho. ¿Cómo es posible que mi Padre me haga esto? En ambas experiencias de filiación hay un desarrollo que concluye en Cristo.

La historia de Adán es situada dentro de un marco redaccional por parte del monje francés. Este corresponde al relato yavista,⁴⁵¹ que siendo un enfoque coyuntural, plantea la exégesis bíblica de un momento histórico. Sin embargo, sus ideas son rescatables, pues plantea el reencuentro originario entre la Palabra de Dios y el hombre. La relación entre Dios y la creatura se establece mediante un diálogo. Una de las primeras frases responde a una orden: «no comerás» (Gn 2, 17), pues de lo contrario el hombre moriría. La negatividad se hace presente y en cierto grado provoca la ruptura: « (...) la ruptura es necesaria para ofrecer al hombre una nueva relación con Dios, y al mismo tiempo modificar su relación con el mundo».⁴⁵²

Es así como la muerte implica un rompimiento con la Palabra de Dios. Por lo tanto con la divinidad misma. Todo el orden creado, incluyendo al hombre, manifiesta una comunión *ad intra* y *ad extra*. Por ello, tanto muerte como comunión van entrelazadas en una dinámica distinta.

La ruptura con la *Palabra, fuerza de Dios*, desencadena un orden nuevo, pues la relación Creador-creatura se altera. En cambio, la ruptura producto de la falta cometida es un paso segundo en esta lógica. Es así como al hablar divino sigue el hacer humano o la comunión con su voluntad.

En cambio, la figura de Job muestra la total trascendencia de la Palabra de Dios mediante su silencio al hombre. La cuestión central radica en saber si el hombre perseverará en la Palabra. La sabiduría es el eje central, pues el sufrimiento humano escapa a todo conocimiento humano y exige una sabiduría nueva.

Ghislain Lafont utiliza otros pasajes bíblicos para demostrar esta relación entre el hombre y la Palabra. La finalidad radica en mostrar cómo estos hitos veterotestamentarios explican el acontecimiento Pascual. Pues el estudio de la Escritura revela la manifestación progresiva del

⁴⁵¹ Cf. DTE, p. 188, Ghislain Lafont en su nota 25 alude a la exégesis de Eugen Drewermann. Cf. Eugen DREWERMANN, *Le Mal. 3. Approche philosophique du récit yahviste des origines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

⁴⁵² PCDJ, p. 240: « (...) la rupture est nécessaire pour proposer à l'homme un nouveau rapport avec Dieu, et modifier du même coup son rapport au monde».

Espíritu, el cual opera como sabiduría y fuerza divina. Ahora bien, qué es lo que el Espíritu da a conocer. El teólogo francés lo resumirá en un vocablo: alianza.⁴⁵³ Sin embargo lo relevante es mostrar el concepto epifánico de la revelación.⁴⁵⁴

La iniciativa de Dios o su autorevelación constituye una dinámica de la cual solo se puede afirmar una cierta tensionalidad. La *Providencia* divina se encuentra con la libertad humana en la historia de la salvación. El hombre recibe una invitación a seguir la Palabra de Dios. De allí que el monje francés recurra a los siguientes pasajes de la Escritura para explicar esta dinámica.

Ello lo hace desde la dinámica de dos cursos que se encontraba enseñando en el Monasterio de la Pierre-qui-Vire: Un curso *Acerca de los nombres divinos* (Pseudo-Dionisio) y un *Curso de Cristología*, en ambos utiliza los siguientes textos indistintamente.⁴⁵⁵ Corresponden a diez citas del Antiguo Testamento,⁴⁵⁶ las cuales se desglosan de la siguiente forma:

a) Pentateuco: Dos libros del Pentateuco

El primero es Génesis 2, 17: « (...) mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio». El segundo es Génesis 12, 1: « Yahvéh dijo a Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré».

El primer texto nos remite a uno fundamental en la exégesis bíblica: La caída. Dios había hecho brotar del jardín del Edén todo tipo de árboles, sabrosos a la vista. Pero de uno de ellos prohibió al hombre comer. Las palabras de Dios son un mandato, es decir una orden que implica obediencia por parte del hombre que se encuentra a la escucha de toda palabra que sale de la boca de Dios. Ghislain Lafont sólo evoca la decisión del hombre con este texto, pues el final es conocido. Pero ante todo es el inicio de una encrucijada marcada por la ruptura de la relación filial del hombre

⁴⁵³ Cf. PCDJ, p. 242.

⁴⁵⁴ Cf. Ver nota 377.

⁴⁵⁵ Cf. Ghislain LAFONT, *Apuntes de clases*, Leger-St-Vauban, Biblioteca de la Pierre-qui-Vire, Circa 1965-1970. *Ad instar Manuscripti*, El Primer texto lleva por nombre: *Notas sobre los orígenes y el desarrollo de la Cristología*. Desarrollo dos puntos: La Cristología del Nuevo Testamento (La muerte) y Algunos documentos sobre los Padres de la Iglesia. Corresponden a Apuntes mimeografiados, fechados en el año 1966-1967. El segundo lleva por nombre: *Sobre los nombres divinos* y está fechado en el año 1967-1968. Corresponde a un apartado sobre un curso acerca de la Trinidad. Existe un tercer texto llamado: *Significación sobre el dogma trinitario y desarrollo del tema patristico*. Este texto no posee fecha, pero se presume que corresponde a un curso dado entre 1965-1970. En fecha reciente, se ha constatado la presencia de otro texto: *Cours d'Ancien Testament* (1961-1962): période persane 538-323.

⁴⁵⁶ Los textos se analizarán desde una dimensión teológica en clave de alianza, de escucha a la palabra de Dios o de desobediencia filial. No desde una perspectiva exegética.

para con Dios. Cabe mencionar la semántica propia del árbol,⁴⁵⁷ la cual se llena de una significación nueva y debe desdoblarse en otro árbol para salvaguardar su integridad original. El árbol de la vida es custodiado de forma que el hombre después de la transgresión debe alejarse totalmente de él. El hombre se encuentra a la escucha, pero decide desobedecer. La antítesis se verá en el texto que le sigue. Este recuerda al hombre justo que como un árbol plantado en la acequia da fruto en su sazón (salmo 1, 3).

El segundo texto del Pentateuco transluce la actitud fundamental del padre de la fe. Esta es la obediencia al mandato divino. La raíz latina del vocablo obediencia *ob audire* = el que escucha, implica un proceso que va desde la escucha amorosa a la acción, la cual puede ser pasiva o exterior o, por el contrario, puede ser interna y cordial. La obediencia de la fe es el libre sometimiento a la palabra escuchada, cuya verdad está garantizada por Dios que es la Verdad misma.⁴⁵⁸ Es así como el Nuevo Testamento se hace eco de la invitación recibida por Abraham en Hebreos 11, 8: «Por la fe Abraham, al ser llamado, obedeció, saliendo para un lugar que había de recibir como herencia; y salió sin saber a dónde iba» y en Apocalipsis 18, 4 «Y oí otra voz del cielo que decía: Salid de ella, pueblo mío, para que no participéis de sus pecados y para que no recibáis de sus plagas».

b) Textos proféticos

Son tres del profeta Isaías, uno de Jeremías y uno de Ezequiel.

b.1. El profeta Isaías: Los textos son: Isaías 30, 15 «Porque así dice el Señor, Yahvéh, el Santo de Israel: «Por la conversión y la calma seréis liberados, en el sosiego y seguridad estará vuestra fuerza». Pero no aceptaréis»; Isaías 28, 29 y 31, 2 e Isaías 29, 24: «Los descarriados alcanzarán inteligencia, y los murmuradores aprenderán doctrina».

Los tres textos responden a la misión del *nabî* hebreo: decir un oráculo de parte de Dios frente a un hecho concreto. El primero responde ante la amenaza de la invasión extranjera, ante lo cual Israel había solicitado ayuda a Egipto durante el reinado de Ezequiel.⁴⁵⁹ El segundo es un compendio de tres capítulos, que recuerda cómo el pueblo que había honrado con sus labios a Dios, pone su confianza en otros ídolos y cosas. Finalmente el tercero predice el castigo que se avecina si no existe una conversión sincera por parte del corazón humano.

⁴⁵⁷ Cf. H.G. LEDER, «Arbor Scientiae» in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 52 (1961), pp. 156-189.

⁴⁵⁸ Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, N° 144ss.

⁴⁵⁹ Cf. José Luis SICRE, *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992.

Ghislain Lafont recuerda que la voz del profeta es la voz de Dios, pues habla de parte de Él. Nuevamente la Palabra de Dios entra en conflicto con el hombre; pero ya no solo prohíbe. Por el contrario, exhorta y amonesta. Denotan los textos bíblicos una cierta esperanza; ya no histórica sino escatológica.

b.2. Jeremías 31: El texto es el siguiente: «En aquel tiempo -oráculo de Yahvéh- seré el Dios de todas las familias de Israel y ellos serán mi pueblo (...)».

El año cuarto del reinado de Yoyaquim, Jeremías dicta a Baruc las palabras que había recibido de parte de Dios. El vocablo que se encuentra en el trasfondo es el de *consolación*. Este va recordando las maravillas que Dios ha hecho por su pueblo. Una posible restauración trae a colación que la Palabra de Dios no solo le recuerda al hombre el mal que ha hecho al desobedecer su palabra, sino los beneficios que reportará su conversión a Dios. Clásico es el episodio del pequeño resto que será conducido a la Tierra Prometida (Jr 23, 3). Allí esta la esperanza frente a la ruptura Dios-hombre.

b.3. Ezequiel 36: El texto es el siguiente: «Y tú hijo de hombre, profetiza sobre los montes de Israel. Dirás: Montes de Israel, escuchad la palabra de Yahvéh (...)».

Ezequiel profetiza en el momento que Jerusalén es asediada. Ya el nombre del profeta da una pista de su misión: *Dios fortalezca*. La deportación revelará que la Palabra de Dios juzga frente a la idolatría del pueblo. Pero toda promesa implica una garantía por parte del Dios que salva. Esta es la de su misericordia. Más aún, el juicio es a todas las naciones. El drama de la desobediencia se amplía a toda la humanidad. Dios invita ya no sólo a Israel a escuchar su Palabra, sino a todas las naciones.

c) Textos históricos

Uno del profeta Samuel y otro del primer libro de los Reyes. Estos son: 1 Samuel 9, 6 «Pero él respondió: «Cabalmente hay en esta ciudad un hombre de Dios. Es un hombre acreditado: todo lo que dice se cumple con seguridad (...)» y e 1 Reyes 16, 14. 20: « (...) ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Israel? »

El profeta Samuel y el primer libro de los Reyes responden a una trasposición en la Palabra de Dios, pues indican una *Fijación* ya no en la oralidad misma de la Palabra de Dios que invita al

hombre, sino en un horizonte cultural-evocativo e histórico-conmemorativo. El valor no cambia, sino que el tipo de transmisión cambia. Se pasa de la Palabra de Dios a la palabra escrita. Pese a ello, el llamado a vivir la alianza con Dios continúa, pero su modalidad cambia. La historia de las rupturas no se conmemora, se lee en un texto inspirado.

d) Textos sapienciales

El único texto es el de Job 28, 28: «Y entonces dijo al hombre: « Mira, el temor del Señor, esa es la Sabiduría; huir del mal, la Inteligencia».

¿El relato de Job con sus desgarradoras frustraciones expresa algo de Dios? Es un tema que volverá a aparecer en otros libros del monje francés. La figura de Job le permitirá desarrollar el tema del Dios ausente, no de aquel que después de crear al hombre lo ha dejado solo. Ghislain Lafont abordará las figuras de Adán y de Job como ejemplo de la aventura humana de la filiación humana. Ambas incompletas. En ambas experiencias de filiación hay un desarrollo que concluye en Cristo:

« (...) las figuras de Job y de Adán pueden ayudarnos a comprender la cruz de Cristo (...) la prueba parece estar ordenada a manifestar la desemejanza de Dios, con la finalidad por otra parte de que, una vez aceptada humildemente, se le concede al hombre verse elevado a la verdadera semejanza ». ⁴⁶⁰

Ambos personajes se vieron enfrentados a la prueba de la filiación. Es decir, al momento de la elección. Ya sea en la obediencia filial en el caso de Adán o en el sufrimiento injustificable en el proceso de Job. ⁴⁶¹

e) Literatura sálmica

El Salmo 119 (118). Este salmo que constituye una parte tradicional del breviario monástico-a la hora de Tercia- de acuerdo al uso anterior al Vaticano II y al posterior- parece evidente que fuese comentado por Ghislain Lafont en la dinámica de la obediencia a la Palabra de Dios y de su ley.

⁴⁶⁰ DTE, p. 184: «Les figures de Job et d' Adam peuvent nous aider à comprendre la Croix du Christ (...) L'épreuve semble en effet ordonnée à manifester la dissemblance de Dieu, afin d'ailleurs que, une fois celle-ci humblement acceptée, il soit donné à l'homme d'être élevé à la *vraie* ressemblance».

⁴⁶¹ Cf. DTE, pp. 183-226.

La aceptación o no de la palabra de Dios queda vinculada a un mandato divino como es el caso de Abraham o de Adán. Parecido es el caso de los profetas, quienes dan cuenta del hecho de la idolatría y de sus consecuencias. Pero, sin duda, un ejemplo claro de la obediencia a la Palabra de Dios es el salmo 119 (118), el cual describe al hombre que sigue los preceptos divinos. La tónica es la fidelidad del hombre a ellos. Sin duda la figura de Job constituye un quiebre en esta dinámica. La prueba y el silencio exigen una respuesta. Aparece un conflicto de sabidurías. El misterio del «sufrimiento humano rechaza una sabiduría de Dios que sea a imagen de la sabiduría de los hombres». La exégesis de Ghislain Lafont es simple en desarrollar una idea que no es la única pero que fundamenta sus conclusiones sobre el texto bíblico.

La Sagrada Escritura no es un libro revelado sino inspirado. Debido a que es un texto inspirado es un libro de la revelación. La costumbre común en la ciencia religiosa ha asociado la palabra revelación a la manifestación divina o a la experiencia de lo sacro. El término revelación presenta a la divinidad como un Dios viviente, quien se manifiesta y se experimenta como presente. Es una fuerza que guía, juzga y salva. Cristo sería la manifestación de la salvación divina por excelencia. La característica esencial de este modelo epifánico es su dimensión no teórica.

La revelación aparece como un concepto experiencial en cuanto a su significado, va más allá de los procedimientos epistémicos, en cuanto a que en ellos se realiza un conocimiento que proviene como un don más o menos gratuito, de un origen del cual el hombre no puede disponer. Por lo cual, el concepto remite a una situación de desvelamiento.

La revelación cristiana como concepto sistemático tiene presente el carácter real de la misma; ya que la historia de la salvación, tanto en su totalidad como en sus hitos particulares ha sido pensada como auto-comunicación de Dios. El concepto sistemático de autorrevelación de Dios tiene su trasfondo en la realidad de Dios pensada intratrinitariamente en cuanto a eterna comunicación intra-divina. Por ello, la historia de salvación es articulada como un suceso en el cual la realidad de Dios se comunica históricamente y llega a transformarse en el destino de la creación, que gracias a ello se convierte y se transfigura en un mundo nuevo.

En definitiva, cada hito de la revelación expresa la paradoja de la manifestación divina y de su recepción. A partir de cada uno de ellos renace la posibilidad del encuentro entre el ser trascendente y el hombre. De forma que cada suceso en apariencia negativo se torna en esperanza en un nuevo comienzo.

I.2.1. La vida y la muerte de Jesucristo

Ghislain Lafont presenta una cristología relevante en su manera de explicar una posible teleología de la Encarnación. La vida y muerte son un ejemplo perfecto de una pedagogía de la filiación, de modo que *la respuesta perfecta a la invitación de la Palabra de Dios*⁴⁶² se puede ver en los hechos, gestos y palabras de Jesús.

La realidad histórica del Verbo hecho carne en apariencia insignificante es en verdad una revelación de un *nuevo registro de existencia*.⁴⁶³ La Palabra que los profetas anunciaron como sabiduría y fuerza de Dios constituye una nueva dimensión personal de la libertad divina-humana. Jesucristo. Así, pues, tanto la vida como la muerte son una unidad.

Todo sentido trágico de la muerte solamente tiene consistencia en la tensión de la Palabra de Dios y la obediencia de Jesús. De manera que la fidelidad a la misión divina del Dios hecho hombre constituye un testimonio fehaciente de su designio soteriológico. Así, entonces, la aparente contradicción de una vida pobre y humilde⁴⁶⁴ del Dios trascendente o la muerte ignominiosa de la divinidad que todo lo puede, no es tal. Pues la vida terrestre de Jesús está acompañada por signos⁴⁶⁵ que revelan su tarea en la tierra. Por ello, Ghislain Lafont sostiene que la existencia mortal de Jesús y su muerte dan a conocer un conflicto antropológico.⁴⁶⁶ La reconciliación de ambos polos: vida y muerte sólo puede ser pensada en una dinámica paradójica.⁴⁶⁷

I.2.2. La resurrección de Jesucristo

Ghislain Lafont aborda el tema de la resurrección de Jesús señalando lo siguiente: «El análisis teológico de la Resurrección es difícil de llevar a cabo. Él constituye uno de los puntos sensibles de la investigación contemporánea».⁴⁶⁸ Ahora bien, cuál es la razón de tal afirmación. El primer punto que hay que considerar es la argumentación utilizada por el teólogo francés. Lafont cita a Dietrich Bonhoeffer y su clásica afirmación: *la resurrección no es la solución al problema de la muerte*.⁴⁶⁹

⁴⁶² Cf. PCDJ, p. 243.

⁴⁶³ Ídem.

⁴⁶⁴ Cf. PCDJ, p. 244.

⁴⁶⁵ Cf. PCDJ, p. 245.

⁴⁶⁶ Ídem.

⁴⁶⁷ Cf. PCDJ, p. 248-250.

⁴⁶⁸ PCDJ, p. 245 : «L'analyse théologique de la Résurrection est délicate à mener. Elle constitue un des points sensibles de la recherche contemporaine».

⁴⁶⁹ Cf. Dietrich BONHOEFFER, «Ser cristiano en un mundo no religioso» en *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.

La resurrección tiene su fundamento en el poder de Dios manifestado en Cristo *resucitado* por la fuerza del Espíritu Santo. Ciertamente la resurrección es doctrina revelada, la cual requiere la intervención directa del Dios que es todo poder y sabiduría. ¿Pero no sería más acertado, más racional, dar un peso mayor a la muerte humana, dejando por el momento el hecho de que según la Escritura y la enseñanza de la Iglesia, la muerte del hombre no es puramente natural, sino el resultado del pecado? Por ello, el teólogo francés distingue: La muerte como producto del pecado y la realidad antropológica de la misma.

Es así que dentro de una lógica de la Palabra de Dios que invita al hombre a la conversión, Ghislain Lafont presenta un nuevo concepto que armoniza tanto el sentido teológico con la perspectiva antropológica ya mencionada. Esta se lleva a cabo plenamente en Jesús de Nazaret:

« (...) La resurrección es el don definitivo de una nueva vida, esta es la misma vida que se realiza por la comunión con Dios que fue dada por la palabra de Dios al hombre en estado de prueba y que el Espíritu Santo ya ha dejado como don incipiente, ahora se desarrolla sin obstáculos, en respuesta a la adhesión a la Palabra de Dios dada por el hombre al precio de su muerte ». ⁴⁷⁰

El segundo punto para considerar son las consecuencias que se desprenden de esta definición. Así pues, la donación aparece como clave de interpretación de la misma. Pero está debe entenderse como plena comunión con Dios, la cual ha sido dada desde siempre, pero que en virtud del pecado original se encontraba trabada. La acción pneumática hace posible esto. Sin embargo, la comunión que da vida al hombre requiere de la adhesión de la creatura a este plan de salvación. Las ideas anteriores se circunscriben dentro de la teología veterotestamentaria, cuyo punto culmen es la literatura profética.

La resurrección como don divino tiene un significado relevante en el profetismo de Israel, según Ghislain Lafont. Él presenta el componente comunitario como eje de comprensión. El pueblo israelita del post-exilio esperó con ansia una actuación definitiva de la Palabra de Dios en sus vidas. Por ello, el tono escatológico atraviesa los textos de Daniel o Ezequiel (Ez 36, 26 y Dn) dando a entender que el *poder de Dios* dará origen a una nueva creación.

⁴⁷⁰ PCDJ, pp. 246: « (...) la résurrection est le don définitif d'une vie nouvelle, cette vie même en communion avec Dieu qui avait été proposée par la parole de Dieu à l'homme en état d'épreuve et dont l'Esprit-Saint réalisait déjà le don inchoatif ; celui-ci se déploie maintenant sans obstacle, en réponse à l'adhésion a la Parole de Dieu donnée par l'homme au prix de sa mort».

Es así como Dios se comunica por la palabra con mayúscula (Hijo-Verbo) y con minúscula (lenguaje humano). Es decir, la divinidad elige darse a conocer por mediaciones humanas, de la cual el profeta es un exponente. Este es un servidor de la palabra dentro de una tradición. Por ello, el profeta no solo pone su palabra a disposición de Dios sino su vida como signo profético. En conclusión, la vida, muerte y resurrección de Jesús corroboran el verdadero sentido del designio escatológico de Dios para con el hombre. Es así que la resurrección de Cristo:

« (...) es realmente su constitución en la condición espiritual de «Hijo de Dios con poder» (Rm 1,4), y su vida es un don de Dios. Se desarrolla al nivel de la Gloria manifestada en la Transfiguración, es una vida que es «por Dios» y «con Dios», una vida en el Espíritu. Es la instauración de Cristo, con todo su ser, en la comunión divina, término definitivo de la Palabra ». ⁴⁷¹

Por ello, se puede concluir desde el pensamiento de Ghislain Lafont que la resurrección se convierte en una realidad sacramental, pues es el medio que posibilita la comunión plena de Dios con el hombre. Si se considera esta realidad como principio de una nueva creación, la vida es pensada más allá de su componente biológico, ella implica una «koinonía escatológica». ⁴⁷² Tanto la Palabra de Dios como poder o sabiduría o la libertad humana están presentes en el episodio de la Transfiguración. Es allí donde la existencia humana se muestra en toda su plenitud. Así pues, la presencia de Dios, los profetas, los patriarcas y los apóstoles son pensados «en y para» la confesión pronunciada por el Padre (Mateo 17, 1-9; Marcos 9, 1-9 y Lucas 9, 28b-36): *Este es mi Hijo amado, escuchadle.*

La escena bíblica constituye ya un anticipo de la gloria futura. Por ello, la Resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico y trascendente. Nadie fue testigo del momento mismo del hecho. De ahí que la resurrección pertenezca al centro del misterio de la fe. Sin embargo, existen los testigos de la resurrección, quienes palparon y comieron con el Resucitado. La Resurrección posee un aspecto salvífico incalculable. Cristo ha resucitado por la humanidad. Toda la vida de Cristo es salvífica. Todo momento de la vida de Jesús nos indica un momento especial de la obra salvadora. La muerte no significa la supresión o superación de la vida, sino es vehículo de la eternidad. Todo cuanto existe es asumido por Dios, es elevado en Cristo a una existencia que trasciende los límites de la criatura. Toda realidad personal es asumida por Cristo, nada queda fuera del plan de salvación. Los efectos

⁴⁷¹ PCDJ, p. 247: « (...) est en toute réalité sa constitution dans la condition spirituelle de «Fils de Dieu en puissance» (Rm 1,4) et la vie qui est la sienne est un don de Dieu. Elle se déploie au niveau de la Gloire manifestée à la Transfiguration, c'est une vie qui est «pour Dieu» et «avec Dieu», une vie dans l'Esprit. Elle est l'instauration du Christ, en son être tout entier, dans la communion divine, terme définitif de la Parole».

⁴⁷² Cf. PCDJ, p. 248.

salvíficos de la Resurrección de Cristo no se extienden únicamente al futuro, sino también al presente de la Iglesia.

La Resurrección de Cristo también posee una connotación universal. Todos están llamados a participar en ella, pues Cristo muere y resucita por toda la humanidad. Cristo resucita como la cabeza de un cuerpo, la Iglesia. Ella es la comunidad vivificada por el Espíritu del Resucitado. Su misión es continuar la obra de Cristo, que está presente glorioso, aunque sacramentalmente, en su Iglesia. Pero no solo el hombre sino: « (...) toda la creación entera desea la revelación de los hijos de Dios y espera ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios, (...) la creación entera gime y sufre dolores de parto» (Rm 8, 19-23). La vida del universo está ligada a la del hombre. Por eso, la redención del universo está sujeta al rescate del hombre (Rm 8, 23). La redención del universo no consiste en la simple resurrección de los muertos, sino que implica la liberación del universo de toda vanidad, esclavitud y corrupción a la que hoy se ve enfrentado. En la Parusía se manifestará plena y definitivamente el nuevo orden cósmico. Todo será creado nuevamente.

La Resurrección de Jesús se verifica por el poder del Padre (cf. Hch 2, 24), por la acción del Espíritu que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús. Pero también por el Hijo, en virtud de su poder divino (cf. Jn 10,17-18). Ahora bien ¿qué sucede con esta humanidad muerta de Jesús?

I.2.3. El cuerpo de Jesús

Los Evangelios recalcan que es el mismo cuerpo de Jesús terreno el que resucita. Es un cuerpo material el del Resucitado. El cual come con sus discípulos y es tocado por ellos. Pero es un cuerpo glorioso, que está fuera del tiempo y del espacio; pero puede hacerse presente cuando y donde quiera. El cuerpo de Jesús está en estado de gloria y lleno del Espíritu. Es, pues, al Padre a quien corresponde toda la iniciativa a la hora de resucitar al Hijo. Como Creador que es, el Padre actúa culminando su acción creadora con la resurrección de los muertos. Pero esta tiene lugar por la fuerza del Espíritu en el Hijo. Ghislain Lafont al referirse al cuerpo de Jesús reafirma lo anterior diciendo: « (...) Es manifiesto que la existencia de Jesús llega a su término real, mediante la instauración de todo su ser en la condición de resucitado».⁴⁷³ La corporalidad de Jesús constituye un lugar de encuentro, pues es el nexo entre la primera creación y la escatología definitiva. Es así como la materialidad no es desechada, por el contrario encuentra en el pensamiento de Ghislain Lafont un lugar relevante. La muerte no solo constituye un hecho humano sino teológico. Ella reúne toda la libertad humana que

⁴⁷³ PCDJ, p. 252: « (...) elle manifeste que l'existence de Jésus aboutit à son terme réel par l'instauration de tout son être dans la condition de ressuscité».

responde a la Palabra de Dios. El cuerpo resucitado de Cristo es el mismo de la crucifixión, pero traspasado por la obediencia filial. De allí que no sólo la historia es reivindicada como historia de salvación por el Misterio Pascual, sino también la materialidad asume una nueva realidad.

La corporalidad⁴⁷⁴ permite dar continuidad al camino de la humanidad de una historia de desencuentro a una de plena comunión con el Creador. El Dios hecho hombre ha asumido la condición mortal en toda su radicalidad en consonancia a la Palabra de Dios.

I.3. La economía salvífica y el lenguaje bíblico

La pregunta inicial de este apartado es la siguiente: ¿En qué sentido se puede hablar de un lenguaje económico donde Jesucristo se presenta como redentor del género humano? Esta interrogante sirve de base a una reflexión sobre el carácter real de la salvación. En definitiva, la preocupación Ghislain Lafont radica en mostrar las distintas comprensiones del obrar cristológico. Estas dimensiones van concatenadas, pues abordan la misión divina de Cristo.

La Soteriología tiene sentido en la medida en que descubre la nueva relación Dios-creatura.⁴⁷⁵ Es así como un concepto clave es el de «relación», no a nivel ontológico sino epistemológico-amoroso. El testimonio bíblico señala que la intervención divina ha dado origen a una nueva comunión del hombre con Dios. Existe una apertura que libera al hombre de sus posturas vitales y de su idolatría.

La salvación como problema puede ser abordada en su versión tradicional como rescate *propter nostram salutem* o como una dinámica existencial-liberadora. Lafont presenta una evolución histórica del *Christus Soter*, donde atisba una racionalidad salvífica y una esperanza escatológica sin detenerse radicalmente en ellas. Implícitamente se tratan tres dimensiones del lenguaje religioso.⁴⁷⁶ La primera se adentra en la redención y en la santificación como actuaciones divinas. Se lo podría llamar lenguaje económico. Este hunde sus raíces en un segundo lenguaje. Conocido como

⁴⁷⁴ Lo anterior constituye un tópico de debate, pues se piensa la corporalidad como: «La vida anímica del ser humano, bajo la concepción del ente natural no es más que el resultado de la suma de interacciones vividas por un *hombre concreto* afectado por un *mundo concreto*. Sin ir más lejos, la vida anímica —en sí misma— pareciera ser entendida primariamente como encapsulada dentro de los límites del cuerpo físico y el hombre, como todo ente natural, se torna, bajo esta comprensión, en su portador. En definitiva, el hombre del mundo natural no es más que una unidad *fisiopsíquica*, término por medio del cual se realza el carácter de físicamente fundado de todo aquello que no exhibe el carácter de lo "concreto" al interior del mundo natural». Cf. Emmanuel FALQUE, *Les noces de l'agneau: essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2011. Cf. Felipe JOHNSON, «Hacia la pregunta por la corporalidad: reflexiones sobre el cuerpo humano en cuanto organismo» en *Alpha* 29 (2009), pp. 167-184.

⁴⁷⁵ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 495.

⁴⁷⁶ Luis Alonso SCHÆKEL, *La parole inspirée*, Paris, Éditions du Cerf, 1971, pp. 111-162.

lenguaje bíblico, sin embargo el primero ya actúa como una racionalización del segundo. Finalmente, existe un lenguaje teológico que expresa conceptualmente lo antes mencionado. El párrafo anterior no constituye una diferenciación sustancial entre las distintas expresiones lingüísticas. Pues se encuentran interrelacionadas y superpuestas muchas veces.

Ghislain Lafont presenta un modelo de comprensión del hecho soteriológico. Los modelos soteriológicos reconstruyen la consecuencia interna de la acción salvífica de Dios. Estos modelos abordan el tópico de la intervención divina desde la expresividad del lenguaje. La salvación humana por parte de Dios es revestida de una significatividad simbólica que requiere de una explicación teológico-cultural. Por ello, categorías humanas como muerte, vida y comunión dan contenido y expresión al acto salvífico. Por ello la soteriología se basa en una comprensión creyente de tales metáforas e intenta reflexionar sobre las relaciones que se generan entre ellas. Es un enfoque teológico-semántico del dilema de la salvación.

El modelo de Ghislain Lafont parte del *corpus* paulino y por ende del tema de la soberanía divina como explicación del ejercicio salvífico de Dios. Tanto el hombre como el mundo viven alienados, dentro de un horizonte de esperanza: «Sabemos que hasta ahora la humanidad entera está gimiendo con dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos por dentro esperando la condición de hijos adoptivos, el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 22-23). Surge la interrogante: ¿quién o quiénes alienan al hombre y al mundo? La incógnita la responde el mismo Pablo en su carta a los Gálatas 4, 3: *Los poderes de este mundo*. Es así como la práctica sacramental-litúrgica⁴⁷⁷ se convierte en el medio de liberación de tales fuerzas.

Cabe recordar la *Vita Antonii* de san Atanasio. La vida anacorética ilumina estas ideas, pues es concebida como una lucha, de ella es deudor Ghislain Lafont. En ella intervienen los espíritus malignos que intentan desviar a Antonio de la *apatheia*. La acción de los demonios se revela ante todo en los pensamientos, «logismoi», que son ficciones que se debe desenmascarar por medio de la acción liberadora de Dios. Ya Pablo había desmitificado el poder de estas entidades, pues Cristo nos

⁴⁷⁷ Cf. JUSTINO, *I Apol.* 65: «Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros [bautismo y comunión eclesial], le llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos, para rezar fervorosamente las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta, y cumplidores de los mandamientos, de suerte que consigamos la salvación eterna. Acabadas las preces, nos saludamos mutuamente con el ósculo de paz. Seguidamente, al que preside entre los hermanos, se le presenta pan y una copa de agua y de vino. Cuando lo ha recibido, alaba y glorifica al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama, diciendo: "Amén". "Amén" significa, en hebreo, "Así sea". Y una vez que el presidente ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua sobre los que se dijo la acción de gracias, y también lo llevan a los ausentes».

ha liberado para que vivamos en libertad (Gál 5, 1). De allí, la insistencia de Ghislain Lafont en la acción liberadora de la Palabra y del Poder de Dios.

El monje francés plantea una pregunta que es relevante en este análisis: ¿Cómo ocurre esa liberación? La victoria gestada en la resurrección de Cristo es la clave a esta interrogante. Pero no por el hecho mismo de la *anastasis*, sino por la obediencia del Hijo, la cual es modelo de libertad perfecta:

« La «economía» es radicalmente acerca de cómo Dios se comunica a los hombres, es decir de asumirlos en su propia vida divina; ella se realiza por la interpelación de la Palabra y la santificación del Espíritu, como un proceso progresivo donde solamente el designio divino es la razón última (...) ». ⁴⁷⁸

Muerte y pecado y son derrotados por el Hijo de Dios que está sobre toda potestad y principado. La paradoja se encuentra en la *staurologia* presente en ella. La muerte es signo de negatividad en todo el sentido, pero no es solo eso, es posibilidad de comunión. La libertad del hombre es presentada en crisis por su relación con el mundo y el prójimo. Sin embargo, son el medio de comunión que ha elegido Dios para darse al hombre.

Ghislain Lafont señala que tanto la vida como la enseñanza de Jesús expresan la victoria del Reino de Dios sobre toda potestad. Ahora bien, ¿cuál es el *quomodo* de esta victoria? El vocablo reconciliación ⁴⁷⁹ es la palabra clave, sólo la obediencia vence una autojustificación de la libertad encerrada en sí misma. ⁴⁸⁰ La lógica de la comunión escapa a toda comprensibilidad. Cristo constituye en sí una paradoja: vencedor-vencido. Desde la Encarnación, su testimonio amoroso se hace extraño al mundo que lo detesta. Su victoria es sobre la indiferencia del mundo. Por consiguiente, la metáfora de la redención se autoexplica en la metáfora de la Encarnación del Logos.

El lenguaje económico que presenta Ghislain Lafont enfatiza la dimensión soteriológica pascual por sobre el acontecer pneumatológico. Si el lenguaje presupone una precomprensión de la realidad íntima del hombre, este constituye la puerta de acceso a la comunión con la Palabra de Dios.

⁴⁷⁸ PCDJ, p. 254: «L'«Economie» est radicalement le propos de Dieu de se communiquer aux hommes, c'est à dire de les assumer en sa propre vie divine ; elle se réalise par l'interpellation de la Parole et la sanctification de l'Esprit, selon un processus progressif dont seul le dessein divin est la raison dernière (...)». Esta traducción ha sido adaptada al uso del español.

⁴⁷⁹ Cf. PCDJ, p. 252.

⁴⁸⁰ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática 4, op.cit.*, p. 128: «Al menos en su propio ámbito histórico puede percibir el hombre la conexión entre libertad, poder y mal. El mal en el mundo procede, como bien sabe por propia experiencia, de la libertad, que para el mal se sirve del poder, del propio o del ajeno, un poder que está siempre ahí, y que en sí no es malo, pero que posee en su interior una tendencia al mal en el sentido de que representa un medio de dominio ».

Jesucristo es la manifestación perfecta del Logos Eterno. Por ello, tanto su Encarnación como su Pasión y Resurrección no solo revelan la irrupción de Dios en historia sino también la reconciliación del hombre con Dios. Es así como la *economía* posee una connotación antropológica e histórica que permite que se la llame bajo la denominación: *economía del tiempo y de la salvación*.⁴⁸¹

⁴⁸¹ PCDJ, p. 259 : « *Economie du temps et du salut* ».

CONCLUSIÓN

La *Economía de la salvación* pareciera ser un tema que se repite en todo tratado teológico pues si el horizonte es la Trinidad, se da por supuesto su relación con la humanidad. Ahora bien, en verdad qué significa en un teólogo esa expresión. Ghislain Lafont al estudiar la dispensación del actuar salvífico de Dios no lo hace desde una mera dimensión abstracta o meramente intelectual. Es el hombre concreto quien aparece en toda su plenitud. Es él quien se enfrenta a la disyuntiva de creer o no. Éste puede llegar a la certeza de la fe, por razones que aisladas no son suficientes, pero que en una dinámica personal, sí lo son. En consecuencia, la historia de salvación se muestra con una cierta tensionalidad activa. El monje francés la llama *ruptura*. Existe una temporalidad fraccionada por la oferta de la gracia y la desobediencia. Es así como, la fe no es vista como un añadido sino como una globalidad que lo envuelve todo. Su racionalidad es distinta a la de las ciencias naturales. La fe es respuesta, pero implica la libertad humana. A todos los hombres se les invita al banquete de bodas, pero no todos asistirán a él. La causa de ello es la pregunta que Ghislain Lafont intenta responder.

EL CONCEPTO DE ANALOGÍA SEGÚN GHISLAIN LAFONT

INTRODUCCIÓN

Ghislain Lafont en su libro sobre la *Estructura y el método en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino* afirma : «Lo esencial para captar el pensamiento de Sto. Tomás es seguirle en su modo de entender el valor analógico de las causalidades; tienen estas por objeto explicar en cuanto es posible la riqueza de la Bondad divina».⁴⁸² Sin duda el valor de la analogía se circunscribe en el redescubrimiento propiciado durante la mitad del siglo XX del pensamiento tomasiano, pero más aún por los esfuerzos de Erich Przywara y su revalorización conceptual de la *analogia entis*.⁴⁸³ El pensamiento de Przywara está centrado en el misterio de Dios, el cual estudia las relaciones entre el ser de Dios y el ser de las criaturas. Dos conceptos tan complejos como causa y Bondad recobran vigencia teológicamente al pensarse que la creación inaugura un tipo de relación entre Dios y el hombre que no tiene como base una explicación causa-efecto.⁴⁸⁴ Es así como: «Si decimos que Dios es vida, por ejemplo, decimos algo que es cierto de Dios, pues si no hubiera vida en Dios, la primera

⁴⁸² SMST, pp. 174-175.

⁴⁸³ Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis: Metaphysik, op.cit.*, p. 20ss.

⁴⁸⁴ Cabe recordar el aporte de Edith Stein en este sentido. Cf. Edith STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Eine Untersuchung über den Staat*, Edith Stein Gesamtausgabe Band 6 Freiburg im Breisgau, Herder, 2010.

Causa no sería vida en ninguno de sus efectos».⁴⁸⁵ La analogía permite la nominación de Dios, la cual tiene su razón de ser en la encarnación del Verbo. Por eso, «los nombres de Dios propiamente dichos son aquellos que significan no criaturas, sino las perfecciones que se encuentran en ellas».⁴⁸⁶ Todo lenguaje tiene como presupuesto que Dios ha asumido el lenguaje del hombre para hablar con él, pues la libertad divina se «manifiesta en el hecho de haber puesto en el ser y en el tiempo a la criatura, en conocerle y amarle; por otra parte, la libertad de la criatura misma, estructurada como Dios, capaz de conocer y querer, y por tanto de entrar libremente en el plan de Dios».⁴⁸⁷ El misterio divino también es misterio del hombre. En la medida en que se accede mínimamente al ser divino se esclarece el sentido del hombre. Por ello, conocer a Dios no es un camino gnoseológico, sino de participación. Se conoce a Dios en la medida en que se asemeja la criatura al actuar salvífico. La analogía, hace posible descubrir ese camino de acuerdo al pensamiento de Ghislain Lafont. Por ello, como ésta no es mero sinónimo de la virtualidad divina, sino al contrario, se acomoda, en la medida de lo posible, a la lógica de Dios. La analogía como estatuto del lenguaje del ser, vincula el discurso racional con el discurso amoroso. Pues Dios no se encierra en el relato ni tampoco es un ente más. De allí que el papel de la analogía se circunscriba a sostener el lenguaje. Es decir, hacer posible *el hablar de Dios*.

Dentro de esta dinámica, durante la década de los ochenta, el monje francés comienza un estudio sistemático y profundo de la analogía. El punto de partida es el pensamiento de santo Tomás, sus antecedentes neoplatónicos y su influencia posterior. Son tres los artículos que escribe en este sentido. Dos abocados a indagar el origen, la influencia y el aporte de diversos autores⁴⁸⁸. Un tercero servirá de síntesis final a sus especulaciones⁴⁸⁹.

Lo anterior no deja de tener presente la discusión actual sobre el tema. Pues «la relación de la criatura con el Creador afirma el nexo causal de una dependencia del ser creado frente al ser divino, de tal forma que entre estas dos relaciones esenciales : «Dios con su ser» y la «criatura con su ser»⁴⁹⁰ se desarrolla el quehacer teológico, aunque se empleen otros vocablos y aproximaciones. Sin embargo, esto trae un sinnúmero de problemas en razón de la dialéctica y la hermeneútica

⁴⁸⁵ Etienne GILSON, *Elementos de filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, p. 177.

⁴⁸⁶ Ídem, P. 178.

⁴⁸⁷ SMST, p. 175.

⁴⁸⁸ Estos son : Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien» in *Analogie et Dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982; y Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso*, Vallombrosa 1987.

⁴⁸⁹ Ghislain LAFONT, «Analogía» en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.

⁴⁹⁰ Gottlieb SÖHNGEN, «Analogía» en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 85.

teológica⁴⁹¹. Pese a ello, el monje francés dedica casi una década a preguntarse: ¿La analogía tiene un valor teológico o responde a una coyuntura histórica?⁴⁹²

II.1. La analogía y santo Tomás de Aquino

La relevancia de la analogía tomasiana en los países de lengua francesa cobra vigor en el campo de la renovación de los estudios neoplatónicos, según Ghislain Lafont.⁴⁹³ Pues la relación entre teología y filosofía adquiere una importancia capital por el redescubrimiento de figuras tales como Proclo, Porfirio, Pseudo-Dionisio, Duns Scoto Eriugena y Maestro Ekchart. Es así como una nueva lectura de las obras de santo Tomás de Aquino en este sentido constituye un campo de investigación no explorado hasta ese momento.

El punto de partida es el platonismo tardío⁴⁹⁴ y el estudio de la relación entre los nombres divinos y los atributos divinos desde la perspectiva de Proclo. Pues una cosa es hablar de Dios con palabras humanas y otra es hablar del modo del actuar divino.

En síntesis, el problema sobre la posibilidad de hablar de Dios se remonta al tema del *Uno* y de su acceso. Por lo tanto, toda nominación divina es posible en la medida en que el mismo Dios la permite. La divinidad es invocada por el hombre dentro de una dinámica soteriológica.

II.1.1. Santo Tomás y la problemática neoplatónica

Antes de analizar el tema, Ghislain Lafont proporciona tres consideraciones relevantes. La primera radica en el conocimiento de santo Tomás de Aquino al problema de los *Nombres Divinos*, esto en gran parte por los comentarios realizados por Alberto Magno a la obra dionisiaca. Cabe recordar la estancia del Aquinate en Colonia desde el año 1248-1252, donde se familiarizó con la coyuntura descrita. En segundo lugar, no le es desconocida la relación entre Proclo y el Pseudo-Dionisio. Finalmente su comentario a los *Nombres Divinos* constituye la tercera consideración formulada por el monje francés. Este texto está lleno de referencias al *Liber de Causis*, lo cual demuestra el dominio que poseía el Aquinate del neoplatonismo:

⁴⁹¹ Cf. José GÓMEZ CAFFARENA, «Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios» en *Pensamiento* 16 (1960), pp 143-173. Cf. Francisco CANALS, *Analogía y dialéctica* in *Convivium* (1967), pp. 75-90.

⁴⁹² Cf. Francis RUELLO, «A l'âge de la scolastique: théologie et louange» in *Peut-on parler de Dieu?*, *Cahiers de recherche et réflexions religieuses* 6, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 24-38.

⁴⁹³ Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, P. 53.

⁴⁹⁴ Ghislain Lafont en este punto cita la introducción de de H-D. Saffrey y L Westerink a la *Théologie Platonicienne* de Proclo, como punto de referencia bibliográfica.

« (...) el problema de los nombres divinos (o, más ampliamente, el problema del lenguaje teológico) se encuentra al final del debate entre el uno y el ser, que está al centro del diálogo de Platón, en el cual el alma es la vez el lugar y el reto desde el cual se anima la filosofía de lo absoluto -y ¿habría que decir también de la teología? ». ⁴⁹⁵

El diálogo platónico mencionado es el *Parménides* que sostiene que la realidad es un todo que se constituye como “ser”, y que es inteligible desde lo “uno”. Esa unidad es lo único que se puede pensar. Por lo tanto, existe una relación de correspondencia entre “ser - uno - pensamiento”. De manera que lo único que puede ser pensado es el ser, y el “no ser” no puede ser pensado ya que es la nada. Solo por la negación del ser se pueden decir ciertas cosas del no ser. El “ser” para Parménides es inmóvil, eterno, no tiene principio ni fin. Con esto se genera una serie de tensiones, ya que se niega el movimiento, queda de manifiesto la distinción entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Pero la aporía más grave es la comprensión de lo múltiple. Por ello «la reflexión postplatónica es orientada en tres direcciones divergentes». ⁴⁹⁶ Ghislain Lafont señalará que Aristóteles marca una de estas propuestas ya que este fundamenta la metafísica en el concepto de Οὐσία πρώτη o substancia, lo cual implica una distinción radical entre la unidad, lo inteligible y el ser; sobre todo si se piensa desde el hombre. Por ello, el discípulo de Platón sostendrá la existencia de un principio o único motor en el cual se concentran las realidades antes mencionadas. Distinto es el planteamiento de Plotino, quien retoma la idea de una *estructura global de la realidad*. ⁴⁹⁷ Para desarrollar las premisas de Platón, Plotino estudia la segunda hipótesis del Parménides: *Si el Uno es*. Aquí se sostiene no ya que el Uno sea uno, sino que el Uno sea; el ser y la unidad no son, pues, lo mismo, pero desde una perspectiva teológica. Esto será retomado por el Pseudo-Dionisio; por ello Ghislain Lafont afirma:

« Si, efectivamente, a veces Dionisio dice que Dios es, es cuando lo mira en su actividad creadora; pero esto no nos revela nada del misterio propio de Dios. Reinterpretada en términos creacionistas, la segunda hipótesis de Parménides sigue siendo totalmente distinta de la primera muestra la cara oculta de Dios, sugerida por la

⁴⁹⁵ Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p. 56: « (...) le problème des noms divins (ou plus largement, le problème du langage théologique) s'inscrit au terme du débat entre l' un et l'être, qui se trouve au centre du dialogue de Platon, dont l'âme est à la foi le lieu et l'enjeu et dont on peut dire qu'il anime la philosophe de l'absolu- faut-il dire de la théologie? ».

⁴⁹⁶ Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p.57: «la réflexion post-platonicienne s' est orientée dans trois directions divergentes».

⁴⁹⁷ Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p.58.

primera hipótesis, la cual permanece enteramente velada y si los seres creados quieren remontar hacia ella, no tienen otra forma que el no saber »⁴⁹⁸.

Una palabra clave en esta cita es el verbo *remontar* (remonter), pues para Plotino lo inteligible es concebido no solo como el lugar de la realidad plena, sino como una fuente dinámica. La concepción del *ser* de Plotino es dinámica y se maneja por el concepto de *emanación*, con ella se explica la unidad o la multiplicidad. Para comprender la estructura de la Emanación, Plotino plantea un orden de acuerdo al *Todo*, teniendo presente que todo esta en el *Todo*. Un primer nivel es el *Nous*, que es el uno que se piensa o contempla a sí mismo -lo que contempla es la riqueza del todo-. Esta contemplación es la fuente de la *Inteligencia*, por lo que pasa a ser un principio de pluralidad. Luego hay un principio de ser de todo lo que es existe, un principio animador de todos los elementos que constituyen el Todo, el mundo o la materia, que es el *Ánima* o Alma. El hombre, por lo tanto, es parte de la Emanación y todos los anhelos de salvación vienen de la conciencia de estar separado de Dios. Esta conciencia determina una vuelta al origen, por ello responde a la elevación de la materialidad a nivel de lo espiritual. Es un proceso ascético y de elevación. Finalmente, se desarrollará una tercera posición distinta a la de Aristóteles y de Plotino, la cual entroncará con el Medievo latino:

« (...) el ser se dice de manera nominal, como sustantivo, con palabras como esencia, substancia; como un participio con la palabra ente; de manera verbal con el infinitivo ser y las otras flexiones, modales o temporales »⁴⁹⁹.

Sin duda, Ghislain Lafont estudiará desde ella el aporte de Santo Tomás de Aquino al esclarecimiento del problema de los nombres divinos. Pues las dos primeras sirven de marco para recalcar lo complejo del tema, pero la última tiene una matiz lingüístico, pues hablar de modos, verbos o sustantivo remite al habla humana en su dimensión escrita.

⁴⁹⁸ Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, pp. 59-60: « Si en effet Denys dit parfois que Dieu est, c'est lorsqu'il le regarde dans son activité créatrice; mais cela ne nous révèle en rien le mystère propre de Dieu. Réinterprétée en termes créationnistes, la seconde hypothèse du Parménide n'en demeure pas moins totalement distincte de la première: la face cachée de Dieu, suggérée par la première hypothèse, reste entièrement voilée et si les êtres créés veulent remonter jusqu'à elle, ils n'ont d'autre voie que l'inconnaissance».

⁴⁹⁹ Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p. 61: « (...) être se dit de façon nominale, substantive, avec des mots comme esence, substance; de façon participiale avec le mot étant; de façon verbale avec l'infinitive être et les autres flexions, modales ou temporelles».

II. 1. 2. La interpretación a los *Nombres Divinos* realizada por Ghislain Lafont

Ghislain Lafont en este punto decide hacer una opción metodológica. Ya que el Aquinate en la *Summa Theologica* se refiere a los atributos divinos,⁵⁰⁰ lo cual se encuentra íntimamente relacionado con el Pseudo-Dionisio, ¿no será pertinente retroceder hasta ese autor y revisar la enumeración de los nombres divinos y su lógica discursiva ya que la ambigüedad en su vocabulario resulta interesante? Sobre todo al asignar el vocablo *ser* a Dios como nombre propio de Éste. Por esta razón, el monje francés traduce y comenta *Los Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio.⁵⁰¹

Dos son los nombres que llaman la atención del monje en su análisis del pasaje antes mencionado. El primero es «Ser en sí» y «Vida en sí». Ambos referidos a Dios como su fundamento. Utiliza la palabra *Hypostasis* como sinónimo de fundamento. Al afirmar a Dios como *Ser en sí*, el Pseudo-Dionisio no hace otra cosa que determinar una causalidad, no una identificación; en cambio, decir que *Dios es el fundamento del ser en sí* implica afirmar la trascendencia absoluta de Dios. Sin embargo, las preguntas de Ghislain Lafont son: ¿Qué significa la expresión *el ser en sí*? ¿Qué designan? La respuesta se encuentra teológicamente en la capacidad única de Dios de dar vida, por ende de crear. Existe un ser primordial: Dios; ¿pero se puede hablar de seres que participan causalmente de esa actividad? :

« La nominación es por lo tanto propia para los seres primordiales: ellos son los que se dice de ellos. Es participada para los seres que vienen después. Ella no es propia ni participada por Dios, sino es solamente causal y trascendente ». ⁵⁰²

Por lo tanto, los nombres dados a Dios, son *nombres teofánicos*, según Ghislain Lafont, pues expresan la realidad de la creatura vuelta a Dios, en ningún caso revelan la intimidad divina. Por ello, la nominación más real es aquella que niega toda posibilidad de conocimiento real de la divinidad y únicamente permiten direccionar el espíritu hacia Dios. La distinción entre nombre propio y metafórico en este sentido sólo se sostiene desde la formalidad del lenguaje. Teniendo presente este preámbulo dionisiaco, el monje francés se referirá a la solución aportada por santo Tomás de Aquino a la aporía de Parménides.

⁵⁰⁰ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 11: «Hoc nomen: Qui est, triplice ratione est maxime proprium nomen Dei».

⁵⁰¹ Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, pp. 63-64. Utiliza como texto fuente el siguiente: XI§ VI, *Patrologia Græca* 3, 953, B sv.

⁵⁰² Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p. 65: «La nomination est donc propre pour les êtres primordiaux: ils sont ce qu'on les dit; elle est participée pour les êtres qui viennent après. Elle n' est ni propre, ni participée pour Dieu, mais seulement causale et transcendante».

I.1.3. La explicación ontológica del Aquinate

La *Prima Pars* de la *Summa Theologica* en su Q. 13, Art. 5 sirve de punto de reflexión y de comparación para Ghislain Lafont. Este dice: *Los nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son o no son dados unívocamente a ambos?*⁵⁰³ El texto del Aquinate señala:

« Es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único (...) Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente (...). Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad ».⁵⁰⁴

La concepción de santo Tomás de Aquino sobre la analogía constituye una armoniosa unión de varias ideas anteriores. Por una parte, el concepto platónico de participación que comprende la realidad como distinción y coincidencia entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. Por otra, la relación de proporcionalidad aristotélica. Finalmente, la referencia a un principio de atribución que toma de Aristóteles y de la filosofía judeo-árabe⁵⁰⁵.

La originalidad de santo Tomás de Aquino está en la síntesis que consigue, agregando el concepto de causalidad de la filosofía neoplatónica a su visión de los nombres divinos, pues no *disocia la causalidad de la participación*.⁵⁰⁶ La razón que da el Aquinate para esto es la siguiente: *Si podemos nominar a Dios, es porque la perfección que Él causa en nosotros participa de la perfección que él es en sí mismo*.⁵⁰⁷ El ser se hace presente en el ente de modo relevante, incluso

⁵⁰³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 1 Prol. a.2 ad 2; d.2 q.1 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.* q.2 a.3 ad 4; a.11; q.3 a.1 ad 7; q. 8a.1 ad6; q. 23 a.7 ad9. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Div. Nom.* c.1 lect.3. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentes* 1, 32. 33. 34. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Compend. Theol.* c.27. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.* q.7 a.7.

⁵⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 5.

⁵⁰⁵ Cf. Idoia MAIZA OZCOIDI, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del Tahāfut al-tahāfut*, Madrid, Trotta, 2001. Cf. VV.AA, *The Cambridge history of Jewish philosophy : from antiquity through the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁵⁰⁶ Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p. 72. Cf. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità secundo S. Tommaso D'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, pp. 241-448.

⁵⁰⁷ Ídem.

trascendente. Ambos se requieren mutuamente; pues la esencialidad no indica sólo distinción, sino participación.

La diferencia entre el Pseudo-Dionisio y santo Tomás de Aquino está en conservar la trascendencia de Dios, pero manteniendo el estatuto del lenguaje. Un ejemplo de ello es el clásico *Ipsium Esse Subsistens* tomasiano; el cual integra el componente metafísico, establece una relación con los entes creados y permite nominar a Dios:

« En cuanto a la realidad expresada por el nombre, este es dado a Dios antes que a las criaturas, porque tales perfecciones brotan de Dios y se depositan en las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son lo primero que conocemos. Por tanto, la significación del nombre les corresponde a las criaturas, como ya se dijo »⁵⁰⁸.

Ghislain Lafont señalará que la teología cristiana intentará ensayar los dos caminos. Por un lado sostendrá al «Uno» como principio de nominación, por medio de él, todo lo que se diga de Dios tendrá en cuenta la creación, será un Dios de cara a los hombres.⁵⁰⁹ El peligro estará en el panteísmo. En el segundo caso, los nombres dirán de Dios, aquello que se pueda decir o conocer del «Ser»; lo cual nos acerca a una vía negativa. Es decir, en el ámbito de la teología se puede hablar de teologías marcadas por la palabra y otras por la racionalidad.

La analogía del ser que permite el lenguaje acerca de Dios, incorpora la donación como parte del concepto de participación. Así como el ente recibe el ser, sólo este despliega el ser en toda su radicalidad. En definitiva, el *ens* participa del *esse* porque le ha sido dado una parte constitutiva de él, de manera que un punto medio pareciera lograrse en el Aquinate por lo antes descrito.

El monje francés intentará profundizar en estas ideas en un segundo artículo que escribirá sobre el tema, en el cual abordará el origen y el desarrollo de la analogía.

II.2. La analogía y su origen

Ghislain Lafont utiliza como referente para profundizar en el origen de la analogía las obras platónicas.⁵¹⁰ Desde un comienzo aclara que el vocablo «analogía» se encuentra raramente en la

⁵⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 6.

⁵⁰⁹ Cf. Ghislain LAFONT, «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin, L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien», *op.cit.*, p. 78.

⁵¹⁰ Cf. Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso*, Vallombrosa, 1987.

obras de Platón, sin embargo su simple utilización por parte del filósofo griego implica una importancia que sólo el tiempo posterior dará a conocer:

«Tenemos el derecho de preguntarnos si en la obra de Platón se encontrarían los «orígenes» del concepto de analogía; habría en todo caso que precisar en que sectores del pensamiento platónico se podrían buscar estos orígenes y justificar esta elección».⁵¹¹

Para ello, el análisis del *Timeo* constituye un punto de partida, distinto del *Parménides* en las investigaciones del monje francés. Sin duda, el objetivo de este diálogo difiere de la intención de Ghislain Lafont; pues Platón intenta sostener la posibilidad de un estado ideal basado en una descripción de la naturaleza humana.⁵¹² Solo desde allí se desprende una cosmogonía del tema propuesto⁵¹³.

Ghislain Lafont sostiene que la analogía puede entenderse como un *principio de similitud*⁵¹⁴ en Platón. Ya que entre el modelo eterno e ideal planteado por el filósofo griego, el intelecto humano y el alma del mundo, existe una correspondencia. Más bien se podría hablar de una razón vinculante,⁵¹⁵ la cual permite al hombre:

« (...) cultivar su afinidad con el mundo de lo alto donde dominan los reinos de la verdad y de lo verosímil, [y así] «ejercer su capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas»⁵¹⁶.

Lo anterior, hace pensar que la analogía más allá de un recurso filosófico o lógico constituye algo propio de la racionalidad humana. Ya que el esfuerzo humano para encontrar la verdad busca una reconciliación entre lo *uno* y el *ser* parmenidiano lo cual no llega a su plena concreción sino en

⁵¹¹Cf. Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso, op.cit.*, p. 64: «On est même en droit de se demander si on trouverait chez Platon les origines du concept d'analogie ; il faudrait en tout cas préciser dans quels secteurs de la pensée platonicienne on pourrait chercher ces origines et justifier ce choix».

⁵¹² Cf. PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Trad. Introd. y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1997, P. 146. Cf. PLATÓN, *Timeo*, Trad. Introd. y notas por Oscar Velásquez, *Platón, Timeo*, Santiago de Chile, Ediciones Univ. Católica de Chile, 2003.

⁵¹³Cf. Francis MacDonald CORNFORD, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.

⁵¹⁴Cf. Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso, op.cit.*, p. 74.

⁵¹⁵ Cf. Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso, op.cit.*, p. 76.

⁵¹⁶ Cf. Ghislain LAFONT, «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso, op.cit.*, p. 77: (...) cultiver son affinité avec les mondes d'en-haut où dominant les règnes du vrai et du vraisemblable, « «exercer sa capacité de penser aux choses immortelles et divines».

una relación de los elementos que conforman la realidad. De allí que todas las estructuras humanas tanto visibles como invisibles aspiren a la unidad de lo verdadero. Por ello, la analogía se reviste de una antropología sustancial; o mejor dicho el hombre posee una realidad analógica por el mismo hecho de ser hombre. Los posteriores desarrollos conceptuales no serán sino un desarrollo de esta idea fundamental: la analogía se encuentra inmersa en la estructura óptica de la persona humana.

III. Hacia una síntesis del concepto de la analogía

Ghislain Lafont sitúa el campo de acción de la analogía en su primitiva originalidad. Es decir, el lenguaje. Pues ella no es un mero recurso de la metafísica, se encuentra inmersa en cualquier realidad comunicativa. Para luego darle una característica peculiar: la analogía constituye el estatuto primordial del lenguaje del ser⁵¹⁷.

Ghislain Lafont plantea una postura histórico-teológica respecto a la analogía. Esto se debe a que reconoce la complejidad del vocablo así como su relevancia para la teología fundamental. Por ello, señalará:

« Puede decirse sin exageración que la palabra analogía es una palabra esencial en la teología fundamental católica. Significa un modo de emplear ciertas palabras, de forma que estas puedan, en determinadas condiciones, decir efectivamente, aunque de manera muy lejana, la realidad de Dios ». ⁵¹⁸

Sin duda, el concepto expresa una realidad teológica. Esta es el dilema de cómo hablar de Dios. La voz expuesta por el monje francés presenta en forma concisa las características esenciales de la analogía. Pero, más aún los grandes dilemas que enfrenta en la discusión teológica, pues esta constituye una forma media entre dos realidades. La primera intenta atribuir a Dios cualquier nombre

⁵¹⁷ Mauricio Beuchot proporciona un punto de vista relevante que puede ampliar la visión de Ghislain Lafont. Cf. Mauricio BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 54-58: « (...) Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la analogía metafórica, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad (...) el modelo hermenéutico analógico permite, por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos (...) La analogía de proporcionalidad implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diferencia, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado (...) Los dos principales, como las rocas de Escila y de Caribdis, son el univocismo cientificista y el equivocismo relativista, es decir, la idea de que la interpretación puede ser una sola, completamente ajustada, o que está irremisiblemente condenada a adquirir todas las formas que se quiera, con lo cual se pierde también la hermenéutica. Hace falta, por eso, una postura intermedia, que es la hermenéutica analógica; mas, aunque tiene la intención de ser moderada, no mantiene un equilibrio fijo y estático, sino que siempre se acerca más a la equivocidad, por la condición misma de la analogía, en la que predomina la diferencia sobre la identidad».

⁵¹⁸ Ghislain LAFONT, «Analogía» en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, p. 71.

propio. La otra niega toda posibilidad de decir a Dios. Más todavía, abandonando toda pretensión conceptual, Ghislain Lafont sostendrá que la analogía ofrece «instrumentos para celebrar a Dios, pero sin proporcionar en ningún caso un *saber* propiamente dicho de Dios». ⁵¹⁹ Es así como un nivel especulativo es complementado con una practicidad litúrgica.

La exposición admite una segunda lectura que se desprende de la definición ya expuesta. Esta plantea una concepción de Dios, desde la cual nace una forma de hablar de Dios. Por lo cual, una idea de un Dios más allá de toda comprensión y otra que se confunde con la realidad humana:

« Detrás de estas dos posiciones hay dos ideas de Dios: el Dios más allá de todo, que no se mezcla para nada con lo humano, bien por ser humano o bien por ser culpable, de forma que no hay ni concepto ni nombre de Dios; o bien, al revés, el Dios tan mezclado con nosotros que no podemos ni concebirlo ni decirlo más que en esta comunicación con el hombre, a nivel de su esencia o de su historia »⁵²⁰.

El texto anterior plantea dos posiciones que parecieran contradictorias, sin embargo se tocan en un punto relevante. Esta es la misma naturaleza divina. Pues, por una parte un apofatismo extremo excluirá el lenguaje como posibilidad de hablar de Dios; y en otro sentido las palabras pueden ser hipostasiadas de manera de caer en una univocidad no-crítica. Ambas posiciones parten de una premisa antropológica: Dios más allá del hombre y Dios totalmente inmenso en la cotidianidad humana. Sin duda, el fundamento filosófico-teológico de este instrumento metodológico es la obra creadora de Dios. Así pues la relación Creador-creatura implica reconocer la distancia entre Dios y el hombre; pero también la naturaleza humana. De forma que la humanidad está naturalmente inclinada «a buscar el conocimiento de su principio y tiene una inteligencia adaptada a esa búsqueda». ⁵²¹ En consecuencia, el poder decir, invocar y celebrar a Dios constituye la misma esencia humana. Lo anterior, no implica definir la *ousia* divina, sino más bien precisar su acción. El concepto que permite guardar un justo medio es el de *Participación*:

« (...) el principio nos hace participar, aunque solo sea un poco, de lo que es en sí mismo: un análisis detallado de lo que, en el hombre o en el mundo, no lleva necesariamente la marca de la finitud y puede por tanto atribuírsele a Dios ».⁵²²

⁵¹⁹ Ghislain LAFONT, «Analogía», *op.cit.*, p.72.

⁵²⁰ Ghislain LAFONT, «Analogía», *op.cit.*, p.72.

⁵²¹ Ídem.

⁵²² Íbid.

El concepto antes mencionado salvaguarda lo señalado por el IV Concilio de Letrán en cuanto a la semejanza y desemejanza humana. Pues si la creación filosóficamente puede aludir a la causalidad Creador-creatura, la teología apela «a todas las riquezas de la inteligencia, de la sensibilidad y de la experiencia humanas»⁵²³ para hablar de Dios. Por ello, los nombres divinos constituyen la posibilidad de toda especulación teológica. Por ello, Ghislain Lafont se aventurará a señalar:

« Toda la teología podría realmente concebirse como una evaluación concertada y orgánica de los nombres divinos, cuya significación y alcance habría que precisar en cada caso, en la medida de lo posible. Mas allá de todo antropomorfismo más o menos idolátrico y de todo soberbio apofatismo, la analogía se convierte entonces en instrumento privilegiado de contemplación ». ⁵²⁴

La elaboración de la voz *Analogía* por parte del monje francés constituye una síntesis de estudio del tema; ya que no solo implica una elaboración en cierto grado sistemática del tópico, sino más bien un estudio diacrónico del tema y de sus posibles implicancias teológicas, el cual resume diez años de investigación. La pregunta que subyace a estas páginas es: ¿Se puede hablar de analogía frente a una modernidad que todavía sigue interpelando al hombre actual?⁵²⁵

⁵²³ Ghislain LAFONT, «Analogía», *op.cit.*, p.73.

⁵²⁴ Ídem.

⁵²⁵ Cfr. PT, pp. 141-142. Ghislain Lafont en su descripción del desarrollo histórico de la teología sostendrá la existencia de un enfrentamiento entre el pensar teológico y los distintos autores de la modernidad, quienes tienen la pretensión de haber descubierto la verdad independientemente del pensar de otros autores; y, más aún, del decir eclesial.

CONCLUSIÓN

El mundo del ser está compuesto por instrumentos de mediación como la analogía, pues la comprensión de lo real requiere de ellos. Sin embargo, las ciencias empíricas en su fundamentación especulativa escapan al mundo de la verdad y de las cosas. Pese a ello, Ghislain Lafont afirmará que la percepción del ser en la ciencias duras se manifiesta en la *aprehensión de proporciones y niveles*.⁵²⁶ De allí que el análisis de ciertos concepto basales, significados por determinados vocablos o palabras se desarrollan dentro del ámbito de la analogía. Por ello, Ghislain Lafont no se encuentra dentro de la disputa de la llamada filosofía cristiana, en el ámbito de la filosofía francesa de la década de 1940, pues a diferencia de Émile Bréhier⁵²⁷, no sostendrá la absoluta extrañeza entre fe y razón, cristianismo y filosofía. Más bien compartirá las ideas de Etienne Gilson en *L'esprit de la philosophie médiévale*, quien había subrayado que la filosofía no habría estudiado nunca la idea de creación o de *libertad* humana si no la hubiera recibido de la revelación. Pues la analogía no constituye la condición subjetiva del quehacer filosófico, claro ejemplo de ello es la teología; la cual recibe una fuerza y una orientación en su configuración del destino original de la razón humana de este medio epistémico. Es así como la analogía teológica se reviste de un sentido anagógico propio, con vistas a la revelación económica.

El “ser” no solo es manifestación o comprensión global de lo real, sino también un medio para entender el concepto divino. No se trata del Dios de la revelación,⁵²⁸ sino de un garante del orden real. Ante todo se debe afirmar que para el monje francés el *ser* no es Dios. El lenguaje del ser es relevante en la comprensión filosófica y teológica de Dios. Lafont explicita esta postura mediante una presentación conceptual del concepto metafísico de Dios.

La teología debió ingresar en la disquisición de estos temas, pues su discurso utilizó conceptos filosóficos que le servían para explicar el misterio de Dios.⁵²⁹ Sin embargo, estas aplicaciones metafísicas a la pregunta por Dios tienen un inconveniente. Dios, antes que garantizar lo real o fundamentar el orden creado, es quien se da a conocer gratuitamente a los hombres. La

⁵²⁶ HTEC, p. 413. « L'articulation des sciences n'est pas possible sans une certaine appréhension des proportions et des niveaux ».

⁵²⁷ Cf. Antonio LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, Japadre, 1969.

⁵²⁸ Cf. Willy BONGARD, *Analogia Trinitatis*, Dülmen, Laumann-Verlag, 1992.

⁵²⁹ Cf. HTEC, p. 79. La entrada del ser en la dogmática es posterior a una teodicea de trazos metafísicos. Ghislain Lafont tiene en cuenta este primer dato; ya en su análisis de la revelación incorporará el ser dado como eje de comprensión.

teología siempre se ha preguntado por Dios, por sus atributos o su actuación; pero sin olvidar en último término la revelación.

« (...) hay que *pensar* a ese Dios creador de tal manera que sea también el que prohíbe y el que se comunica (...). Intentando hacer abstracción de momento de las controversias sobre el «ser», tomo esta palabra por el término que intenta decir la identidad de Dios, en la línea, pero más allá, de la experiencia de la creación; y sugiero que, sea cual fuere la significación que pueda reconocérsele ulteriormente, esta tendrá que comportar lo que podría llamarse una «reserva simbólica»: ese «ser» tiene que poder comunicar ». ⁵³⁰

Por ello, una ontología divina debe expresar que Dios se revela. Es así, como *Dios es el que habla a partir de sí mismo, el que toma la iniciativa de la palabra, mientras que el hombre es el que acoge esta palabra, el que se abandona a ella y se deja llevar hacia donde ella lo invita.*⁵³¹ La incógnita que surge ante estas ideas es la siguiente: ¿El discurso metafísico aún es válido en teología?, ¿Es capaz de expresar la salvación divina este tipo de aproximación? Ya que existe el peligro de encapsular a Dios en un discurso inmanente, donde las palabras, vocablos o ideas no dieran cuenta del Dios manifiesto. Es un peligro tanto del lenguaje metafísico como de la misma teología. Dios es ante todo misterio, por lo cual no se puede decir ni especular su realidad de forma total. Se atisba siempre el misterio. La analogía siempre constituye una posibilidad de desvelamiento de ese misterio.

⁵³⁰ DTE, p. 224: «(...) il faut penser ce Dieu créateur de telle manière qu'il soit aussi celui qui interdit et qui se communique (...) Essayant de faire abstraction pour le moment des controverses sur l'« être », je prends ce mot pour le terme qui tente de dire l'identité de Dieu, dans la ligne, mais au-delà de l'expérience de la création ; et je suggère que, quelle que soit la signification qu'on pourra ultérieurement lui reconnaître, celle-ci devra comporter ce qu'on pourrait appeler une « réserve symbolique » : ce « être » doit pouvoir communiquer ».

⁵³¹ DTE, p. 286: « Dieu est « celui qui parle à partir de lui-même », qui prend l'initiative d'une parole, et l'homme est celui qui accueille cette parole, s'abandonne à elle et se laisse emmener là où elle l'invite ».

**EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA DE GHISLAIN LAFONT
A PARTIR DE LA TRADICIÓN TEOLÓGICA**

INTRODUCCIÓN

Al estudiar la relación entre *Economía de salvación* y *Teología*, Ghislain Lafont señala que existe una camino desde el acontecimiento del Misterio Pascual a la expresión racional de la fe. Pero más aún, ese tránsito implica ciertas condiciones:

« La rearticulación de la «Economía» y más precisamente del Misterio pascual en «Teología», que opera así, debe respetar la dimensión «absoluta» de Dios continuamente enfatizada por la Escritura y que el *homoousios* de Nicea ha querido expresar ». ⁵³²

El hecho de la Cruz y de la Resurrección son pensados como un solo acontecimiento que irrumpe la temporalidad humana y da cuenta de un hecho inaudito: Dios se ha dado al hombre por su salvación. La teología especula el problema de Dios desde el dato revelado. El cual es un relato salvífico, ⁵³³ es decir, ante un discurso que tiene su propia racionalidad. La segunda arista conduce al modo en que se ha pensado el acontecimiento salvífico. Se utilizan conceptos que en parte expresan la lógica de la donación divina y en parte, no la expresan. La analogía que permite la nominación de

⁵³²PCDJ, p. 261: «La réarticulation de l'«Economie» et plus précisément du Mystère pascal sur la «Théologie» qui s'opère ainsi, doit respecter la dimension «absolue» de Dieu continuellement soulignée dans l'Écriture et que l'homoousios nicéen a voulu exprimer».

⁵³³ Cf. Cf. DTE, p. 11,111, 115, 122, 131, 138, 141, 143, 149, 155, 156, 163-166, 181, 253, 261, 288 y 334. Ver nota 117.

Dios tiene su razón de ser en la encarnación del Verbo. Todo lenguaje presupone que Dios ha asumido el lenguaje del hombre para hablar con él.

Finalmente, un tercer punto de controversia lo constituye la misma relación de los actores envueltos en este acontecimiento. Dios y la criatura expresan una vinculación que se entiende desde la creación. Uno participa del otro, ha sido creado, ha recibido el ser del otro. Pero la criatura, por eso mismo, hace posible entender la dimensión paternal de Dios.

Es así como la teología reflexiona sobre el misterio Pascual, salvaguardando la distancia ontológica entre Dios y la criatura, pero sosteniendo siempre la relación filial. Por ello, es posible hablar de Dios desde un movimiento triple. Esta dinámica se da en el paso de muerte a la resurrección, la cual es asumida plenamente por Cristo. Sin embargo, este desarrollo no es completo si no es en la perspectiva de la comunión plena con Dios. De ello se desprende que la filiación solo se logra en la recuperación de la condición de Hijo. Finalmente, existe un movimiento metódico. Este sitúa el misterio trinitario en el centro del paso de la economía a la teología.

Por ello, el misterio de Cristo en su dimensión histórica y eterna es la clave de acceso hacia una posible definición del concepto de teología. Más aún, el camino metodológico planteado por el monje francés intenta descubrir los instrumentos conceptuales que expresan la realidad y la vida de las personas divinas.⁵³⁴ Lo anterior no descarta la negatividad propia de la lingüística trinitaria.

III.1. Hacia un concepto de teología desde el fenómeno de la nominación

El quehacer teológico ha centrado su labor en los *nomina Dei*, ya que de ellos se desprenden los atributos divinos. Al intentar conocer el actuar divino intentamos descifrar su querer.

El decir divino va unido a su actuar para el hombre y el mundo. La teología narrativa está consciente de su importancia, pero agrega un elemento a su articulación. Las palabras también son hechos en sí mismas, ya que poseen un significado y una manifestación sensible. La teología debe centrar su labor no tanto en las consecuencias que se desprenden de ellas, sino en su significado vital para todo ser humano. Además todo signo manifiesta un hecho humano. De igual forma hay un *no signo* y un *no hecho* en los mismos *nomina Dei*, pues estos remiten a un acontecimiento salvífico no desvelado por completo. ¿Cuál es?

Ghislain Lafont al hablar de los nombres divinos, desea potenciar su significado. Pues cada nombre es esencialmente lo que significa y lo que no figura. Estos también dan cuenta de una

⁵³⁴ Cf. PCDJ, P. 263.

realidad que se escapa a la mera articulación fonética, pues cada *nomina Dei* es más de lo que entendemos analógicamente por ellos. Así cuando llamamos a Dios Padre, entendemos por este vocablo aquella realidad superlativa. No es el padre carnal que engendra hijos. Dios es el Padre por antonomasia, su esencia es paternal, pero es mucho más que eso. Es la condición paterna en toda la amplitud del vocablo y es también lo que no deseamos que signifique esa palabra.

La teología narrativa nos encamina al mismo hecho de la paternidad. Podemos afirmar con el texto sagrado que hemos sido generados en el Espíritu para exclamar la palabra *Padre*. Pero la revelación expresa una situación más profunda que las mismas palabras materiales. Es decir, un acontecer ontológico; desde él podemos hablar de una experiencia vital y ética de Dios. En definitiva, los *nomina Dei* manifiestan una relación entre el Creador y la criatura, pero también una no relación.

Hasta ahora se ha nominado a Dios muchas veces eludiendo el sustrato racional que posee el lenguaje. Es así como nos encontramos con una teología sin una base metafísica. Es un mero relato del actuar de Dios. Por ello, existe un lenguaje de los nombres divinos desencarnado de la historia de la salvación. Pero existe una situación aún más grave, una narratividad que no remite al hecho del Dios salvador. Ya que Este continúa salvando al hombre de hoy. La humanidad como hijos sigue exclamando *Padre* con la misma radicalidad que en tiempos del profeta Isaías. La relevancia de los *Nomina Dei* no está en el mero hecho vocal de pronunciarlos, sino en el de su expresión esencial: la filiación divina. Es así como analogía, doxología y narratividad son aristas de un mismo misterio: Dios, el cual es comprensible e inefable a la vez.

III.2. Hitos que explican una teología nominal

La realidad del *esse* de acuerdo, a Ghislain Lafont, da movimiento y ritmo a la especulación trinitaria. Es así como «Peut-on connaitre Dieu en Jesus-Christ?» se transforma en un nudo conceptual de esta idea central. La causalidad propia de la relación Dios-criatura dentro del ámbito del orden peregrino y escatológico parecieran guiar la trama argumentativa. Pero el monje francés lo hace desde una intuición primera: ¿Qué permite al hombre relacionarse con el Creador? ¿Qué le hace *capax Dei*? Lo anterior articula una segunda pregunta: ¿De qué modo se relaciona Dios y la criatura? Esta interrogante explica el modo de la *relatio*. La implicación paradójica de ambos actores desde dimensiones tan complejas como finitud, trascendencia o semejanza, potencian la trama argumentativa. De forma que el Creador da el ser, pero la criatura posee una subsistencia propia que le es esencial. El ser se despliega desde la esencialidad de los nombres divinos.

La divinidad elige darse a conocer por mediaciones humanas, de la cual el profeta, la imagen, el símil o el símbolo son expresiones. El creyente es un servidor de la palabra dentro de una tradición concreta. Por ello, el profeta del Antiguo Testamento no solamente pone su palabra a disposición de Dios sino también su vida como signo profético. En consecuencia, la palabra profética en su forma oral o escrita es capaz de engendrar una experiencia en el oyente o en el lector. Esa experiencia tiene nombre: Dios y su acción soteriológica. Por ello, Lafont señalará:

« La profecía es el lenguaje de la historia, o sea, intenta comprender las rupturas que imprimen su ritmo a la trama del tiempo. Y es que de alguna manera, todo acontecimiento constituye una fractura, pequeña o grande, en la continuidad de la duración ». ⁵³⁵

Es decir, remiten por analogía al ser divino y a su designio a favor del hombre, mediante la inflexión temporal que conlleva la historia de la salvación. Sin embargo, son dos los asuntos que le interesan a Ghislain Lafont, lo cual entronca con el pensamiento de Alberto Magno: «... la multitud de los símbolos y la proporción de los mismos para nosotros». ⁵³⁶ El símbolo irradia verdad; podríamos decir una parte de la verdad, pues resguarda el misterio de la verdad al desnudo. Ese misterio es el mismo Dios: «Hay que decir a lo primero que en cuanto al principio de contemplación conviene que en el estado de peregrinos por símbolos luzca para nosotros el rayo de la verdad divina; pero al final por símbolos hacia la misma verdad desnuda llegamos». ⁵³⁷

La infinitud de símbolos remite a la riqueza del misterio divino. Este es inagotable e inabarcable, de allí que el fundamento de lo diverso sea el mismo Dios. En una dinámica encarnacionista, Dios asume las distintas condicionantes humanas, ya sea epocales, temporales o espaciales, para manifestarse al hombre en su estado de peregrino. En definitiva, el estatuto epistemológico del lenguaje no es considerado como principio metafísico, sino como puerta de acceso al misterio de Dios. Además la intención del símbolo teológico no implica el recurso retórico de la ficción, sino más bien a otra dinámica.

⁵³⁵ SP, p. 14.

⁵³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, ed. Paulus Simon, Alberti Magni Opera Omnia XXXVII, , Münster 1978, p. 480, 528, 16ss. Cf. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989. Cf. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain, Éditions Peeters, 1991, pp. 245-275. Cf. Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965. Cf. Etienne GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958. Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957. Para antecedentes generales se puede consultar la obra de Ingrid Craemer. Cf. Ingrid CRAEMER, *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, 1985.

⁵³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, 531, pp. 29-33: «Dicendum ad primum, quod quantum ad principium contemplationis oportet, quod in statu viae per symbola luceat nobis radius divinae veritatis; sed in fine per symbola in ipsam nudam veritatem venimus».

III.2.1. Positividad y negatividad de los nombres divinos

La racionalidad del nombre divino se encuentra en directa consonancia con la actitud de fe de quien lo recibe. En este sentido es claro también la gradación de los signos que permite al hombre captar el sentido literal y profundizar en lo alegórico. El nombre remite a Dios y a su acción soteriológica. Mediante estas estructuras se va construyendo un *ars symbolica*.⁵³⁸ Sin embargo, la comprensión está dada por la actitud del intérprete. Desde este momento el discurso deja de centrarse en Dios o en la teología simbólica para abordar al hombre mismo. Por ello, el nombre constituye un puente para pensar dos realidades: Dios y hombre. Un nuevo factor viene a tomar parte en estas especulaciones. Es la actividad sensible y racional del hombre.

Ghislain Lafont debe tomar postura respecto a distintas corrientes antropológicas.⁵³⁹ La pregunta es ¿Cómo está configurada el alma? ¿Puede pensarse en partes? ¿Si es así, cuál de ellas es factible de perfección? En definitiva, el alma con sus operaciones se ve enfrentada al signo. Ejemplo clave de esta situación es la irrupción en el mundo francés de la antropología de Leroi-Gourgham, quien intenta abordar el desarrollo biológico-cultural del hombre⁵⁴⁰ desde un punto de quiebre. Es decir, el momento en que el hombre dejó de ser animal y pasó a ser hombre.⁵⁴¹

El misterio del origen constituye un momento de crisis, el cual se concretiza en un cambio en el proceso de humanización. La evolución implica un paso de lo meramente sensorial a lo simbólico. Es decir, en un primer momento, la humanidad busca satisfacer sus necesidades primarias. Luego se pone en pie y comienza a interpretar la realidad. Lafont destaca dos principios sostenidos por Leroi-Gourgham que son fundamentales en este desarrollo. Estos han acompañado al hombre a lo largo de la historia y lo siguen haciendo. Ambos dan consistencia al ser humano. El primero llamado zoológico, identificado con el proceso biológico sufrido por el hombre. Diríamos que son todos los hitos que han permitido la transformación de una criatura inferior a una pensante. El segundo

⁵³⁸ Cf. Henrik ANZULEWICZ, «Albertus Magnus über die ars de symbolica theologia des Dionysius Areopagita» en *Teología y Vida* 51 (2010), pp. 307-343.

⁵³⁹ *Dieu, le temps et l'être* analiza diversas corrientes antropológicas, sociológicas y literarias que dan cuenta de una profunda crisis en la concepción tradicional del concepto de hombre, pero estas ya se encuentran presente en PCDJ.

⁵⁴⁰ Cf. Andre LEROI-GOURHAN, *Evolución y técnica*, Madrid, Taurus, 1988.

⁵⁴¹ DTE, p. 22: «Leroi- Gourghan prend acte du puissant besoin qui porte l'homme à se retourner vers son passé pour ressaisir, si possible, le mystère de ses origines. Il discerne dans l'intérêt toujours renaissant de l'homme pour la préhistoire (qu'on envisage, selon les cultures, de façon "scientifique" ou "mythique"), "un besoin profond de confirmation de l'intégration spatio-temporelle de l'homme». Leroi-Gourgham toma nota de la poderosa necesidad que lleva al hombre a volver hacia su pasado para aferrarse de nuevo, si es posible, al misterio de sus orígenes. Discierne en el interés siempre renaciente del hombre por la prehistoria, (considerada, según las culturas, de manera «científica» o de manera «mítica»), «una necesidad profunda de confirmación de la integración espacio-temporal del hombre».

principio, llamado simbólico, estaría ligado a la capacidad intelectual-espiritual del hombre. De allí la importancia de estudiar el concepto de Persona, Encarnación y Unión Hipostática en Ghislain Lafont.

III.3. El concepto de Persona

Ghislain Lafont propone que el Misterio Pascual está en el centro de la Revelación y de la experiencia cristiana. Por ello este plantea una doble lectura de él. La primera es de corte antropológico y la segunda es netamente teológica. Es así como un estudio de la manifestación de Jesucristo tiene presente que su Muerte y Resurrección redentora revelan al hombre verdadero, hecho a imagen de Dios. Jesucristo se constituye en imagen de la vida trinitaria. Pero, además, la Pascua de Cristo está unida a la Creación y al pecado. Por ello, la funcionalidad del Misterio Pascual está en su dimensión iluminadora. Es así como la Muerte y la resurrección de Jesucristo son la mejor muestra de la vida intratrinitaria. ¿Pero, cómo? La clave está en pensar el lenguaje sobre la persona:

« (...) como necesario, como central a la existencia humana y como desbordado por todas partes (...) el lenguaje es el que pone en obra el verbo; como hipótesis de trabajo, diremos aquí que organiza los recursos inagotables del sonido y de la voz al servicio de lo que podríamos llamar los tres deseos primordiales del hombre: deseo de comunicar, deseo de saber, deseo de hacer (...). Sea lo que fuere de los problemas críticos, de los que hablaremos más adelante, este triple lenguaje del deseo se desarrolla de antemano en una referencia igualmente triple; o, en otras palabras, supone continuamente una triple alteridad: el mundo proporcionado con el hombre que habla, cosas y personas; la trascendencia; el tiempo ».⁵⁴²

La teología ha dedicado muchas energías en estudiar el problema de *cómo se dice a Dios*. Decir significa pensar cómo se dice, y esto lleva nuevamente a su manifestación concreta. Lafont, al igual que Derrida,⁵⁴³ apunta a un segundo momento: a lo no dicho: a la dimensión misteriosa del ser. Según Lafont, Derrida se interesa por el horizonte cultural que expresa el ser. Pues la lengua no es

⁵⁴² Cf. Ghislain LAFONT, «Lenguaje», *op.cit.*, p. 819ss.

⁵⁴³Cf. Jacques DERRIDA, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989. Cf. Jacques DERRIDA, *¿cómo no hablar? y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1989. La deconstrucción crítica, analiza y revisa fuertemente las palabras y sus conceptos. Este pone en evidencia la incapacidad de la filosofía de establecer una expresión filosófica real mediante el lenguaje. La voz "déconstruction" intenta traducir los términos heideggerianos *Destruktion* y *Abbau*; pero la palabra francesa está ligada a disciplinas como la lingüística y la antropología, por lo cual el término se amplía rotundamente.

aséptica, reproduce la realidad, expresa un modo cultural de decir las cosas. Por ello, debe abandonarse el intento forense de desarticular este medio expresivo.

« El segundo camino consistiría en quedarse más acá de la diferencia ontológica, en intentar pensar más acá de la presencia, en alcanzar a través y en todas las diferencias una dilación más «original» incluso que la diferencia ontológica entre el ser y el ente, y cuya diferencia ontológica no sería más que una manifestación, un gesto, un estilo: el de nuestra cultura occidental ». ⁵⁴⁴

Lo anterior, si se piensa desde la teología, conlleva la desaparición del mismo nombre de Dios. La experiencia creatural se queda en un hecho carente de expresión. La palabra «Dios» o «persona» responde más a un contexto histórico-cultural, más que a una experiencia salvífica. No podemos decir «Dios», pues no se puede expresar. Este es producto del pensamiento o de un momento significativo. Las palabras expresan la cultura y no un Dios que hace suyo el tiempo humano. El «ser» en su misma realidad fónica y semántica requiere una revisión o una reconstrucción que permita llegar a su experiencia más primigenia. Lafont, al estudiar el relato bíblico, no hará otra cosa que aunar criterios en la expresión del ser y del ente mediante la lengua. Este piensa en la positividad del signo lingüístico. El lenguaje ante todo es posibilidad y no cortapisa. Dios asume las palabras del hombre y las hace suyas. Por ello, señalará que se puede entender por *persona* dos conceptos fundamentales:

- a) La persona como «hypóstasis: sujeto real, definido y de existencia finita». ⁵⁴⁵ Mediante esta aproximación, Ghislain Lafont retoma el concepto clásico definido por Boecio y reformulado por santo Tomás de Aquino.
- b) La persona definida por un neologismo: *hypénergie como principio de operación espiritual abierto a lo infinito*. ⁵⁴⁶ El teólogo francés subraya el componente espiritual, pues le permite reflexionar sobre la personalidad y dejar de lado un acercamiento más estático del concepto abordado. Además la distinción pluralidad-unidad puede apreciarse mejor desde una connotación relacional, donde la reciprocidad trinitaria puede entenderse mejor a un nivel espiritual; entendiendo

⁵⁴⁴ DTE, pp. 74-78: «La seconde voie consisterait à aller de delà de la différence ontologique, à tenter de penser en deçà de la présence, à rejoindre, à travers et dans toutes les différences, une différence, plus «originnaire» même que la différence ontologique entre l'être et l'étant, et dont la différence ontologique ne serait qu'une manifestation, un geste, un style - celui de notre culture occidentale».

⁵⁴⁵ PCDJ, p. 268: «*hypostase*, c'est-à-dire sujet réel, défini et fini d'existence».

⁵⁴⁶ PCDJ, p. 268: «*hypénergie*, c'est-à-dire comme principe d'opération spirituelle ouverte à l'infini».

este concepto como la común-uni6n de las Personas Divinas. Es as6 como el an6lisis presentado por el monje tiende a resaltar el *aspecto dinámico correspondiente a la actualidad perfecta de Dios*.⁵⁴⁷

III.4. El concepto de Encarnaci6n

La Encarnaci6n constituye una verdad central dentro de la confesi6n cristiana de la fe. M6s a6n, su importancia radica en su dramaticidad ya que la existencia humana no solo implica la misma «carne» sino toda realidad limitada y caduca de su existencia. As6 pues las consecuencias de la venida del Verbo de Dios no solo asumen todas las realidades propias de la vida sino, por sobre todo, la muerte. M6s todav6a si Pablo llama a Cristo nuevo Ad6n, la creaci6n debe ser considerada parte de la revelaci6n encarnatoria. La muerte redentora de Cristo y su resurrecci6n desvelan no solamente el quehacer salv6fico de Dios sino tambi6n el alcance 6ltimo de su venida al mundo. Teniendo presente este enfoque, el monje franc6s desarrolla un discurso metaf6sico sobre la «Encarnaci6n». La pregunta que se plantea es: ¿c6mo pensar la paradoja del hombre-Dios? Ya que descubrir a Dios y al hombre es pensar a Jesucristo.

Al establecer como punto de partida el Misterio Pascual Ghislain Lafont debe comenzar un recorrido por todas aquellas verdades que se desprenden de 6l, que sin ser accesorias se encuentran en el centro del misterio trinitario. Una de ellas es la «Encarnaci6n del Verbo de Dios». Ahora bien, sin atender a problemas como la necesidad o conveniencia de la misma u otras consideraciones escol6sticas, 6l desarrollará el t6pico de la «Bonitas» divina. Esta es la raz6n por la cual en su primera obra sobre la estructura y m6todo en la *Summa* de santo Tom6s de Aquino, nuestra autor afirmara que:

« (...) la vinculaci6n de la Encarnaci6n a la bondad divina cobra todo su sentido: entre todos los modos de comunicaci6n en s6 que la Revelaci6n o la raz6n nos permiten conocer, la Encarnaci6n es evidentemente el modo supremo; encuentro ontol6gico 6ltimo en la contemplaci6n de la Bondad de Dios ». ⁵⁴⁸

Tanto la Revelaci6n como la causalidad filos6fica revela la complejidad de la Creaci6n. Por eso, toda respuesta que intente desvelar este misterio no solo se encontrar6 con la perfecci6n ontol6gica de Dios sino con un plan hist6rico-econ6mico. Es preciso distinguir el hecho de la

⁵⁴⁷ Cf. PCDJ, p. 271.

⁵⁴⁸ Cf MSST, p. 304: «Dans cette perspective, le rattachement de l'Incarnation à la Bonté divine prend tout son sens: de tous les modes de communication de soi que la Révélation ou la raison peuvent nous faire connaître, l'Incarnation est évidemment le mode suprême; elle trouve dans la contemplation de la Bonté de Dieu, dont on a pu apprécier par ailleurs le rayonnement, son fondement ontologique ultime».

creación de la acción misma de ella. Por ello, la libertad de Dios origina tanto el «*Factum*» como el «*Opus*» creacional, el cual aparece como una realidad que remite a la vida íntima de la Trinidad. En consecuencia, se requiere de una puerta de entrada distinta. La sobreabundancia del ser divino o de su amor hayan su eje de comprensión en la inclusión de la «Encarnación» dentro de la lógica discursiva del Misterio Pascual:

« Si el Misterio Pascual (y la antropología histórica que manifiesta) se abre a una contemplación trinitaria y la guía, de igual forma la contemplación trinitaria debe proporcionar una luz sobre el Misterio de Cristo y sobre la historia que se refiere a él »⁵⁴⁹.

Existe una estrecha relación entre el Misterio Pascual, la Trinidad y los misterios de la vida de Cristo de modo que existe una autoexplicación mutua. Sin embargo, la palabra clave de esta cita es contemplación como movimiento que va del Misterio Pascual a la Trinidad e iluminación como respuesta contraria. Dentro de esta lógica se puede situar la apertura al misterio de la Encarnación del Verbo. Más todavía, nuestro autor realiza un salto a dos tipos de lenguajes. Uno referido al misterio Trinitario y otro al Misterio Pascual. Lenguaje del «Esse» y lenguaje del «*Mysterium Salutis*».

La teología considera que el Misterio Pascual es el centro de la salvación, este recapitula la historia y por ello la creación se ordena a la Segunda Venida; pero sólo con la Encarnación del Verbo ese movimiento adquiere claridad; ya sea en una dirección escatológica como en orden al principio rector de todo: la Trinidad. Por eso tanto la misión del Hijo y de Espíritu no hayan su total cumplimiento en esta tierra. Ambas se encuentran íntimamente unidas. Tanto la generación del Verbo como la procesión del Espíritu Santo se encuentran ligadas a la Encarnación del Verbo y la santificación del Espíritu. Ambas tienen una misión soteriológica en relación con la humanidad. Por ello, Ghislain Lafont se atreve a definir al hombre como «el ser que es potencia obediencial a la Encarnación»,⁵⁵⁰ al modo de Rahner. La dificultad se encuentra en la comprensión epistemológica de la Creación, pues ella requiere una aceptación libre por parte del hombre; para que así él pueden acceder a esta «estructura divinizada y divinizante que es el Reino» dentro de una intelección del misterio:

⁵⁴⁹ Cf. PCDJ, pp. 291-292: «Si le Mystère pascal (et l'anthropologie historique qu'il manifeste) s'ouvre à une contemplation trinitaire et la guide, réciproquement la contemplation trinitaire doit apporter une lumière sur le Mystère du Christ et sur l'histoire qui se réfère à lui».

⁵⁵⁰ PCDJ, p. 299: «l'homme peut être défini comme l'être qui est en puissance obéissante à l'Incarnation».

« En un sentido, se puede decir que la Encarnación es demasiado real y demasiado luminosa para que podamos captarla en su relación «natural» con la Trinidad y con la salvación, sólo podemos entenderla *per speculum in aenigmate* ». ⁵⁵¹

Salvando el escollo de la aceptación filial del discurso encarnatorio, el cual posee una mayor lógica discursiva y real desde el Misterio Pascual. No se puede desconocer que la afirmación sobre la necesidad de la «Encarnación» es complicada, pues remite a un nivel discursivo o más bien a «formas» de comprensión. Por ello, el símbolo surge como un medio de garantizar lo gratuito de la salvación y de la libertad divina. La cita anterior advierte sobre dos peligros al pensar el advenimiento del Verbo en carne humana. El primero se encuentra en una racionalización excesiva del misterio como forma de garantizar un acceso comprensible a esa realidad. Ello se sostiene en una causalidad que tiende a hacer del hecho salvífico un acontecimiento predecible. Por ello se olvida «lo gratuito de él». Es así como la Creación o la Escatología forman parte de una dinámica causal totalmente explicable desde la dinámica del pecado. Por otra parte, una racionalidad que exalte «lo necesario» atentará contra la libertad de Dios. Por lo tanto, una inadecuada articulación de los misterios de la persona de Jesucristo y de todo lo que se deriva de él, no serán más que una muestra inconveniente de lo que es la fe en Jesucristo muerto y resucitado. En conclusión, se requiere garantizar la «primacía de Jesucristo». Lo que se busca es la coherencia misma del misterio de Dios, a nivel de la revelación. Es definitiva, algo falta para que encajen las piezas. ¿Qué se necesita en este discurso para que se alcance una suficiente coherencia teológica?

« Luego la ilustración debe hacerse a nivel de la adopción filial de los hombres y a nivel del sentido de la creación, por asunción de la cohesión interna de estos registros del ser y del pensar, en la explicitación teológica de Jesucristo ». ⁵⁵²

Sin duda, constituye todo un desafío trasladar la coherencia interna desde un punto de vista totalmente extrínseco a uno interno que no desconozca lo anterior. En vista a ello, las llamadas cristologías descendentes o ascendentes deben incorporar una nueva dimensión. Si se piensa que Jesucristo encarna la Bondad trinitaria y todo movimiento creatural se orienta a él; ya que este es quien muestra al Padre. La pregunta debe orientarse al Jesús histórico: ¿cómo Jesús se da cuenta o tiene conciencia de esta misión? Lafont dirá que la clave se encuentra en la conciencia filial y

⁵⁵¹ PCDJ, p. 299: «En un sens, on peut dire que l'Incarnation est trop réelle et trop lumineuse pour que nous puissions la saisir dans son lien "naturel" à la Trinité et au salut; nous ne la saisissons que *per speculum in aenigmate*».

⁵⁵² Cf. PCDJ, p. 301: «L'illustration doit se faire ensuite au niveau de l'adoption filiale des hommes, et au niveau du sens de la création, par assomption de la cohésion interne de ces registres d'être et de pensée, dans l'explicitation théologique de Jésus-Christ».

mesiánica.⁵⁵³ El evangelio de Juan puede ser de gran ayuda según el pensamiento del monje francés, pues revela al Hijo como el centro de la historia de la salvación. Ya que permite pensar el discurso económico del Verbo encarnado desde el Misterio del Dios Uno y Trino salvaguardando su trascendencia. De allí que la Encarnación con su lógica revelatoria del Dios hacia la humanidad se muestra como un movimiento epifánico de las personas divinas, e Padre, el Hijo y el Espíritu se encuentran orientadas las unas con las otras. Por ello, el Misterio Pascual muestra la radicalidad de este movimiento, ya consciente en la Encarnación, pero aun esperado con la Segunda Venida.

De acuerdo al pensamiento de Ghislain Lafont, se puede inferir que la actividad creacional ad extra del Padre debe pensarse como palabra, pues Éste crea mediante ella. Pero al proferir dicha Palabra no se puede separar del Verbo eterno, Palabra proferida del Padre, y menos aún del Espíritu Santo, el cual hace de la Palabra eterna del Padre, Palabra viva. O mejor dicho «vivificante». Además se debe intender que la creación entera encuentra su modelo y su razón de ser en el «Logos». Por ello mismo la Palabra haya su centro en la Creación. Toda ella tiende a ese centro y busca su unidad dinámica en su referencia a la palabra que invita a la libertad del Espíritu.⁵⁵⁴ Clave en este enfoque es la pneumatología, pues si el Hijo remite al Padre también los hace al Espíritu en su divinización del hombre y de la creación misma. Ello es la razón de la utilización de nuestro autor de la palabra «transfiguración». La creación no se encuentra completa si no en su total orientación al Padre, al Hijo y al Espíritu. Una dinámica bíblica explicaría que el orden creado no se halla completo si no es con el retorno del hombre al Paraíso. «La transfiguración por la Palabra en la comunión del Espíritu» no deja escapar nada al «misterioso retorno al Padre». Este movimiento deja escapar una interesante teoría sobre la revelación divina y del «*quomodo*» de la Encarnación.

El misterio de la Encarnación es calificado por Lafont como «*épiphanies interhumaines*»,⁵⁵⁵ pues la forma pobre y humilde que asume el Verbo de Dios implica una muerte a su ser verdadero, ya que el hombre requiere de signos no perceptibles a la lógica humana para lograr atisbar el misterio trinitario. La sabiduría y el poder de Dios invitan al hombre a una búsqueda del Misterio. «La pobreza de Jesucristo es el signo trinitario por excelencia para los hombres en su condición de prueba; y la Encarnación en su realización definitiva».⁵⁵⁶ La significación de la pobreza de Jesucristo radica en la libertad divina. Es la divinidad la que ha asumido voluntariamente esta

⁵⁵³ Cf. PCDJ, p. 309.

⁵⁵⁴ Cf. PCDJ, pp. 310-311.

⁵⁵⁵ Cf. PCDJ, p. 306 ss. Expresión que por su fuerza lingüística se conserva en su lengua francesa y no se traduce al español.

⁵⁵⁶ Cf. PCDJ, p. 307: «La pauvreté de Jésus-Christ es le signe trinitaire par excellence pour des hommes en condition d'épreuve; et l'Incarnation en sa réalisation définitive».

condición para otorgar al hombre una semántica nueva. Un signo incomprensible. Una semiótica del Dios ad intra y ad extra.

III.5. El concepto de Unión Hipostática

Respecto de la «Unión Hipostática» Ghislain Lafont plantea lo siguiente: La Encarnación constituye un tema central de la Cristología. Ahora bien, su relación con el tratado sobre la Trinidad es relevante por el sentido unitario de la revelación. El mismo Dios trascendente se revela al hombre bajo un acontecer y un sentir humano. Sin embargo, ¿cuál es el modo? o mejor dicho la forma de dicha «Encarnación». Ghislain Lafont subrayará que la Encarnación *del Verbo* está relacionada íntimamente con la Creación. Dios por medio de su palabra ha invitado al hombre a una comunión con Él. La palabra del Padre se encuentra en el centro de la comunión y de la Creación. Dicha Palabra «Verbo de Dios» es expresión del Padre, la cual siendo divina y humana es capaz de hacerla vida con vistas a una comunión en el Espíritu. Pero el monje francés aclara:

« Es necesario decir que todo aquello que se relacione con el significado de la Encarnación *del Verbo*, incumbe *inmediatamente* al registro teológico que se llama unión hipostática o también gracia de la unión ».⁵⁵⁷

La Encarnación comprende un misterio en la historia de la salvación, pero su significación teológica está ligada un lenguaje. El discurso racional se expresa en categorías que Lafont desarrolla aún más al afirmar que la unión hipostática comprende la subsistencia de la humanidad creada en la persona del Verbo. Por ello, la Unión Hipostática es considerada por este teólogo desde un modo tradicional, es decir, ésta constituye la misteriosa unión de dos naturalezas de Cristo en la persona o hipóstasis del Verbo y según la persona del Verbo, como lo afirma Calcedonia (451) y el Concilio de Constantinopla II (553). Ambos se vinculan con el Concilio de Éfeso el cual determinó que Jesús es una sola persona. En Jesucristo la unión hipostática se da de tal manera que la naturaleza divina de la Persona del Verbo asume plenamente la naturaleza humana, dejando de ser como dos cosas, sino que pasan a estar plenamente unidas, sin separarse en una misma Persona. Esta Unión no da lugar a confusión entre ambas, ya que en Jesús se manifiestan las propiedades de cada una de sus naturalezas; estas propiedades se expresan en Él de manera que se reconocen como tales.

⁵⁵⁷ Cf. PCDJ, p. 307: «il faut dire que tout ce qui est nécessaire pour signifier l'Incarnation *du Verbe* appartient *immédiatement* au registre théologique de ce que l'on appelle l'union hypostatique ou encore la grâce d'union».

Por ello, al utilizar la expresión «subsistencia de la humanidad creada en la persona divina»⁵⁵⁸ Ghislain Lafont no hace otra cosa que reafirmar que la *Unión* no permite que se dé una división como si se pudiera pensar que en algún momento fueran a subsistir una sin la otra, ya que subsisten en una misma Persona, en el Hijo Unigénito de Dios. Tampoco se entiende esta *Unión* como si se pudieran trastocarse una con la otra, ya que esta *Unión* es al modo que Dios lo quiere y Dios siempre ha respetado nuestra condición, no la altera, la invita a más con la ayuda de su gracia. Por ende, Jesucristo es Hijo de Dios en cuanto es la Persona divina: Hijo Unigénito, y no en cuanto es una propiedad asumida por la naturaleza humana. A Jesucristo, por ser Dios, le corresponde adoración y gloria, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo. El Hijo de Dios hecho hombre recibe adoración y gloria no por las propiedades de su naturaleza divina, sino que en cuanto es Persona⁵⁵⁹.

La Encarnación no solo constituye un significado teológico del Misterio de Dios, pues al encontrarse en el centro de la misma revelación desarrolla un registro hermenéutico. De allí que surjan dificultades de comprensión. Es así como al existir distintos registros de por sí hayan distintas comprensiones. Más aún dentro de cada uno de ellos existen incoherencias o desajustes conceptuales. El más relevante radica en pensar la simplicidad divina junto a la complejidad del ente creado. Por ello, ¿al pensar que la humanidad de Jesucristo subsiste en el Verbo, se afirma la armonía de ambas naturalezas o la participación esencial de una en la otra? El problema se encuentra en cómo pensar la unión hipostática. ¿Desde un registro metafísico o desde la analogía de la fe o desde ambas? En consecuencia se debe precisar el nivel de entrada a esa realidad. Por ello, la humanidad de la segunda persona de la Trinidad, el Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo en su naturaleza humana puede ser abordado desde una metafísica de la substancia o de las operaciones:

⁵⁵⁸ Cf. PCDJ, p. 307: « (...) la subsistence de l'humanité créée dans la personne divine ».

⁵⁵⁹ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op.cit.*, pp. 274-275. El monofisismo afirmaba que Cristo tiene una sola *fisis* o naturaleza: la divina. Es decir, al unirse en Cristo la naturaleza humana con la naturaleza divina, ambas forman una sola *fisis*. La humana es absorbida por la divina. Con lo cual se afirman dos errores: las preexistencias de las sustancias por separado y la absorción de la naturaleza humana en la naturaleza divina. El patriarca Flavián de Constantinopla condenó esta herejía y su exponente Eutiques. Este era apoyado por Dióscoro, sucesor de san Cirilo en Alejandría, quien interpretaba literalmente ciertas afirmaciones de san Cirilo, y apoyaba el monofisismo de Eutiques. Flavián y Eutiques acudieron al papa León Magno para solucionar esta contienda, este último respondió con una carta llamada *Tomus Leonis* o *Tomus ad Flaviano* (DH 290). Esta misiva reitera la afirmación del doble origen de Cristo: Afirma las dos naturalezas de Cristo y los dos nacimientos: uno eterno y otro "de la Virgen". La cristología de san León se basa en la soteriología; nuestra redención requiere que el Salvador sea a la vez Dios y hombre: «El Dios verdadero ha nacido en una naturaleza humana perfecta y completa, entero en lo suyo y entero en lo nuestro» (DH 293).

« Esta identidad de nociones concerniente al Verbo en su consideración trinitaria y en su consideración cristológica es capital, bajo pena de consumir la ruptura entre «Teología» y «Economía» ». ⁵⁶⁰

El teólogo francés intentará una nueva aproximación en su intento por pensar la relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Dios exterioriza su intimidad, se da a conocer por medio de su palabra al hombre. Pero es un movimiento «*ad intra* y «*ad extra*» según el monje francés. Pues explica la vida interna de la Trinidad: las relaciones entre las personas divinas; y también el *pro nobis* de la salvación humana. De allí su condición *ad extra*. La libertad adquiere una sana interpretación. No es dependencia humana ni necesidad divina. Es amor recíproco. Por ello, la naturaleza humana de Jesucristo constituye una mediación entre el acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección, y la Trinidad. En consecuencia, el relato soteriológico de esa experiencia de autodeterminación pasa por libertad divina que siendo Dios asume la naturaleza humana. Pero no solo el cuerpo es relevante en este enfoque también lo es el alma humana.

III.5.1. La receptividad y la reflexividad como instrumentos metodológicos para comprender la Unión Hipostática

Dos son las palabras que Ghislain Lafont utiliza: «Receptividad pura» (*Réceptivité pure*)⁵⁶¹ y «Reflexividad» (*Réflexivité*) en un nuevo enfoque de reflexión. La primera a nivel verbal y la segunda a nivel nocional. Por lo tanto, el Verbo sería pura receptividad y reflexividad. El Verbo, al asumir la humanidad, lo lleva a cabo en un movimiento subsistente de pura «Receptividad» que es él mismo, y lo constituye en una única relación con el Padre y el Espíritu Santo. Por otra parte, en la medida en que la Encarnación recapitula la misión del Verbo en el orden de lo creado, ese movimiento también participa por la misma humanidad de Cristo en un sentido nuevo de la Creación y de la Escatología.

La palabra *Receptividad* articula toda la expresión pues constituye un movimiento que permite pensar las relaciones subsistentes al interior de la Trinidad, así como la doble naturaleza de la persona del Verbo y por ende el componente histórico dado por la Creación y la Escatología. Sin embargo, constituye una aseveración que implica una mayor investigación no resuelta por el autor.

⁵⁶⁰ Cf. PCDJ, P. 309: « Cette identité des notions concernant le Verbe dans la considération trinitaire et dans la considération christologique est capitale, sous peine de consommer la rupture entre la “Théologie” et l’ “Economie” ».

⁵⁶¹ Ídem.

Del mismo modo, la *Reflexividad* constituye una operación consciente de la misma humanidad. Es decir, ¿en qué medida Cristo posee una conciencia del misterio del Verbo?

Ghislain Lafont ha intentado determinar la estructura teológica del acontecimiento Pascual. Para ello ha profundizado en tres temas que son fundamentales en la comprensión de la historia de la salvación: La vinculación entre el Misterio Pascual y la Trinidad, la Encarnación y la Unión Hipostática. El primero constituye el punto de partida; el segundo, el medio comprensivo y, el último, la realización. Los tres constituyen una sola realidad.

La vinculación de esta tríada es una apuesta personal del monje francés por presentar una posibilidad de pensamiento. Inmanencia y trascendencia expresan dos puntos de vista para pensar a Dios. ¿Qué sucedería si ambas trabajasen juntas? Por ello, Ghislain Lafont desde una teología narrativa une dos elementos. Por una parte, el relato como explicación diacrónica de la actuación divina y, por otra, la analogía como explicación sincrónica de la nominación divina. Para lo cual, el monje francés da un paso hacia una teología que incorpore el eje narrativo-soteriológico como base de toda especulación teológica. Pero esta da cuenta del acontecimiento del Dios hecho hombre y del Dios muerto desde un raciocinio ontológico-salvífico. Sin embargo ¿cuál es el presupuesto que lleva a pensar la Unión Hipostática? Este señala que el hombre tiene una «conciencia de sí» mismo definida por ciertas mediaciones que no agotan su propio dinamismo, pues este se encuentra a la escucha de la Palabra. Las mediaciones constituyen el puente entre el hombre y Dios. Sin embargo, estas no deben pensarse como un «tercero» de dos realidades; más bien el mismo hombre constituye una mediación. El camino salvífico da cuenta de una invitación divina, es decir, a reconocer que el hombre como realidad simbólico-antropológica puede presentar muchas realidades que solo tienen sentido en la medida en que remiten a Dios.

Las pistas aportadas por Ghislain Lafont apuntan a explorar la operación espiritual en Jesucristo, pues a nivel ontológico las categorías son las de reciprocidad y reflexividad, las cuales ya han sido expuestas. Es decir, intenta desarrollar una postura sobre la actividad del alma de Jesús. Por ello, el registro lo constituye la gracia de Cristo. Así, pues, si la humanidad de Cristo se entiende como un movimiento único y permanente. Ahora bien, ¿qué tipo de movimiento? La palabra comunión intenta englobar todo el dinamismo del Verbo encarnado. Por ello, esta actividad es trinitaria, ya que es una operación del Hijo de Dios hecho hombre. Su objeto es el Padre, su sujeto es el Hijo, por medio del Espíritu. Ahora bien esta actividad debe ser pensada a un nivel distinto que la del hombre, pero siendo la misma en ambos. Pero nos encontramos ante una relación subsistente de filiación con el Padre eterno, distinta a la adopción filial del género humano. En consecuencia, la

humanidad de Cristo posee una «conciencia misteriosa» de ser el Verbo que se encuentra amorosamente unido al Padre en el Espíritu.

III.5.2. El Concilio de Calcedonia comprendido desde la perspectiva de las categorías de Ghislain Lafont

La Encarnación además es la realización de un designio salvífico totalmente libre por parte de Dios, en la cual Jesucristo como mediador ha dado cuenta con su vida terrestre de la libertad divina. La vida humana de Cristo hace suya esta misión hasta el extremo. Por lo tanto, el «lugar de la operación espiritual fundamental y de la voluntad salvífica» se manifiesta en la conciencia filial y mesiánica de Cristo. Ambas nacen de la llamada *Unión Hipostática*.

La teología de la Unión Hipostática de acuerdo al pensamiento de Ghislain Lafont incorpora al nivel óntico de este concepto un nivel «personal» (*personalité spirituelle*). Esta significación permite pensar que la Encarnación constituye una posibilidad de apertura a la Trinidad. La condición humana no es sólo «naturaleza» sino también «espíritu»:

« (...) la Encarnación toda ella es signo y realidad: por su apertura trinitaria única, y su orientación mesiánica universal, sitúa a Cristo en un nivel de existencia concreta que trasciende lo humano sin perder la humanidad, y que puede así dar sentido a la universalidad de los hombres ». ⁵⁶²

Por ello, Ghislain Lafont utiliza el concepto de «inclusión» para sostener que la humanidad que asume el Verbo de Dios es una naturaleza plenamente humana. Pero a la vez, Jesucristo es el primer hombre que ha resucitado. Es la cabeza de la humanidad entera, la cual está representada por Cristo, quien la conduce a su plenitud final. Cristo no solo asume la materialidad de la carne humana sino también su condición temporal y espacial. De allí que los títulos de Jesucristo como Alfa y Omega recapitulan este sentido. Más todavía, Jesucristo como «Señor» somete toda la Creación y la perfecciona. Además Jesucristo es «mediador» entre Dios y los hombres, pero no como las mediaciones humanas, sino como mediador primigenio y definitivo.

La Unión Hipostática es una realidad del Verbo hecho hombre en la medida en que trasciende el signo material y la palabra. Pues Jesucristo es una «mediación viviente». Por esto el Concilio de

⁵⁶² Cf. PCDJ, p. 315: «l'Incarnation dont elle est le signe et la réalité: par son ouverture trinitaire unique, et son orientation messianique universelle, elle situe le Christ à un niveau d'existence concrète qui transcende l'humain sans perdre l'humanité, et qui peut ainsi donner sens à l'universalité des hommes».

Calcedonia (451), con el cual se alcanza una gran profundidad teológica, ya que recoge todo lo que anteriormente se había reflexionado, y se sientan las bases de la investigación posterior. Este Concilio introduce dos conceptos claves: Persona y Naturaleza. Define a Cristo en la línea de la unión hipostática diciendo: «Jesucristo es la inexpresable, misteriosa, inefable unión de sus dos naturalezas en la persona del Verbo». Sin embargo, tanto la unidad como la distinción constituirán motivos de nuevos estudios y reflexiones.

Ghislain Lafont presenta ciertas claves interpretativas del Concilio, sin embargo tiene presente el artículo de Karl Rahner sobre el Concilio de Calcedonia, con motivo del centenario del mismo.⁵⁶³ El teólogo alemán ya había planteado que el contenido de la fe referente a la cristología no podía reducirse a la fronteras de un concilio, siendo que este solamente había pretendido establecer ciertos límites en la reflexión. Por ello, era necesario recuperar la cristología bíblica y completar la racionalidad desde una perspectiva existencial-trascendental.⁵⁶⁴ Ghislain Lafont insistirá en las siguientes ideas:

a) La simbólica de la unidad

El Concilio de Calcedonia (DH 300)⁵⁶⁵ precisa qué entiende por las dos naturalezas de Cristo. Para ello, el texto habla gramaticalmente de *un* sujeto: *uno y el mismo* enfatizando la unidad. Ghislain Lafont señala que en épocas de reflexión y de desarrollo intelectual se manifiestan ciertas mediaciones que se encuentran en constante correlación. Una de ella es el concepto de unidad. Lo anterior no significa desconocer el contenido ontológico, sino incorporar un componente nuevo: el

⁵⁶³ Cf. Karl RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?» in *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart III*, Würzburg, Echter, 1954.

⁵⁶⁴ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 500-501.

⁵⁶⁵ Cf. CONCILIUM UNIVERSALE CHALCEDONENSE editit Eduardus Schwartz, Berolini Walter de Gruyter, 1932. El texto fundamental dice: «Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres. Así, pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás».

histórico. Por ello, se aventura a decir que en el campo intelectual existe *una* mediación del pensamiento y del símbolo.⁵⁶⁶ Esta idea asentaría como estructura básica de la intelección humana, la tendencia natural a pensar la realidad sobre la base de este concepto. Por lo tanto, la unidad no es pensada como algo que se opone a lo diverso, ya que lo diferente o lo plural no queda excluido. La unidad por lo tanto, posee una dimensión integradora. Santo Tomás de Aquino dirá al respecto: *Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis* (S Th I, 30, q3 ad3). Por ello, en esta perspectiva, cuando Calcedonia afirma: «Confesando uno solo y el mismo»; designando el único sujeto que es Cristo, esto en contra Nestorio, no hace otra cosa que ratificar una perfección originaria. Lo mismo sucede con: «Y concurriendo en una sola persona e hipóstasis» o «No partido o dividido». Estas afirmaciones rebaten a Nestorio que afirmaba dos sujetos y personas y la posible división. La unidad es mayor en cuanto más se diferencian las personas divinas; sin embargo, las dificultades comienzan con la confusión conceptual al tocar el tema de las naturalezas divina y humana. De allí que una mayor comprensión en «la experiencia de la mayor cercanía y relación posibles (“esse ad”)» crece también la experiencia de la diferenciación y de la unidad (“esse in”).⁵⁶⁷ Sólo así se podrá confesar lo que la Iglesia confiesa: «Sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo». Todas estas afirmaciones contenidas en el símbolo de la fe suponen una pregunta fundamental de Ghislain Lafont: ¿Qué significa que exista un Creador y una criatura? O bien desde una dinámica filosófica: ¿Qué significa esta relación entre el *Esse* y el *ens*? El monje francés pareciera enfocar su análisis desde el *actus essendi*,⁵⁶⁸ lo cual podría explicar la relación entre el ser y el ente; o entre el Creador y la criatura.⁵⁶⁹ Sin embargo, todavía existe un cierto halo de secreto que llama a la investigación:

« En este punto se manifiesta lo que puede con toda realidad llamarse el misterio del ser. En efecto, cuando la atención se hace capaz de leer al ser como acto en el ente, lo encuentra a la vez medido exactamente por el ente, que sin esa medida no sería ni sería lo que es, y “abierto” a cualquier otro ente que también es, pero según otra medida (...). El ser a la vez da fundamento a la multiplicidad, ya que es el acto propio de todo

⁵⁶⁶ Cf. HTEC, p. 30.

⁵⁶⁷ Cf. Gisbert GRESHAKE, *El Dios uno y trino, una teología de la Trinidad*, op.cit., p. 246.

⁵⁶⁸ Cf. Osvald SCHWEMMER, «Acto y potencia» en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1972, p. 60 ss. Cf. Eudaldo FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992, pp. 224-251.

⁵⁶⁹ Cf. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità secundo S. Tommaso D’Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, pp. 241-448.

ente, empezando por mí mismo, y es fuente de la unidad, ya que todo ente sin excepción es ». ⁵⁷⁰

El autor establece en estas líneas una justa autonomía y a la vez una saludable dependencia, ya que en el fondo está la plenitud humana como ideal, no solo desde la mundanidad, sino desde la divinización. Es decir, el *actus essendi* constituye una respuesta abierta. Esta puede incorporar nuevos elementos que expliciten su significado original. Por ello, no nos encontramos ante el planteamiento de Aristóteles ni ante el del Aquinate. Ni siquiera frente a la postura de Ghislain Lafont. Hay una búsqueda desde la coyuntura histórica. ¿Es posible hablar de Dios desde la metafísica? ⁵⁷¹

b) El sentido del Misterio Pascual y la antropología

La humanidad después la misión económica del Verbo de Dios ha sido transfigurada al contemplar el cuerpo glorioso de Jesucristo y de alguna forma vive una nueva comunión *en la misteriosa participación* del camino del Resucitado. ⁵⁷² Esta comunión se da por *conocimiento y amor*. Ya sea por una interiorización afectiva del sacrificio redentor que lleva al hombre a preguntarse: ¿quién es Jesús? o por la divinización pneumática que posibilita al hombre responder en parte esta pregunta. De allí que afirmaciones como «Perfecto en la divinidad» o «Verdaderamente hombre», encuentren respuesta en las disquisiciones contra Arrio, Apolinar y Eutiques. Por eso, Ghislain Lafont acotará que una nueva antropología nace de la comprensión del Misterio Pascual:

« Nuestra reflexión sobre el Misterio Pascual tiende a sugerir que la esencia de la temporalidad definida por la Palabra de Dios se encuentra junto a *la prueba*, y que hay que construir una antropología del conflicto -significada por el lugar de la muerte en la historia de Jesucristo-, y de la *reconciliación* -significada por su resurrección: si la adhesión a la Palabra de Dios supone un momento de negatividad, «la muerte» debe en efecto debe ser bien entendida, y hay que mostrar como no conduce a la

⁵⁷⁰ DTE, p. 313 : «A ce point se manifeste ce qu'on peut très réellement appeler le mystère de l'être. En effet, lorsque l'attention devient capable de lire l'être comme acte dans l'étant, elle le trouve à la fois exactement mesuré para l'étant, lequel sans cette mesure ne serait pas et ne serait pas ce qu'il est, et « ouvert » sur tout autre étant qui, lui aussi, est mais selon une autre mesure (...) L'être à la fois fonde la multiplicité, puisqu'il est acte propre de tout étant, à commencer par moi, et est source de l'unité puisque tout étant sans exception est». Cf. HTEC, p. 436ss.

⁵⁷¹ Cf. Yves LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, pp. 161-172. Este autor aporta interesantes ideas sobre la relación lenguaje-unidad-multiplicidad.

⁵⁷² Cf. PCDJ, p. 254.

destrucción del hombre; sino más bien es la condición de su promoción a la comunión con Dios ».⁵⁷³

La persona completa de Jesucristo se ha visto sometida a la prueba de la obediencia, de modo que tanto su «alma racional y su cuerpo» han padecido la muerte y no como Apolinar que afirmaba sólo el cuerpo y no el alma. Más aún, los docetas sostenían el cuerpo aparente de Cristo. Todavía más: Jesucristo es «Consustancial con el Padre» y «Consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad». En contra de Arrio y de Eutiques y Apolinar que niegan la humanidad de Cristo consustancial a la del hombre. En efecto, la dinámica de la resurrección armoniza el concepto *de imagen divina del hombre*, de ello la razón de la filiación divina. En definitiva, «La teología no versa sobre verdades desconectadas de la vida, sino sobre la realidad del Dios vivo que se comunica a los hombres (...) la Teología coherente con su misión apostólica y evangelizadora, debe abrirse a los problemas de la cultura contemporánea, buscando a la luz de la revelación, solución a las cuestiones».⁵⁷⁴ La comunicación de Dios implica la *comunión*, ¿pero de qué? con la Palabra de Dios, y esa Palabra es Jesucristo, *ícono de Dios y del hombre*.⁵⁷⁵ Sólo desde esa perspectiva nace la misión *ad extra* de la teología. Por ello, la temporalidad de la encarnación es asegurada por dos hechos: Uno es el nacimiento virginal: «Engendrado del Padre a favor de los siglos en cuanto a la divinidad» en contra de Arrio que afirma que el Verbo fue hecho; «engendrado de María virgen, Madre de Dios, en cuanto a la humanidad». Esta frase deja claro que María es madre de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Pero tampoco se olvida la consumación escatológica: «En los últimos días por nosotros y por nuestra salvación». Calcedonia tendrá en cuenta en su símbolo el advenimiento en la carne del Hijo de Dios y su segunda venida en gloria.

c) ¿Qué se entiende por naturaleza?

El término *naturaleza* constituye un punto relevante en las discusiones que siguieron al Concilio de Calcedonia, pues implicaba la comprensión de la *Unión* según la hipóstasis.⁵⁷⁶ La «Naturaleza» era entendida de manera doble: humana y divina. Por lo tanto, existe una naturaleza

⁵⁷³ PCDJ, p. 255: «Nos réflexions sur le Mystère pascal tendent à suggérer que l' essence de la temporalité définie par la Parole de Dieu est à chercher du côté de *l'épreuve*, et qu'il faut construire une anthropologie du *conflit*, - signifié para la place de la mort dans l'histoire de Jésus-Christ, - et de la *réconciliation*, - signifiée par sa resurrection: si l' adhésion à la Parole de Dieu suppose un moment de négativité, et le «trépas», celui-ci doit être en effet bien situé, et il faut montrer comment il n'entraîne pas la destruction de l'homme; il est plutôt la condition de sa promotion à la communion avec Dieu».

⁵⁷⁴ VV.AA., *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1996, pp. 366-367.

⁵⁷⁵ HTEC, p. 440.

⁵⁷⁶ Cf. PCDJ, pp. 307ss.

humana creada (hombre pecador) y una naturaleza humana recreada (hombre redimido). Mediante la Encarnación fue divinizada en su conjunto la naturaleza humana. Por ello, el concepto filosófico tiene una comprensión extensiva,⁵⁷⁷ se entiende como un todo en consideración a la acción divina; es decir, la gracia. Por ello, los teólogos calcedonenses entendieron que no existe naturaleza individual sin *hipóstasis*, considerada en su esencia. La humanidad individual de Cristo no subsiste en sí misma, sino en la hipóstasis del Verbo, es decir, está *hipostasiada*. Si la subsistencia es racional, estamos ante una persona. Puede ser racionalidad divina, angélica o humana. La persona en la que subsiste la naturaleza humana de Jesús es la persona divina del Verbo. La unión de las naturalezas de Cristo no es física, sino hipostática: «en la divina persona del Verbo». Sólo en Constantinopla II se afirmará la «unión según la hipóstasis».

Ghislain Lafont, considerando la importancia de Calcedonia, agrega una nota verosímil al concepto de hombre, no lo define por su naturaleza sino por su acción. Por lo cual, éste es *capax Dei*, si es un *hombre a la escucha de la Palabra*.⁵⁷⁸ De esta forma se atreverá a señalar que:

« La marcha que conduce al cumplimiento humano pasa de este modo necesariamente por un vuelco a la vez ontológico y consciencial de los valores: la verdadera figura del hombre es escatológica, definida inmediatamente por el encuentro con la Palabra de Dios, transfigurando la corporalidad. El Misterio de Pascua es el paso de un estado a otro, mediando el consentimiento de la libertad ante la prueba de la Palabra ». ⁵⁷⁹

El monje francés une al hecho de la Unión Hipostática un acontecimiento que es indudable en la realidad humana. Este es el carácter dinámico de su propia naturaleza. Lo anterior agrega una dimensión proyectiva a la *Gracia de la Unión* en la vida del hombre que peregrina en la tierra. Por ello se pueden comprender más profundamente las aseveraciones: «Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo y Señor en dos naturalezas» o «En modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión» y «Sino conservando cada naturaleza su distinción». Además la característica de la Unión: «Sin confusión», contra Eutiques, que afirma la confusión y absorción de la naturaleza humana por la divina; «Sin cambio», contra Arrio, que afirma la mutación del Verbo en hombre; «Sin división», contra Nestorio, para quien Cristo está dividido en dos sujetos y «Sin

⁵⁷⁷ Cf. Heinrich FRIES, *Conceptos fundamentales de teología III*, Madrid, Cristiandad, 1967, p. 184.

⁵⁷⁸ PCDJ, p. 310: «L'homme à l'écoute du Verbe».

⁵⁷⁹ PCDJ, Pp. 310: «Le cheminement qui conduit à l'achèvement humain passe ainsi nécessairement par un renversement à la fois ontologique et consciencial des valeurs: la vraie figure de l'homme est eschatologique, définie par la rencontre immédiate avec la Parole de Dieu transfigurant la corporalité. Le Mystère de Pâques est le passage d'un statut à un autre, moyennant le consentement de la liberté devant l'épreuve de la Parole».

separación», contra quienes afirman que el Verbo regresa al Padre dejando el cuerpo humano encarnado.

Ghislain Lafont no interpreta de forma distinta Calcedonia, sino que le agrega ciertos planteamientos por considerar, para que así el hombre de su tiempo pueda confesar: *Como de antiguo nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido este símbolo de los padres.* En definitiva, se advierte un cambio antropológico-teológico en la forma de pensar los grandes hitos de la tradición teológica.

CONCLUSIÓN

La palabra humana se comprende desde la Palabra eterna en una actitud filial. Es así como la escucha supone un modo de fe. Pide una respuesta y un compromiso. Por ello, la salvación divina comienza a revertir otros significados. El monje francés une la escucha a la *metanoia*. Es decir, un volverse hacia aquello que significativamente es salvífico en la vida del hombre. Es decir, retornar a la Palabra de Dios y dejar la sabiduría humana. En consecuencia implica una reconciliación con aquellas áreas relevantes del acontecer humano. Una de ellas es su corporeidad. El acceso humano del hombre a Dios está dado por una «mortificación radical».

Ghislain Lafont intenta unificar criterios mediante un discurso que concentre el aspecto inmanente y trascendente. Por ello, hablar de un concepto de teología en Ghislain Lafont significa responder a la pregunta ¿Cómo es posible hablar de Dios en el tiempo actual? Para ello, reafirmará que el Ser Divino se manifiesta, hecho carne. Siendo un acontecimiento histórico desvela el misterio divino, pero a la vez lo esconde. Posee un significado propio. La Escritura muestra un hecho fundamental: el encuentro y el desencuentro del Creador y de la criatura. Ghislain Lafont, consciente de este problema a nivel trinitario, no soslaya esta dificultad, sino que la asume desde un elemento metodológico. En vez de estudiar el dogma en sí, lo reconstruye desde tres coordenadas intentando configurar una continuidad teológica, la cual tiene presente la fragmentación metodológica de la teología. Estas coordenadas abordan la articulación entre el lenguaje teológico y el lenguaje escriturístico, teniendo presente la tradición teológica. Estas son: El Misterio Pascual y su acceso a la Trinidad, la Encarnación y la Unión Hipostática. Estos tres momentos hacen posible una coherencia interna del estudio del Misterio Pascual. Ya sea a un nivel económico o inmanente. Todos los elementos se encuentran entrelazados.

RESULTADOS DE LA SEGUNDA PARTE

Una distinción entre dos conceptos tan relevantes como *Economía y Teología* en un autor implican el desglose y la interpretación de una posible epistemología teológica, la cual siempre implica diferenciar los conceptos, establecer relaciones y demarcar los respectivos campos de acciones. Por ello, dentro del contexto de la pregunta metódica: ¿De qué modo una racionalidad salvífica fundada en el acontecimiento pascual y encarnada mediante la unión hipostática es una respuesta a la fragmentación metodológica de la teología actual y se constituye en principio de toda racionalidad económico-teológica, a la luz de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Se establece una primacía del relato, entendiendo por él la autocomunicación divina, contenida en la Escritura y en la Tradición eclesial, la cual no hace otra cosa que narrar el encuentro-desencuentro entre Dios y el hombre, cuya resolución se da en el Misterio Pascual unido a la Encarnación y a la Escatología. Sin duda, hablar de un sustrato económico en Ghislain Lafont implica una descripción de un proceso más que de un concepto fijo.

La economía salvífica implica una mediación que solo aparece explícita en otro libro del autor. Este es: « Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie ». Allí agrega un paso intermedio con el nombre de: El lugar eucarístico del relato.⁵⁸⁰ El acontecimiento de Jesucristo, su amor al Padre en el Espíritu Santo requiere de una anamnesis eucarística. Es decir, de una acción de gracias. El componente celebrativo garantiza una continuidad-discontinua con el hecho primordial: La libertad en la gracia del Dios Uno y Trino.

La expresión intelectual de la fe y su dimensión práctica son una consecuencia lógica del *modus dicendi* propio de la teología. Un esbozo de un concepto tan relevante como *la ciencia de Dios* implica una doxología. Por lo cual, en el pensamiento de Ghislain Lafont, la sola evocación del nombre Dios ya es teología y más aún de su acción salvífica. Es así como una terminología teológica solo se comprende en la conjunción de tres elementos. En primer lugar, un acontecimiento divino-humano que es celebrado y comunicado. En segundo lugar, un acontecimiento que nace de un *placuit Deo* y, finalmente, una adhesión filial por parte del hombre que responde al regalo de la gracia divina.

Este enfoque se adentra en un tipo de teología que comienza a tomar vigor en los monasterios durante los años sesenta.⁵⁸¹ Se conoce como el llamado fenómeno de la teología monástica, la cual es

⁵⁸⁰ Cf. HTEC, p. 448.

⁵⁸¹ Cf. García María COLOMBÁS, *La Tradición Benedictina Tomo I-VIII*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1999. Cf. Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. Cf. Adalbert de VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2000.

ante todo un modo de vida.⁵⁸² Y el monasterio es una *schola* de teología en la cual se vive el Misterio de Cristo por el *opus Dei, opus manuum, vita communis, lectio divina, taciturnitas* y la *oratio*. La Teología Monástica no se reduce al estudio de las relaciones entre *fides et ratio*, tal como lo plantea san Anselmo, sino ante todo a un modo de vivir en relación con Dios, tal como se inaugura con el Misterio de la Encarnación.

Ghislain Lafont armoniza dos conceptos que parecieran ir por caminos distintos de acuerdo a estas ideas. Tanto *Economía* como *Teología* constituyen un todo armónico en el tiempo, el cual debido a la tensión mutua va generando un conocimiento pero también una experiencia de Dios.

⁵⁸² Cf. Juliusz DOMANSKY, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?* Freiburg, Schweiz, 1996, pp. 1-27.

TERCERA PARTE

UN PRIMER PASO HACIA UNA RACIONALIDAD-SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO

INTRODUCCIÓN

La tercera parte de esta tesis doctoral intentará abordar la cuestión de una racionalidad salvífica desde la comprensión teológica sostenida por Ghislain Lafont y más allá de sus coordenadas fundamentales. Las coordenadas de investigación no solo serán históricas o conceptuales, sino que se aventurarán en presentar algunas ideas originales en cuanto a la comprensión del Dios Uno y Trino. Por ello se tendrá en cuenta la pregunta metódica como trasfondo de comprensión. Si la interrogante en cuestión sostenía lo siguiente: *¿De qué modo una racionalidad salvífica fundada en el acontecimiento pascual y encarnada mediante la unión hipostática es una respuesta a la fragmentación metodológica de la teología actual y se constituye en principio de toda racionalidad económica-teológica, a la luz de Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, de Ghislain Lafont?*, entonces se hace imprescindible abordar el tema de la temporalidad.

El tiempo constituye una vertiente de reflexión tanto para el hombre del pasado como del presente. Por ello, Agustín de Hipona en el Libro XI de las Confesiones desarrolla el binomio tiempo-eternidad. Sin embargo, qué sucede con este; y más aún cuando la eternidad se reviste de cronos en Jesucristo. Es así como la condición ontológica del tiempo⁵⁸³ se transforma en dimensión psicológica del mismo. Por eso, la «Historia de Salvación» es comprendida desde una dimensión distinta por el monje francés. En este contexto hace su aparición el concepto de ruptura el cual articula el acontecimiento pascual. Sin duda, lo anterior se comprende como una vivencia recreada y no como un intento de llegar a la *quidditas* del tiempo mismo. No se pretende afirmar qué es el

⁵¹⁶ Cf. Isabelle CHAREIRE, «Note sur le paradoxe chrétien du rapport au temps» in *Théophilyon*, 15 (2010), pp. 175-188. Cf. Emilio BRITO, «Le temps: énigme des hommes, mystère de Dieu» in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 83 (2007), p. 529. Cf. Robert JOHANN, «Le mystère du temps: Approche théologique» en *Theological Studies* 24 (1963), pp. 324-325. El aporte de E. Husserl al tema del tiempo es considerable al pensar que «la identificación de la conciencia absoluta con una subjetividad trascendental constitutiva dadora que opera y es un «presente viviente». Lo anterior, se vislumbra como un complemento al dilema temporal. Cf. Francisco Conde SOTO, «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl» en *Contrastes* Vol. XV (2010), pp. 105-123. Para una mayor profundización del tópico propuesto se pueden revisar las siguientes obras de Edmund HUSSERL: Cf. Hu III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*, Husserliana, Lovaina, 1950. Cf. Hu X: *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana, Band X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Cf. Hu XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana, Band XI, Den Haag, Martinus Nijhoff. Más aún, la filosofía husserliana aporta ribetes especulativos importante al tema temporalidad-soteriología desde el cedazo teológico.

tiempo, sino conducir al lector a la trascendencia divina. Si la economía es entendida como una dinámica del encuentro y del desencuentro divino con el hombre, es en ese camino donde la negatividad del término *rupture* se abre a un entendimiento teológico.

El monje francés busca puntos de mediación para abordar su verdadero interés. Este es la vinculación de la Trinidad con una posible racionalidad salvífica, ya que ha establecido la relevancia del Misterio Pascual en la investigación teológica y su inserción en las coordenadas temporales y espaciales. Nuevamente se vuelve la mirada al dogma trinitario.

Finalmente, un diálogo con diversos autores proporcionará un panorama global de la relevancia del pensamiento de Ghislain Lafont para la teología de la mitad del siglo XX.

Ciertamente, cada uno de los puntos abordados tiene presente lo estudiado sobre el autor en cuestión, pero sin duda se buscará plantear ciertos horizontes de investigación y proyecciones a partir de esos los puntos.

**EL MISTERIO PASCUAL
COMO PUNTO DE PARTIDA DE UNA POSIBLE
RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO**

INTRODUCCIÓN

Ghislain Lafont en *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* esquematiza un método teológico. Este se compone de etapas. Estas son: *comentario, cuestión y construcción de sentido*. Cada una de ellas tiene un protagonista. El comentario se refiere a la Escritura como Palabra de Dios que salva. Es una clara reminiscencia a la labor de los escritores medievales. Estos «comentaban» o explicaban los libros sagrados. La escolástica medieval ha consagrado tres tipos de géneros literarios: Las *Quaestiones Disputatae*, las *Summas* y los *Comentarios*⁵⁸⁴. Estos últimos precedían la investigación teológica, pues consideraban el estudio de la *Sacra Página*⁵⁸⁵ como una iniciación progresiva en el conocimiento bíblico; ya sea por su metodología como por su interés estilístico.

⁵⁸⁴ Cf. VV.AA., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 1307-1309. Cf. Page HENRY, « La Bible et la Théologie » in *Initiation biblique*, Paris, 1954, pp. 984-990. Cf. Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale les quatre sens de l'Écriture*, Tomo II, Paris, Éditions Montaigne, 1959, p. 56ss. Cf. Hagen KENNETH, « What did the term Commentarius to sixteenth-century Theologians? » in *Théorie et pratique de l'exégèse*, Genève, Droz, 1990, pp. 37-38: « The term comentarius to sixteenth-century theologians meant something basically no different from anyone else in the tradition, namely, comment or note; but the form the commentary took in the case of Hemmingsen and others was different from what existed in the Middle age (...) « Commentaries », whatever the form, did exist and did refer to the « commentaries » of others both of the Fathers and of contemporaries. Their approach to Scripture continued the medieval practice of seeing Scripture something sacra ».

⁵⁸⁵ Cf. Gilbert DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Age*, Genève, Droz, 2009, p. 282. El autor refiriéndose a la exégesis practicada por santo Tomás de Aquino señala: « (...) le texte biblique est reçu dans sa richesse et sa complexité: parole de Dieu dans le langage des hommes, plus encore dans le langage de la poésie humaine, elle a besoin, pour être entendue, de l'intelligence de l'homme, de son effort interprétatif (...) mais comme une démarche herméneutique dynamique et créatrice (une translatio en action) ». Cf. Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1978, p.196 ss. El autor desarrolla el concepto de « Sacra Pagina » a partir de la exégesis

La «cuestión» es un segundo paso en este camino intelectual, el cual interpela al hombre en su contexto real. Por ello remite a la cultura imperante. Tanto el tiempo como el espacio demandan del creyente una relación adecuada entre el contenido bíblico y la expresión racional del mismo⁵⁸⁶. Así pues, la clásica «Quaestio disputata» cobra vigencia en esta forma del pensar teológico. La contradicción que nace de dos opiniones autorizadas en torno a un problema «dubitabilis propositio», da paso a una hermenéutica que nace del lector y se enfrenta al texto con un acervo intelectual concreto. Las condiciones históricas en su dimensión simbólica-referencial solicitan una adecuada interpretación de las coordenadas bíblicas. Lo anterior alude a un método de trabajo, el cual no puede ser independiente de su referente bíblico: El Misterio Pascual.

Es así como la construcción de sentido alude al trabajo de la teología; es decir hacer inteligible el mensaje cristiano al hombre de Dios, pues debe conjugar el mensaje de:

« Nuestra cultura, sensible a la temporalidad y que está lejos de encontrarse ajena a una nueva conciencia histórica de la salvación, dimensión que debe proporcionar los instrumentos de interpretación que permitan formular las *preguntas* y orientar las respuestas. Poco a poco, se podría perfilar una *construcción del sentido* más amplia y profunda de todo el discurso de las Escrituras ». ⁵⁸⁷

La expresión clave dentro de esta frase es «sentido», pues constituye una puerta de entrada al acontecimiento pascual desde una doble dimensión: teológica y antropológica.⁵⁸⁸ El sentido⁵⁸⁹ cubre tanto la significación como el cumplimiento significativo de un texto. Existen tres significados para esta palabra: El sentido de un ente general; el ser vacío como negación de la nada y del sentido y el ser absoluto como totalidad del ente significativo. En general, el sentido es una disposición ontológica de la realidad. No se trata de una propiedad sino de una tendencia a comportarse de varios modos específicos. Sin embargo, nos encontramos ante una «construcción de sentido» que no solo

realizada por la escuela de san Victor, la cual recoge lo esencial de la tradición monástica de la « Lectio Divina » y desarrolla el componente teológico-moral.

⁵⁸⁶ Es indudable que una aproximación a este problema no puede dejar de lado las aportaciones de Paul Ricoeur a la hermenéutica teológica. Cf. Paul RICOEUR, « Herméneutique philosophique et hermeneutique biblique » dans *Du text à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

⁵⁸⁷ PCDJ, p. 232: « Notre culture, sensible à la temporalité et qui est loin d'être étrangère à une reprise de conscience de la dimension historique du salut, devrait nous fournir les instruments d'interprétation, en posant les questions et en orientant les réponses. Progressivement, on pourrait voir se dessiner une construction du sens plus vaste et plus pénétrée de la totalité du discours scripturaire ». Jean Ladrière posee una interesante aproximación a este concepto. Cf. Jean LADRIÈRE, *L'Articulation du sens II*, París, Les Éditions du Cerf, 1984.

⁵⁸⁸ PCDJ, p. 233.

⁵⁸⁹ Cf. Joaquín FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Tomo IV, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, pp. 3232-3234. Este autor al analizar la palabra «sentido» desde la metafísica tradicional y la fenomenología.

considera el objeto formal y material de la teología: Dios, sino la relación que Dios establece con su creatura. Por ende, esta «construcción de sentido» no solo está dada por un acontecimiento concreto sino también por el gestor de un acontecimiento. En consecuencia, la figura de Jesucristo constituye el vehículo de toda articulación conceptual.

Ghislain Lafont al referirse a la relación entre la Bondad de Dios y la actividad humana en la *Summa* de Tomás de Aquino afirmará que la Escritura es signo y presencia de Cristo y no existe « teología cristiana que no se refiera a ese aspecto (...), en consecuencia Cristo aparece a la vez en su trascendencia y en su unicidad, en su realidad de centro de historia, en su calidad de Imagen perfecta, portador, finalmente, de la respuesta de la misericordia de Dios al pecado de los hombres ». ⁵⁹⁰ Por ello, la teología está fundada en la Palabra de Dios como revelación amorosa del Padre . Es ciencia de la fe sólo en la medida en que busca razones de credibilidad de la revelación divina con vistas a la salvación operada por Jesucristo en el Espíritu y por obediencia al Padre. ⁵⁹¹ Por esta razón, el acontecimiento pascual posee una significación actual y no es un mero «*Factum*» contenido en la revelación y transmitido por la Iglesia. ⁵⁹²

La experiencia pascual constituye ante todo una *Mysterienlehre* ⁵⁹³ que designa el plan salvífico de Dios. Ciertamente, la Pascua en sí posee una credibilidad que va más allá de una simple conmemoración; pues en un solo evento se engloban todos los misterios de la vida de Cristo. El carácter unitario de la pasión, muerte y resurrección queda de manifiesto en la celebración cultural; más aún, en su relación con la teología creacional y escatológica. Pero Ghislain Lafont agregará un elemento nuevo. Este es la valoración de un hecho tan elemental como la muerte y la semántica que se desprende de ella:

⁵⁹⁰ EMST, p. 526 (489): « Nous pensons qu'il n'y a pas de théologie chrétienne qui ne se réfère à cet aspect (...) par suite, le Christ apparaît à la fois dans sa transcendance et son unicité, dans sa qualité d'Image parfaite, dans la réponse enfin qu'il apporte de la miséricorde de Dieu au péché des hommes ». Entre paréntesis redondos la traducción francesa.

⁵⁹¹ Cf. Silouane PONGA, *L'Écriture âme de la théologie le problème de la suffisance matérielle des Écritures*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 237.

⁵⁹² Cf. Claude TRESMONTANT, *Études de Métaphysique biblique*, París, J. Gabalda et Cie. Éditeurs, 1955, p. 185: « L'histoire sainte a une portée et une signification actuelles. Si cela n'était pas, la Bible ne serait pas pour nous aujourd'hui et pour tout les siècles un livre d'enseignement mais seulement une chronique d'intérêt purement archéologique ».

⁵⁹³ Cf. Ghislain LAFONT, «Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel» en *Ecclesia Orans* (1987), Vol IV, pp. 261-284. La influencia litúrgica del monje alemán en el contexto benedictino francés constituye una influencia notable, pero excede el ámbito de este estudio. Pese a ello se puede confrontar el siguiente artículo que estudia el pensamiento de O. Casel.

« (...) el Misterio Pascual desvela una inteligibilidad sobre Dios y sobre el hombre que vuelven a decirnos que la negación (simbolizada y realizada por la muerte de Jesús) es al menos dentro de nuestro lenguaje de hombres un elemento necesario y realmente significativo en el discurso teológico ».⁵⁹⁴

Todo estudio del acontecimiento pascual no puede descuidar la dimensión trascendente de la comunicación divina.⁵⁹⁵ De lo contrario, siendo la vida de Cristo histórica en sí, puede convertirse en un discurso meramente antropológico. La cita anterior pareciera expresar un modo de significación propio del autor, siendo la siguiente una consideración secundaria: ¿Cuál será la relación entre el concepto histórico manejado por el monje francés y la filosofía hegeliana?

Al estudiar la relación economía-teología, Lafont señala que cada una revela a la otra. Por esta razón, él establecerá un texto de san Pablo como punto de partida: I Corintios 1, 23: « (...) mientras nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios». El apóstol dirige esta epístola a los cristianos de Corinto con motivos de las discordias nacidas entre ellos. Si bien el tema de la sabiduría sirve de preámbulo a una serie de reprensiones y aclaraciones, en el fondo el tópico por discutir es la unidad de la Iglesia.⁵⁹⁶ Sin embargo, clave es el concepto de sabiduría y poder para lograr comprender el sentido que a continuación se expondrá.

I. 1. La historia de la salvación bajo el paradigma de la ruptura

Ghislain Lafont establece que la sabiduría de Dios ha sido revelada por el Espíritu Santo. Este es quien da a conocer los designios de Dios manifestado de forma total en el escándalo de la Cruz.⁵⁹⁷ La Escritura Santa da cuenta de ello. Lo anterior es recogido en el *Símbolo de la fe* con las siguientes palabras: «y por nuestra causa fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día»⁵⁹⁸. Sin embargo, para el monje francés lo relevante está en la historia bíblica del Misterio Pascual, cuyo punto de inflexión es la pasión, muerte y resurrección de

⁵⁹⁴ PCDJ, p. 234: « (...) le Mystère pascal délivre une intelligibilité sur Dieu et sur l'homme revient à dire que la négation (symbolisée et réalisée par la mort de Jésus) est, à tout le moins dans notre langage d'hommes, un élément nécessaire et réellement signifiant du discours théologique ».

⁵⁹⁵ Cf. PCDJ, p.234 ss.

⁵⁹⁶ Cf. Éric MORIN, *Paul et les Corinthiens face à l'oracle de la nouvelle alliance (Jr 31, 31-34) le rôle herméneutique de la figure de Jérémie dans les lettres de Paul aux Corinthiens*, Pendé, Éditions J. Gabalda et Cie, 2009. Cf. Andrew D. CLARKE, *A Pauline theology of church leadership*, London, T&T Clark, 2008. Cf. Hans CONZELMANN, *1 Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, p. 47.

⁵⁹⁷ Cf. PCDJ, pp. 235-236.

⁵⁹⁸ PCDJ, pp. 235-236: « a été crucifié sous Ponce- Pilate et est mort ».

Cristo. Es decir, no nos encontramos ante un hecho aislado sino ante una concatenación de rupturas.⁵⁹⁹ La pregunta es: ¿ruptura de qué? La respuesta está dada por la palabra fidelidad:

« El misterio pascual no es solo una peripecia trágica (...) ante todo es la forma de la Palabra de Dios que interpela al hombre con vistas a su entrega ».⁶⁰⁰

El llamado, la interpelación y la *Encarnación* son modalidades de la invitación de Dios al hombre. La divinidad habla de distintas maneras. La historia de salvación da cuenta de la fidelidad del pueblo de Israel a la promesa dada por Dios; pero aún más del rechazo al don gratuito. Ghislain Lafont reconstruye la historia de salvación contenida en la Escritura mediante el concepto de ruptura. Para ello utiliza citas explícitas que ejemplifican este hecho y reconstruye el hecho bíblico en otras. El concepto en ningún caso posee una carga negativa, pues se refiere a la vinculación del Creador y el hombre. Por ello, la relación entre ambos se ve marcada por una invitación de Dios al hombre, una aceptación o rechazo por parte de la criatura y la posibilidad de una reconciliación futura. Es así como el quiebre no implica un rompimiento en la relación sino más bien un no acatamiento a la Palabra de Dios. Dios habla y el hombre escucha sus palabras de salvación. Este puede hacerlas vida o descartarlas.

I. 2. El Misterio Pascual como inflexión de la lógica de la ruptura

El desarrollo presentado por el autor tiene como ejemplo por excelencia de esta nueva «construcción de sentido» la existencia humana de Jesús. Pero sobre todo los acontecimientos de su muerte y resurrección. Existen tres textos bíblicos que refuerzan la perfecta unión del designio divino y el acatamiento humano según el monje francés. Estos son Lc 22, 28; Heb 2, 18; 4;15 y Mt 16,23. Estos son un ejemplo de como « Jesús ha vencido el conflicto de dos sabidurías, característico de toda la historia bíblica y que espera en él su paroxismo ».⁶⁰¹ El Misterio Pascual implica los hechos de la redención, pero Ghislain Lafont aborda por sobre todo la Resurrección de Jesucristo como hecho clave de él.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Cf. PCDJ, p. 237.

⁶⁰⁰ PCDJ, p. 236: « (...) le Mystère pascal de Jésus-Christ n'est pas seulement la péripétie tragique (...) il est d'abord la modalité de la Parole de Dieu interpellant l'homme en vue de se donner à lui ».

⁶⁰¹ Cf. PCDJ, p. 243.

⁶⁰² Cf. Ghislain LAFONT, « L'Herméneutique de la Résurrection Réaction à une tentative de Xavier Leon-Dufour » en *Scripta theologica*, 3 (1971), pp. 253-300.

Los Padres de la Iglesia, el Magisterio y la Teología han sostenido siempre el sentido universal de la salvación obrada en la Resurrección de Jesús. Se crea una humanidad nueva y se restituye al orden cósmico aquella armonía rota por el pecado (Ef 1,10). La muerte no significa la supresión o superación de la vida, sino es un paso a la eternidad. Todo cuanto existe es asumido por Dios, es elevado en Cristo a una existencia que trasciende los límites de la criatura. La Resurrección de Cristo es victoria sobre la muerte y el pecado. Constituye el anticipo y la garantía de la resurrección futura de cada bautizado (1 Co 15, 20-23). Toda realidad personal es asumida por Cristo, nada queda fuera del plan de salvación. Los efectos salvíficos de la Resurrección de Cristo no se extienden solamente al futuro, sino también al presente de la Iglesia. El bautismo constituye ya una resurrección. Y mediante la Eucaristía se participa de ella.

La resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico y trascendente. Nadie fue testigo del hecho mismo. De ahí que la resurrección pertenezca al centro del misterio de la fe. Sin embargo, existen testigos de la resurrección, quienes palparon y comieron con el Resucitado. De ellos se ha recibido una tradición, que constituye la vida misma de la Iglesia. La Resurrección posee un aspecto soteriológico incalculable. Cristo ha resucitado *propter nostram salutem*. Pero no sólo eso, toda la vida de Cristo es salvífica. Por ello, los misterios de la vida de Cristo se insertan en un hecho soteriológico por excelencia: El Misterio Pascual.

La resurrección de Cristo también posee una connotación universal. Todos están llamados a participar en ella, pues Cristo muere y resucita por toda la humanidad. Cristo resucita como la cabeza de un cuerpo, la Iglesia. Ella es la comunidad vivificada por el Espíritu del Resucitado. Su misión es continuar la obra de Cristo, que está presente glorioso, aunque sacramentalmente, en su Iglesia. Pero no sólo el hombre sino toda «*La creación entera desea la revelación de los hijos de Dios y espera ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios, gime y sufre dolores de parto*» (Rm 8, 19-23). La vida del universo está ligada a la del hombre. Por eso, la redención del universo está sujeta al rescate del hombre (Rm 8, 23). La redención del universo no consiste en la simple resurrección de los muertos, sino que implica la liberación del universo de toda vanidad, esclavitud y corrupción a la que hoy se ve enfrentado. En la Parusía se manifestará plena y definitivamente el nuevo orden cósmico. Todo será creado nuevamente. Ciertamente, la Resurrección de Jesús es obra de toda la Trinidad: Las tres personas divinas actúan juntas. La Resurrección de Jesús se verifica por el poder del Padre (cf. Hch 2, 24), por la acción del Espíritu que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús. Ahora bien ¿qué sucede con la humanidad muerta de Jesús? Los Evangelios recalcan que es el mismo cuerpo de Jesús terreno el que resucita. Es un cuerpo material el del Resucitado, el cual come con sus

discípulos y es tocado por ellos. Pero es un cuerpo glorioso, que está fuera del tiempo y del espacio; pero puede hacerse presente cuando y donde quiera. El cuerpo de Jesús está en estado de gloria y lleno del Espíritu. Al Padre es a quien corresponde toda la iniciativa a la hora de resucitar al Hijo. Como Creador que es, actúa el Padre culminando su acción creadora con la resurrección de los muertos. Pero esta tiene lugar por la fuerza del Espíritu en el Hijo.

En cuanto a la economía salvífica, el Espíritu Santo es el Espíritu del Resucitado, don de Jesús (Jn 7, 39-40). Lo recalca sobre todo Juan, quien quiere enfatizar la donación propia del Señor Resucitado: en la muerte (Jn 19, 30); en el golpe de la lanza (Jn 19, 34); prometido como otro Paráclito (Jn 14,16, etc.); sobre todo en el don pascual a los once (Jn 20, 21-23).

Los Hechos de los Apóstoles, en consonancia con Juan, resaltan también la íntima relación entre el Espíritu y el Resucitado: «*Jesús ha derramado lo que vosotros veis y oís*» (Hch 2, 33) refiriéndose al Espíritu. El Espíritu derramado el día de Pentecostés anima y alienta la misión de la Iglesia, que es continuación de la misión salvífica de Cristo.

I. 3. La posibilidad de una teología simbólica del Misterio Pascual

El arte de la teología simbólica constituye una concreción de varias interrogantes teológicas ¿Cuál es la relación entre palabra divina y mensaje humano? ¿En qué sentido los símbolos remiten a la realidad divina? ¿Existe la posibilidad de que estos sean meras invenciones intuitivas del hombre? ¿La semiótica divina tiene consistencia en sí misma o son simples ideas acerca de Dios? Lo anterior tiene sentido en el estudio de los misterios de la vida de Cristo como hechos históricos, pero a la vez llenos de una carga de significado no explorada.

Dios se comunica por la palabra con mayúscula «Verbo» y con minúscula «lenguaje humano». La divinidad elige darse a conocer por mediaciones humanas, de la cual el profeta, la imagen, el símil o el símbolo son expresiones. El creyente es un servidor de la palabra dentro de una tradición concreta. Por ello, el profeta del Antiguo Testamento⁶⁰³ no solo pone su palabra a disposición de Dios sino también su vida como signo profético. En consecuencia, la palabra profética en su forma oral o escrita es capaz de engendrar una experiencia en el oyente o en el lector. Esa

⁶⁰³ SP, p. 14: « La profecía es el lenguaje de la historia, o sea, intenta comprender las rupturas que imprimen su ritmo a la trama del tiempo. Y es que de alguna manera, todo acontecimiento constituye una fractura, pequeña o grande, en la continuidad de la duración ». Cf. Henry CAZELLES, *Introducción crítica al Antiguo Testamento I: Los profetas*, Barcelona, Herder, 1980, pp. 365-373. Cf. Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in early Christianity and its Hellenistic Environment*, Peabody, Hendrickson, 1997, p. 188. La mayoría de los autores tiende a unificar todas las manifestaciones del profetismo. Los autores que estudian el fenómeno en distintas culturas tienen esta tendencia. David Aune establece una comparación basada en el estilo literario pero en el contenido de la profecía.

experiencia tiene nombre: Dios y su acción soteriológica. Es decir, remite por analogía al ser divino y a su designio a favor del hombre. Sin embargo, son dos los asuntos relevantes en este enfoque: la multitud de los símbolos y la proporción de los mismos para la humanidad. La infinitud de símbolos remite a la riqueza del misterio divino. Este es inagotable e inabarcable, de allí que el fundamento de lo diverso sea el mismo Dios. Una dinámica encarnacionista presupone que Dios acoge las distintas condicionantes humanas. Ya sea epocales, temporales o espaciales para manifestarse al hombre en su estado de peregrino. Dicha connaturalidad se da por similitud y no por igualdad, pues la condición creatural es salvaguardada por la dinámica misteriosa de Dios. Lo inefable implica una distancia. Dos conceptos relacionales son claves a la hora de entender la «similitud». Existe, por una parte, un vínculo entre Dios y su creatura. Pero también existe una relación entre la criatura y su ser y entre Dios y su ser. Es así como el plano metafórico se funde en uno ontológico. La distancia entre ambos no significa separación sino posibilidad. De esta manera es como la «ratio» junto al afecto humano conllevan una unicidad en el conocimiento de la manifestación divina. Nos enfrentamos a una gradualidad en la comprensión del misterio de Dios.

En definitiva, el estatuto epistemológico del lenguaje no es considerado como principio metafísico, sino como puerta de acceso al misterio de Dios. Además la intención del símbolo teológico no implica el recurso retórico de la ficción. La ventaja del símbolo radica en su versatilidad, pues es capaz de expresar realidades profanas como espirituales, considerando el objeto. Teniendo presente lo anterior, nuestro teólogo realiza una precisión:

« (...) he buscado una expresión del Misterio trinitario que permita a la vez pensar y decir (...) el Misterio Pascual, y respetar la trascendencia de la «Trinidad inmanente»⁶⁰⁴.

Un hecho relevante en esta dinámica es la concepción permeable y variada del símbolo. Esta permite abstraer, contraer, distender, ocultar o revelar el misterio de Dios.

El Evangelio de Mateo en el capítulo octavo narra un episodio de la vida de Jesús que suscita una interrogante permanente en la Iglesia. La perícopa relata que los discípulos se encuentran junto al maestro en una barca, cuando de improviso se desata una tempestad. Los apóstoles despiertan a Jesús y le piden que intervenga. Por su parte, Cristo, les hace ver su poca fe. De inmediato, increpa a los

⁶⁰⁴ PCDJ, p. 287: « (...) j'ai cherché une expression du Mystère trinitaire qui permette à la fois de le penser et de le dire (...) le Mystère pascal, et respecter la transcendance de la «Trinité immanente».

vientos y al mar; los cuales le obedecen y se apaciguan. Los discípulos maravillados se preguntan: « ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen? » (Mt 8, 23-27).

La pregunta por el ser de Cristo es de una riqueza inabarcable. Todo el estudio teológico aborda este Misterio. Por eso la pregunta por la divinidad y la humanidad de Cristo ha recorrido gran parte del desarrollo dogmático de la Iglesia. La Iglesia buscará compaginar estas dos realidades «ontológicamente» distintas: La divinidad y la humanidad de Jesucristo. Un segundo problema, resuelto el anterior, será el cómo se unen estas dos naturalezas. Sin embargo, la pregunta quién es Jesús, debe formularse desde el «símbolo de la fe» y en relación con una semántica trinitaria. Ambas constituyen la puerta de entrada al Misterio Pascual pensado desde la Trinidad.

CONCLUSIÓN

Este primer capítulo constituye una introducción a aspectos ya vistos anteriormente, pero que ha sido necesario recapitularlos en vista de lo que precede en esta investigación. Es así como el Misterio Pascual es estudiado en la inflexión de la *Historia de Salvación*. No pensada como un relato lineal y amorfo, sino como la concatenación del designio divino en una comprensión semiótica del mismo. Es decir, que si perder su condición histórica, adquiere una interpretación que se añade a lo estudiado. Por lo tanto, la economía salvífica patentiza el hecho de una caminar juntos. El de Dios y el del hombre. Existe una dinámica del pecado y de la gracia, del encuentro y del desencuentro; de la ruptura y de la alianza. Así pues si la teología bíblica hace suyo el concepto de pacto o de elección, Ghislain Lafont desarrolla el punto contrario: la ruptura.

Lo anterior solo logra su verdadero significado con vistas a un desarrollo trinitario, donde cada una de las personas divinas adquiera una especificidad propia dentro de la unicidad divina.

LAS PERSONAS DIVINAS COMO PUNTO DE ENCUENTRO DE UNA POSIBLE RACIONALIDAD SALVÍFICA DEL MISTERIO TRINITARIO

INTRODUCCIÓN

Ghislain Lafont propone que el Misterio Pascual está al centro de la Revelación y de la experiencia cristiana. Por ello, este plantea una doble lectura de él. La primera de corte antropológico y la segunda netamente teológica. Es así como un estudio de la manifestación de Jesucristo tiene presente que su Muerte y Resurrección redentora revelan al hombre verdadero, hecho a imagen de Dios. Jesucristo se constituye en imagen de la vida trinitaria. Pero además la Pascua de Cristo está unida a la Creación y al pecado, « (...) y [es] proyección creada de la eterna *circumincessio* trinitaria ». ⁶⁰⁵ Por ello, la funcionalidad del Misterio Pascual está en su dimensión iluminadora. De esta manera es como la Muerte y la Resurrección de Jesucristo son la mejor muestra de la vida intratrinitaria. ¿Pero cómo? En las siguientes páginas se descubrirá la modalidad utilizada por el autor en este sentido.

⁶⁰⁵ Cf. PCDJ, p. 325. Cf. Étienne VETÖ, *Du Christ à la Trinité penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 369: « La place des mystères du Christ dans la révélation de la Trinité est désormais établie: ils sont le lieu par excellence de la révélation du Dieu un et trine, non pas malgré leur contingence et leur singularité, mais grâce à celles-ci. Il n'y a tout simplement pas d'accès à la vie intratrinitaire si ce n'est par la voie de l'humanité du Christ en ses mystères ».

II. 1. La Trinidad como punto de inicio y de llegada de una racionalidad salvífica

El misterio Pascual⁶⁰⁶ es una pedagogía de filiación, ¿Cómo lo entendemos? ¿Desde el hombre o desde Jesús? La óptica desde la cual parte toda especulación teológica aventura distintas conclusiones. El misterio Pascual es presentado como un evento capacitador. El hombre es impulsado a exclamar «¡Padre!», pues el Hijo, en nombre de la humanidad, es quien nos descubre esa relación:

« Nuestra investigación nos ha llevado a destacar dos puntos principales. El primero concierne al sentido último de la historia y a su modalidad; el segundo se refiere a los procesos del conocimiento, en primer lugar de Dios, pero simultáneamente del hombre y del mundo. 1. La historia puede decirse como aventura de la filiación (...) 2. En la perspectiva de la aventura de la filiación, el conocimiento de Dios sufre cierto número de transformaciones y mientras el hombre no ha llegado al final del camino (como es el caso de todos nosotros), intervienen diferentes principios que es importante distinguir y cuya importancia hay que esforzarse en percibir (...). En otras palabras, el juicio ético que se expresa en la doxología no sustituye un nombre divino por otro, sino que libera la inteligencia para un conocimiento más profundo. Podría decirse también que la doxología acompaña a la analogía ».⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ Cf. Yves, LABBE, « Réceptions théologiques de la postmodernité. A propos de deux livres récents de G. Lafont et L. M. Chauvet » in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 72 (1988), pp. 397-425 : « G. Lafont commencera donc para révéler l'ambivalence de la pensée postmoderne, laquelle ne déjoue les pièges d'un homme assuré de lui-même qu'en l'abandonnant à une histoire en dérive. S'il n'y a pas à se désoler d'une autonomie mise à mal, la contrepartie doit en être autrement recherchée, à partir successivement du récit fondateur de la pâques de Jésus et de la donation divine de l'être aux étants ». Cf. Anne HUNT, « The Trinity and the Paschal Mystery. A Development » in *Recent Catholic Theology. Recent Continental Theology Historical and Systematic Wainwright. The Expository Times, New Theology Studies*, 107 (1995), pp. 14-19. Cf. Daniele GIANOTTI, « Salvezza cristiana e forma del pensiero teologico, una riflessione alla luce del contributo teologico di Ghislain Lafont » in *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 9 (2001), p. 31: « teologia capace di dire la parola cristiana di salvezza collocandola nel campo di una temporalità assunta in tutta la sua consistenza, dovrebbe riprendere in modo rinnovato i caratteri della profezia-senza peraltro escludere l'apporto di una dimensione propriamente sapienziale ».

⁶⁰⁷ DTE, pp. 227-228 : « Notre recherche nous a conduit à mettre en valeur deux principaux points. Le premier concerne le sens ultime de l'histoire et sa modalité; le second se réfère aux processus de la connaissance, de Dieu d'abord, mais simultanément, de l'homme et du monde. 1. L'histoire peut se dire comme *aventure de la filiation* (...) 2. Dans la perspective de cette aventure de la filiation, la connaissance de Dieu subit certain nombre de transformations et, tant que l'homme n'est pas arrivé au bout du chemin (ce qui est notre cas à tout), relève de différents principes qu'il est important de distinguer et dont il faut s'efforcer de voir le jeu (...) Autrement dit, le jugement éthique s'exprimant en doxologie ne substitue pas un nom divin à un autre: il libère l'intelligence pour une connaissance approfondie. On pourrait dire aussi que la doxologie *accompagne* l'analogie ».

Pero es también otro hecho, sin el cual no se comprende plenamente lo anterior. Esto es la Resurrección. Este es el ámbito de la paternidad. El Hijo ha dado todo libremente, incluso la vida. Por ello es en el despojo de la tumba donde se manifiesta la acción del Padre. La filiación solo es entendida desde el Espíritu. Él es el único garante de ese acontecimiento revelador. El momento de la Cruz⁶⁰⁸ refleja el instante de la prueba. Ante la aparente indiferencia del Padre, el Hijo experimenta el abandono. Pero ello no es reflejo de un momento o de una circunstancia. Responde a la misión del Hijo. ¿Cuál es esta? Transfigurar la vida del hombre en una nueva filiación que lo haga exclamar ¡Padre! Es así como paternidad y filiación son manifestaciones concretas de la Trinidad. Ahora bien, ¿qué sucede con el Espíritu? Es una pregunta que no halla respuesta en el monje francés. Sin embargo, se hace necesario articular una postura sobre cada una de las personas divinas. Es decir, una teología del Padre, una del Hijo y una del Espíritu Santo dentro del marco de la propuesta argumentativa de Ghislain Lafont.

II. 2. Hacia una teología del Padre

En sus conclusiones al libro estudiado, Ghislain Lafont afirma que «La Pascua de Cristo también provoca una iluminación trinitaria, donde y en la medida en que se manifiesta el Hijo de Dios dentro del corazón del Misterio de la muerte y de la resurrección».⁶⁰⁹ Palabra clave en esta afirmación es la palabra filiación, la cual no puede ser entendida sino es en la dinámica de un movimiento recíproco del Padre al Hijo, y de Este al Padre. El discurso religioso es trascendente e inmanente a la vez, cuando se habla de un Dios infinitamente numinoso, pero que se ha encarnado por el hombre. La relación entre el Creador y la criatura tiene su punto de unión en el Verbo encarnado que hace posible llamar a Dios, Padre

Por ello, hablar del Padre significa hablar del Espíritu y del Hijo. Pero dentro del contexto de un camino antropológico es el Padre quien aparece en toda su plenitud. Pues solamente desde la plenitud del Hijo encarnado y en consonancia con el Espíritu se puede exclamar «Abba». Dentro de

⁶⁰⁸ Cf. JPP, pp. 185-200. Cf. QJ, pp. 71-82. Cf. E, Pp 121-126. Cf. Ghislain LAFONT, « Le philosophe et la promesse Sur le Sens et le Mal d'Yves Labbé » in *Revue théologique de Louvain*, 14 (1983), pp. 357-371. Cf. Ghislain LAFONT, «Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una remozione» in *Il sacrificio : evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, pp. 53-67. Cf. Ghislain LAFONT, *Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia, Gesù Rivela-tore*, Casalmoferrato, Piemme, 1988, pp. 120-139. Cf. Ghislain LAFONT, « Père, personne » dans *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 189 (1971), pp. 3-12. Cf. Ghislain LAFONT, « L'évangile de Marc » in *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 229, (1976), pp. 6-16. Cf. Ghislain LAFONT, « L'esprit et le corp » dans *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 230, (1976), pp. 3-16.

⁶⁰⁹ Cf. PCDJ, p. 326: «La Pâque du Christ provoque aussi une illumination trinitaire, dans la mesure où elle manifeste le Fils de Dieu au coeur du Mystère de mort et de résurrection».

este contexto, la intencionalidad de Lafont se centra en la nominación divina⁶¹⁰. Cabe la posibilidad de llamarlo Padre en el «acontecimiento pascual». El relato soteriológico nos inserta en la posibilidad de hablar de un Dios que se revela, pero que conserva su propia identidad paterna.

« (...) el camino del conocimiento de Dios no es rectilíneo y regularmente progresivo. Dios se da a conocer y asimila al hombre a sí mismo mediante un proceso de presencia y de ocultamiento, de don y de prohibición, de alianza y de olvido, un juego que es en realidad una pedagogía de la comunión (...) Dios no ha descubierto todavía todo su misterio (...) Ese secreto es el que nos entrega Jesús por la cruz, pronunciando el nombre de Padre y siendo reconocido como hijo ».⁶¹¹

Por tales argumentos se hace imprescindible vincular una teología del Padre al concepto de Bondad en la argumentación del monje francés.

II.2. 1. Lenguaje del ser y bondad divina

La doctrina sobre los trascendentales⁶¹² se convirtió en un tema de reflexión a partir del siglo XIII, sobre todo con la sistematización de Felipe el Canciller, Alberto Magno y Tomás de Aquino.⁶¹³

⁶¹⁰ Jean Galot desarrolla ampliamente este punto al precisar que se entiende por el concepto de padre, paternidad y filiación. Su punto de interés es responder a la pregunta: ¿Cómo el hombre establece una relación real con Dios-Padre?: «Las relaciones filiales con el Padre se afianzan dentro de un marco trinitario, relaciones que, además de acercarnos al Padre, como cristianos nos hace hijos suyos. Evitemos cualquier abstracción del misterio trinitario: los creyentes no pueden constituirse y desarrollarse más que dentro de la concreción de ese misterio. El vínculo de filiación con el Padre se forma por la acción del Espíritu Santo que despliega en el corazón la vida filial de Cristo y la hace encaminarse al Padre. El Espíritu dirige nuestra mirada filial hacia el rostro misterioso del Padre». Cf. Jean GALOT, *Nuestro Padre que es amor. Manual de teología sobre Dios Padre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005, p. 32.

⁶¹¹ DTE, p. 211: « (...) le chemin de la connaissance de Dieu n'est pas rectiligne et régulièrement progressif. Dieu se fait connaître et assimile l'homme à soi-même moyennant un jeu de présence et de retrait, de don et d'interdit, d'alliance et d'oubli, jésu qui est en réalité une pédagogie de la communion (...) Dieu n'a pas encore découvert tout son mystère (...) Ce secret, c'est Jésus qui le délivre par la croix en prononçant le nom de Père et en étant reconnu comme Fils ». Michel Corbin habla de la revelación del Padre com una experiencia del don y del Donador. Cf. Michel CORBIN, *La paternité de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, p.199.

⁶¹² Cf. Werner SCHÜSSLER, «Transzendenz I » in *Theologische Realenzyklopädie, band 33*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, p. 769. Cf. VV. AA., *Encyclopédie philosophique universelle, II Les notions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 2636-2637. Cf. *Dictionnaire du Moyen Âge, op.cit.*, pp. 1402-1403. Los escolásticos llamaron trascendentales o también trascendentes a las determinaciones más generales que convienen a todos los entes y que rebasan las mismas categorías aristotélicas. Puede decirse, pues que el ente se trasciende a sí mismo en los trascendentales. Al principio se mencionan como trascendentales al: ens, unum, verum y bonum. Era común aplicarlos a Dios. Es común aceptar la convertibilidad de éstos, de modo que ens unum verum bonum convertuntur. Lo anterior, no significa sinonimia de términos ni denota diferencia de denotación. La diferencia es connotativa. Los trascendentales muestran según algunos autores, el carácter no unívoco del ser en cuanto ser tan pronto como se hace objeto del pensamiento. El pulchrum siempre fue reducido al bien, por ello no se consideró como uno de los trascendentales, sino

Sin embargo, desde la modernidad se agregan nuevas vertientes de reflexión a su estudio. Lo existencial y lo dialógico complementan un pensar religioso-humanista. Por ello surge un discurso teológico que hunde sus raíces en su propia tradición y piensa nuevamente el misterio cristiano desde una óptica distinta. Ahora bien, ¿cuál es la razón de hablar de los trascendentales? Estos constituyen una puerta mediadora, pues la doctrina del ser juega un papel fundamental. Ante todo son un instrumento del pensamiento, más allá de su utilidad lógico-metafísica. La Revelación de Dios ofrece una significativa muestra de la acción propia de Dios «ya sea en y para el mundo», la cual puede ser comprendida como redención salvífica, « Bondad » que irradia la gloria del amor trinitario. Además se debe considerar que la categoría utilizada por Lafont: Ser-Bondad en su soteriología da expresión al ser concreto, le proporciona claridad y permite una muestra de su importancia, lo cual evoca a algunos teólogos contemporáneos⁶¹⁴:

« La relación concreta de dos trascendentales Ser y Bien, mirados en Dios, son el resultado de una confrontación entre la afirmación absoluta de Dios y del resultado de la existencia de una creación referida a él, y por ende de la exclusión de todo emanatismo filosófico o pseudo-trinitario. De Dios en efecto, no podemos evitar decir *dos cosas*: que Él es absoluto y que es el Creador de todas las cosas ». ⁶¹⁵

No nos encontramos ante una teoría de la percepción, sino ante la acción de Dios que se fundamente en lo que es Dios y en su acción. Siendo ambas la misma cosa; ya que no se pueden separar. Lo anterior, nos lleva a una estructura dramática⁶¹⁶ de la relación Dios-hombre. La acción de Dios en el hombre no es precisamente algo ambiguo, sino es simplemente buena. Nos encontramos ante un modo original; pero a la vez constante en la historia de la teología. Un *intellectus fidei* comprensivo de la revelación cristiana que deja de lado una teodicea religiosa.

Pero, la pregunta por Dios, exige abordar el tema de la inteligibilidad de Dios junto con el de su acción dramática. ¿Cómo Dios se hace comprensible al hombre, sin perder su identidad? A su vez ¿cómo podrá el hombre finito captar la verdad de Dios? Una nueva palabra viene a esclarecer este

como el esplendor de todos los trascendentales juntamente. Cf. Joaquín FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía, op. cit.*, pp. 1355-1356.

⁶¹³ Cf. Jan. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leuden, 1996.

⁶¹⁴ Este punto encuentra gran consonancia con el estudio de los trascendentales de Hans Urs von Balthasar. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, pp. 41-80.

⁶¹⁵ PCDJ, pp. 293-294: « La relation concrète de deux transcendants Être et Bien, considérés en Dieu, résulte d'une confrontation des exigences de l'affirmation absolue de Dieu et de celles qui résulte de l'existence d'une création à référer à lui, à l'exclusion de tout émanatisme philosophique ou pseudo-trinitaire. De Dieu, en effet, nous ne pouvons pas éviter de dire *deux choses*: qu'il est absolument et qu'il est créateur ».

⁶¹⁶ Cf. Antoine BIROT, *La dramatique trinitaire d l'amour*, Paris, Parole et Silence, 2009.

plan teológico: verdad encarnatoria. Este misterio que se desprende de la bondad da a conocer la verdad de la divinidad:

« (...) se dice que todo lo que ha caracterizado la actividad causal y creadora, se relaciona fundamentalmente con la Bondad divina y procede de la libertad de Dios: Dios no estaba obligado a crear, sin embargo Él no puede dejar de ser ».⁶¹⁷

Un discurso meramente ontológico, al modo de una fenomenología de la religión puede transformarse en una conciencia moral o en una convicción que se sostiene sólo por los sujetos religiosos que pueden comprender «el fenómeno religioso». En consecuencia la investigación teológica debe abandonar toda pretensión de elaboración dogmática y abocarse al hecho religioso originario, de allí la importancia de lo causal-amoroso en este planteamiento. Toda intención categorial, desembocará lamentablemente en una asignación de contenido a esa experiencia originaria: Dios es la bondad y no puede dejar de «ser». Sin duda la libertad constituye un eje central que garantiza la armonía de ambas categorías. En un orden causal: «el bien es de por sí difusivo» de acuerdo a un pensar dionisiaco.⁶¹⁸ Pero este procede siempre de una libertad misteriosa. El querer de Dios se aleja de todo marco de comprensión. La perfección de la bondad a la cual todos los seres tienden, constituye una mirada distinta de la relación Ser-Bondad. Por ello, Tomás de Aquino distingue la noción de causa eficiente y causa formal. Es así como Ghislain Lafont acotará:

« ¿Dios es bueno? Para responder esta pregunta, el Doctor Angélico se sitúa en el clima de una comunicación activa que describe en la cuestión consagrada al bien en general (...), no se contenta con deducir la Bondad de Dios de su infinita perfección (...), recurre al apetito de todo ser por su propia perfección: unumquodque appetit suam perfectionem, y procura establecer una relación entre este apetito y Dios ».⁶¹⁹

⁶¹⁷ PCDJ, p. 295: « (...) on dit que tout ce qui a trait à l'activité causale et créatrice, et se rattache ainsi fondamentalement à la Bonté divine, procède de la liberté de Dieu: Dieu n'était pas obligé de créer, tandis qu'il ne peut pas ne pas être ».

⁶¹⁸ Cf. PSEUDO-DIONISIO, *Nombres divinos* IV, 20. Cf. Werner BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998. Cf. Werner BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt, Klostermann, 1980.

⁶¹⁹ EMST, p. 43 (50): « Dieu est-il bon? Pour répondre à cette question, le Docteur angélique se situe dans le climat de communication active qu'il décrit dans la question consacrée a un bien en général (...) il ne se contente pas de déduire la Bonté de Dieu de son infinie perfection (...) il revient à l'appétit de tout être vers sa propre perfection: unumquodque appetit sua perfectionem, et cherche à établir la relation entre cet appétit et Dieu ».

Ahora bien, se debe considerar que el desarrollo temático de esta dupla es un preludio a otra pareja de conceptos: Dios y la salvación. La bondad indica el camino causal hacia un origen que fundamenta dicha realidad. Este no deja de ser Dios.

II. 2. 2. Dios y la salvación en el ámbito trinitario

El desarrollo de un lenguaje del «Ser» y del «Bien»⁶²⁰ es un paso necesario para explicar la creación desde una vertiente netamente discursiva. ¿Pero qué sucede con la Trinidad? Pareciera ser que la presencia real de la Trinidad en el orden creado y en la historia se halla en un plano distinto. De ningún modo, pues Lafont será tajante al afirmar que son el mismo «el Dios Trino verdaderamente en sí y el Dios verdaderamente por-nosotros».⁶²¹ Más allá de toda discusión, la economía nos muestra el papel del Hijo en la salvación, por ello él precisa:

« (...) y así en relación con la obra de creación y de salvación en la cual el Verbo se percibe como Autor del movimiento que lo refiere al Padre, ya que él actúa en comunión con el Espíritu. Esta modalidad de la conciencia del Verbo al interior del *movimiento* trinitario se imprimirá en Jesucristo como conciencia filial y mesiánica. Puede ser considerada como el principio de la recapitulación dinámica de toda la creación hacia Dios »⁶²².

Si además se piensa que el Verbo al interior de la vida divina es el Bien supremo que todo lo refiere al Padre por medio del Espíritu, lo anterior relaciona el discurso metafísico con el económico. Además orienta la «creación» al orden increado por medio del Hijo; pues esta encuentra su perfección no en sí misma sino en el cumplimiento de una misión que es la recapitulación de todas las cosas en Jesucristo. En consecuencia, si la creación toda entera se orienta a su Creador, ello se debe al Hijo quien ha revelado la bondad de la vida intratrinitaria.

⁶²⁰ Alain de LIBERA, « l'Être et le Bien: Exode 3, 14 dans la théologie rhénane » in *Celui qui est, interprétations juive et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 127-160. Cf. Yves MEESSEN, *L'Être et le bien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 102-122.

⁶²¹ Cf. PCDJ, p. 297.

⁶²² PCDJ, p. 298: « (...) c'est ainsi par rapport à l'oeuvre de création et de salut que le Verbe se perçoit comme Auteur du mouvement qui le réfère au Père, dont en lui, elle procède moyennant la communion de l'Esprit. Cette modalité de la conscience du Verbe à l'intérieur du mouvement trinitaire s'imprimera en Jésus-Christ comme conscience filiale et messianique. Elle pourra être considérée comme le principe de la recapitulation dynamique de toute la création vers Dieu ».

El Bien pensado en Dios puede ser articulado como causa, pero también como orientación de lo creado, lo que aspira a ser parte de la perfección del Bien solo en la medida en que la «Encarnación» hace posible la redención de la criatura, cuya bondad ha sido trastocada por el pecado. Jesucristo, Bondad del Padre en el Espíritu, conduce a la creación a su verdadera condición. Sin embargo, esta debe pasar por el Misterio Pascual para encaminarse a su sentido final. De esto se deduce que Bondad y Verdad son dos categorías que caminan juntas.

II. 2. 3. La Paternidad divina

Lo señalado anteriormente sirve de marco para afirmar ciertas ideas centrales sobre la Paternidad divina. Estas son: Abandono y dramaticidad.

El acontecimiento de la paternidad de Dios que busca al hombre constantemente para otorgarle su gracia es la oportunidad del hombre de llamarlo «Padre». La filiación es un eje narrativo relevante en el ser como acontecimiento. Esto se debe a su implicación en la realidad trinitaria. Las personas divinas se distinguen por estas relaciones subsistentes dentro de una unidad amorosa. El hombre, de algún modo, participa de esa realidad divina, ya que reproduce realmente la filiación del Verbo hacia el Padre. San Pablo utiliza la palabra *huiothêsia*, que en lenguaje profano significa la adopción filial, mas en un sentido etimológico implica la constitución de Hijo como tal.⁶²³

La Iglesia cree, ora y celebra esta relación de paternidad y de filiación. El momento de la Cruz refleja el instante de la prueba. Ante la aparente indiferencia del Padre; el Hijo experimenta el abandono.

« Jesús se manifestó como el profeta del reino de Dios inminente; se esforzó en reunir al pueblo de Israel para prepararlo a la irrupción esperada de lo que había sido desde siempre su esperanza (...) esta predicación comprendía esencialmente, a los ojos de Jesús, el cumplimiento de la revelación de Dios, mediante la manifestación de un nombre, si no desconocido, al menos poco utilizado por Israel en su fe y en su invocación: el nombre de Padre (...) ¿Cómo, en el caso de Jesús, el nombre de Dios puede seguir siendo «el que abandona»? »⁶²⁴

⁶²³ Cf. François-Xavier DURRWELL, *Le Père Dieu en son mystère*, París, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 85.

⁶²⁴ DTE, pp. 167-168: « Jésus s'est manifesté comme le Prophète du Royaume de Dieu imminent; il s'est efforcé de rassembler le Peuple d'Israël afin de le préparer à l'irruption attendue de ce qui était depuis toujours son espérance (...) Cette prédication du Royaume comprenait essentiellement, aux yeux de Jésus, l'accomplissement de la Révélation de Dieu, par le dévoilement d'un Nom, sinon inconnu, du moins peu utilisé par Israël dans sa foi et son invocation : le nom de Père (...). Comment, dans le cas de Jésus, le nom de Dieu peut-il être encore: « celui qui abandonne ? ».

La vida de Cristo es un ejemplo de ese aparente abandono. Ya desde el hecho del anonadamiento divino hasta la misma Crucifixión. Pero la vida de Jesucristo está en plena concordancia con la intimidad hipostática. El Padre dona eternamente su mismo ser al Hijo, pero también permite que el Hijo desarrolle por completo su misión salvífica con total libertad e independencia. La Paternidad divina implica obediencia a su mismo querer y a su misma esencia. El Padre no puede dar aquello que Él mismo no es a su Hijo; y lo hace por entero. Por ello, el Hijo no puede menos que implicarse eternamente en la dinámica divina que es puro amor. El abandono constituye algo más. La exclamación de la Cruz: *¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?* no es tanto un grito de desesperación, es más bien la duda ante un aparente rechazo paterno.

Cristo no solo revela la relación que Dios quiere para cada hombre, el ser Hijo, sino también la radicalidad de esa nueva condición. El exclamar «Padre», no solo lo hace el hombre que confía en Dios. Lo hace también el desesperado. El que exclama: *¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?*, lo hace bajo el alero de una profunda confianza.

La exclamación del vocablo «Padre» patentiza no solo el abandono sino también una dramaticidad. La exclamación se transforma en sinónimo de una nueva relación.

Ghislain Lafont, mediante la teología narrativa, profundiza en la Paternidad Divina, la cual no solo implica un significado, sino un anhelo vital: «Padre» desde la felicidad y el abandono. Por ello el monje francés se atreverá a señalar que los:

« (...) nombres dramáticos de Dios introducen a su realidad íntima: de la palabra proferida externamente y de la historia que resulta de ella (...) una especie de dinamismo infinito en el que Dios no dejaría de agotarse en el don y reencontrarse en la respuesta ». ⁶²⁵

En definitiva, únicamente en el descubrimiento de la semántica del vocablo «Padre», se puede descubrir la Paternidad Divina que solo llega a su plena significación en la resurrección⁶²⁶. Pues es esta la acción del Padre. La Cruz y su filiación divina sólo encuentran su plenitud en la tumba vacía.

⁶²⁵ Cf. SP, p. 128.

⁶²⁶ Ver cita 87. Cf. JPP, p. 200ss. Cf. QJ, pp. 83-90. Cf. E, pp. 105-131. Ghislain LAFONT, « Mystique de la Croix et question de l'Être, A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion » in *Revue théologique de Louvain* 10 (1979), pp. 259-304. Cf. Ghislain LAFONT, « L'Herméneutique de la Résurrection Réaction à une tentative de Xavier Leon-Dufour » in *Scripta theologica* 3 (1971), pp. 253-300. Cf. Ghislain LAFONT, « De glorie » in *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 240 (1977), pp. 3-11. Cf. Ghislain LAFONT, « Folie et sagesse » in *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastère* 241 (1978), pp. 7-16.

II. 3. Hacia una teología del Hijo

Al establecer como punto de partida el Misterio Pascual, Ghislain Lafont debe comenzar un recorrido por todas aquellas verdades que se desprenden de aquel; que sin ser accesorias se encuentran en el centro del misterio trinitario⁶²⁷. Una de ellas es la «Encarnación del Verbo de Dios». Ahora bien, sin atender a problemas como la necesidad o conveniencia de la misma u otras consideraciones escolásticas⁶²⁸, Lafont desarrollará el tópico de la «Bonitas» divina. Esta es la razón por la cual en su primera obra sobre la estructura y método en la *Summa* de santo Tomás de Aquino, afirmase que « (...) la vinculación de la Encarnación a la bondad divina cobra todo su sentido: entre todos los modos de comunicación en sí que la Revelación o la razón nos permiten conocer, la Encarnación es evidentemente el modo supremo; encuentro ontológico último en la contemplación de la Bondad de Dios». ⁶²⁹ Tanto la Revelación como la causalidad filosófica revelan la complejidad de la Creación. De allí que toda respuesta que intente desvelar este misterio no solo se encontrará con una perfección ontológica de Dios sino con un plan histórico-económico. Se hace necesario distinguir el hecho de la creación de la acción misma de ella. Por ello, la libertad de Dios origina que tanto el «Factum» como el «Opus» creacional aparezcan como una realidad que remite a la vida íntima de la Trinidad. « Se puede llamar *libertad* divina, la que en Dios a la vez funda y reduce la distancia entre el ser trinitario y la acción creadora». ⁶³⁰ En consecuencia se requiere de una puerta de entrada distinta. La sobreabundancia del ser divino o de su amor halla su eje de comprensión en la inclusión de la «Encarnación» dentro de la lógica discursiva del Misterio Pascual:

« Si el misterio Pascual (y la antropología histórica que él manifiesta) se abre a una contemplación trinitaria y la guía, de igual forma la contemplación trinitaria debe

⁶²⁷ Cf. Raymond WINLING, *Noël et le mystère de l'incarnation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 141: « Il faut éviter de penser que l'impulsion définitive par la constitution de la doctrine trinitaire serait le résultat de la spéculation philosophique, le fruit d'une pénétration purement rationnelle du mystère. En fait, les concepts fournis par la philosophie sont, dans la période de formation de la doctrine, au service d'une approche sotériologique. C'est la perspective du salut qui détermine le sens du développement doctrinal».

⁶²⁸ Cf. Silvano COLA, «Dieu amour chez les pères» in *Dieu Amour dans la tradition chrétienne et la pensée contemporaine*, Paris, Nouvelle Cité, 1993, pp. 87-128.

⁶²⁹ EMST, p. 323 (304): « (...) le rattachement de l'Incarnation à la Bonté divine prend tout son sens; de tout les modes de communication de soi que la Révélation ou la raison peuvent nous faire connaître, l'Incarnation est évidemment le mode suprême; elle trouve dans la contemplation de la Bonté de Dieu, dont on a pu apprécier par ailleurs le rayonnement, son fondement ontologique ultime ». Cf. Eleonore STUMP, « Aquinas Metaphysics of the Incarnation » in *The Incarnation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 197-218.

⁶³⁰ PCDJ, p. 293:« On peut appeler liberté divine ce qui en Dieu à la fois fonde et réduit la distance entre l'être trinitaire et l'action créatrice ».

proporcionar una luz sobre el Misterio de Cristo y sobre la historia que se refiere a él »⁶³¹.

La Encarnación constituye una verdad central dentro de la confesión cristiana de la fe.⁶³² Más aún, su importancia radica en su dramaticidad;⁶³³ ya que la existencia humana no solo implica la misma «carne» sino toda realidad limitada y caduca de su existencia. Así pues las consecuencias de la venida del Verbo de Dios no sólo consideran todas las realidades propias de la vida sino por sobre todo la muerte. Más aún si Pablo llama a Cristo nuevo Adán, la creación debe ser considerada parte de la revelación encarnatoria. La muerte redentora de Cristo y su resurrección develan no sólo el quehacer salvífico de Dios sino el alcance último de su venida al mundo. Teniendo presente este enfoque, el monje francés desarrolla un discurso metafísico sobre la «Encarnación». La pregunta a responder es cómo pensar la paradoja del hombre-Dios ya que descubrir a Dios y al hombre es pensar a Jesucristo.⁶³⁴

Existe una estrecha relación entre el Misterio Pascual, la Trinidad y los misterios de la vida de Cristo de modo que existe una autoexplicación mutua. Sin embargo, la palabra clave de esta cita es contemplación como movimiento que va desde el Misterio Pascual a la Trinidad, e iluminación como respuesta contraria. Dentro de esta lógica se puede situar la apertura al misterio de la Encarnación del Verbo. Más aún nuestro autor realiza un salto a dos tipos de lenguajes. Uno referido al misterio trinitario y otro al Misterio Pascual. Lenguaje del «Esse» y lenguaje del «Mysterium Salutis».

II.3. 1. Hacia una construcción de sentido de la Encarnación

La teología considera que el Misterio Pascual es el centro de la salvación,⁶³⁵ esta recapitula la historia y por ello la creación se ordena a la Segunda Venida; pero solo con la Encarnación del Verbo ese movimiento adquiere claridad; ya sea en una dirección escatológica como en orden al principio

⁶³¹ PCDJ, pp. 291-292: « Si le Mystère pascal (et l'anthropologie historique qu'il manifeste) s'ouvre à une contemplation trinitaire doit apporter une lumière sur le Mystère du Christ et sur l'histoire qui se réfère à lui ».

⁶³² Cf. Jean- Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique de la Trinite à la Trinite, op.cit.*, pp. 283-298.

⁶³³ Cf. Pierre GISEL, *Corps et Sprit*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1992, p. 19: « Inscrit en chair humaine, le Christ prend donc aussi place dans la dramatique même de l'existence ». Bernard Besret desarrolla los distintos discursos que se pueden desarrollar sobre la encarnación dentro del discurso teológico: La encarnación y la estructura de la persona humana, la encarnación y la vida en sociedad, la encarnación y el discurso económico-salvífico, la encarnación y Cristo y la encarnación y la vida de la Iglesia. Cf. Bernard BESRET, *Incarnation ou Eschatologie?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, p. 45.

⁶³⁴ Cf. Joseph THOMAS, « Incroyable Incarnation » in *Dieu avec nous réflexions sur l'incarnation*, Paris, Éditions Assas, Cahiers pour croire aujourd'hui 2 supplement, 1990, p.12.

⁶³⁵ Cf. PCDJ, p. 298.

rector de todo: La Trinidad. Por eso tanto la misión del Hijo y la de Espíritu no hallan su total cumplimiento en esta tierra. Ambas se encuentran íntimamente unidas. Tanto la generación del Verbo como la procesión del Espíritu Santo se encuentran ligadas a la Encarnación del Verbo y la santificación del Espíritu. Ambas tienen una misión soteriológica en relación con la humanidad. Por ello, Ghislain Lafont se atreve a definir al hombre como «el ser que es potencia obediencial a la Encarnación».⁶³⁶ La dificultad se encuentra en la comprensión epistemológica de la Creación, pues ella requiere una aceptación libre por parte del hombre «para que así él pueda acceder a esta estructura divinizada y divinizante que es el Reino»⁶³⁷ dentro de una intelección del misterio, salvando el escollo de la aceptación filial del discurso encarnatorio, el cual posee una mayor lógica discursiva y real desde el Misterio Pascual, no se puede desconocer que la afirmación sobre la necesidad de la «Encarnación» es complicada, pues remite a un nivel discursivo o más bien a «formas»⁶³⁸ de comprensión. Por ello, el símbolo surge como un medio de garantizar lo gratuito de la salvación y de la libertad divina. La cita anterior advierte sobre dos peligros al pensar el advenimiento del Verbo en carne humana. El primero se encuentra en una racionalización excesiva del misterio de forma de garantizar un acceso comprensible a esa realidad. Ello se garantiza en una causalidad que tiende hacer del hecho salvífico un acontecimiento predecible. Por ello se olvida «lo gratuito de él». Es así como la Creación o la Escatología forman parte de una dinámica causal totalmente explicable desde la dinámica del pecado. Por otra parte, una racionalidad que exalte «lo necesario» atentará contra la libertad de Dios. De esta manera es como una articulación de los misterios de la persona de Jesucristo y todo lo que se deriva de él, no serán más que una muestra conveniente de lo que es la fe en Jesucristo muerto y resucitado. Por ello, lo único necesario o conveniente es garantizar la «primacía de Jesucristo».⁶³⁹ Lo que se busca es la coherencia misma del misterio de Dios, a nivel de la revelación. Es la segunda persona de la Trinidad la que se ha encarnado «propter nostram salutem»:

«La ilustración se debe hacer a nivel de la adopción filial de los hombres y a nivel del sentido de la creación, para así asumir la cohesión interna de estos registros del ser y del pensar, en la explicación teológica de Jesucristo».⁶⁴⁰

⁶³⁶ Cf. PCDJ, p. 299.

⁶³⁷ PCDJ, p. 299: « (...) nous introduire que moyennant ce libre consentement dans cette structure divinisée et divinisante qu'est le Royaume ».

⁶³⁸ Cf. PCDJ, p. 300.

⁶³⁹ Cf. PCDJ, p. 301.

⁶⁴⁰ PCDJ, p. 301: « L'illustration doit se faire ensuite au niveau de l'adoption filiale des hommes, et au niveau du sens de la création, par assumption de la cohésion interne de ces registres d'êtres et de pensée, dans l'explication théologique de Jésus-Christ ».

Sin duda constituye todo un desafío trasladar la coherencia interna desde un punto de vista totalmente extrínseco a uno interno que no desconozca lo anterior. Es así como las llamadas cristologías descendentes o ascendentes deben incorporar una nueva dimensión, si se piensa que Jesucristo encarna la Bondad trinitaria y todo movimiento creatural se orienta a él; ya este es quien muestra al Padre. La pregunta se orienta al Jesús histórico: ¿Cómo Jesús se da cuenta o tiene conciencia de esta misión? Lafont dirá que la clave se encuentra en la «conciencia filial y mesiánica».⁶⁴¹ El evangelio de Juan puede ser de gran ayuda, pues revela al Hijo como el centro de la historia de la salvación. Él encarna al supremo mediador de acuerdo al discurso sacerdotal de Cristo en la última Cena. Es así como si se trasladara en discurso económico del Verbo encarnado a la vida divina intradivina, la cual debería hallarse en la misma lógica, salvaguardando el Misterio del Dios Uno y Trino. De allí que la Encarnación con su lógica revelatoria del Dios hacia la humanidad garantiza un movimiento epifánico de las personas divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu se muestran y se encuentran orientadas las unas con las otras. Por ello, el Misterio Pascual muestra la radicalidad de este movimiento, ya consciente en la Encarnación, pero aun esperado con la Segunda Venida.

La dinámica simbólica de la Encarnación es calificada por Lafont como «épiphanyes interhumaines»,⁶⁴² pues la forma pobre y humilde que asume el Verbo de Dios implican una muerte a su ser verdadero, ya que el hombre requiere de signos no perceptibles a la lógica humana para lograr atisbar el misterio trinitario. Es así como la sabiduría y el poder de Dios invitan al hombre a una búsqueda del Misterio.

La significación de la pobreza de Jesucristo radica en la libertad divina. Es la divinidad la que ha asumido voluntariamente esta condición para otorgar al hombre una semántica nueva. Un signo incomprensible. Una semiótica del Dios *ad intra* y *ad extra*.

II. 3. 2. La Unión hipostática entendida como inclusión y mediación

La Encarnación constituye un tema central de la Cristología. Ahora bien, su relación con el tratado sobre la Trinidad es relevante por el sentido unitario de la revelación.

El mismo Dios trascendente se revela al hombre bajo un acontecer y un sentir humano. Sin embargo, ¿cuál es el modo o, mejor dicho, la forma de dicha «Encarnación»? Ghislain Lafont subrayará que la Encarnación *del Verbo* está relacionada íntimamente con la Creación. Dios por medio de su palabra ha invitado al hombre a una comunión con Él. La palabra del Padre se encuentra

⁶⁴¹ Cf. PCDJ, p. 298.

⁶⁴² Cf. PCDJ, p. 306.

en el centro de la comunión y de la Creación. Dicha Palabra «Verbo de Dios» es expresión del Padre, la cual siendo divina y humana es capaz de hacerla vida con vistas a una comunión en el Espíritu.⁶⁴³ La Encarnación comprende un misterio en la historia de la salvación, pero su significación teológica está ligada a un lenguaje. El discurso racional se expresa en categorías que Lafont desarrolla aún más al afirmar que la unión hipostática comprende la «subsistencia de la humanidad creada en la persona divina». La Encarnación no solo constituye un significado teológico del Misterio de Dios, pues al encontrarse en el centro de la misma revelación, desarrolla un registro hermenéutico. De allí que surjan dificultades de comprensión. Es así como al existir distintos registros de por sí hayan distintas comprensiones. Más aún dentro de cada uno de ellos existen incoherencias o desajustes conceptuales. El más relevante radica en pensar la simplicidad divina junto a la complejidad del ente creado. Por ello, al pensar que la humanidad de Jesucristo subsiste en el Verbo ¿se afirma que la armonía de ambas naturalezas o la participación esencial de una en la otra?⁶⁴⁴ El problema se encuentra en cómo pensar la unión hipostática, si desde un registro metafísico o desde la analogía de la fe o desde ambas. En consecuencia se debe precisar el nivel de entrada a esa realidad. Por ello, la humanidad de la segunda persona de la Trinidad, el Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo en su naturaleza humana, puede ser abordada desde una metafísica de la substancia o de las operaciones:

« Esta identidad de nociones concerniente al Verbo en su consideración trinitaria y en su consideración cristológica es capital para no llevar a cabo la ruptura entre «Teología» y Economía ». ⁶⁴⁵

Es así como el *constructo* tradicional constituye una comprensión cierta y veraz. Pero lo anterior no deja de considerar otras dimensiones de aproximación. Dos son las palabras que Ghislain Lafont utiliza «Receptividad» (Réceptivité pure) y «Reflexividad» (Réflexivité) en un nuevo enfoque de reflexión. La primera a nivel verbal y la segunda a nivel nocional. Por lo tanto, el Verbo sería pura receptividad y reflexividad. El Verbo al asumir la humanidad lo lleva a cabo en un movimiento subsistente de pura « Receptividad » que es el mismo, y lo constituye en una única relación con el Padre y el Espíritu Santo. Por otra parte, en la medida en que la Encarnación

⁶⁴³ Cf. PCDJ, p. 307.

⁶⁴⁴ Cf. PCDJ, p. 308.

⁶⁴⁵ PCDJ, p. 309: « Cette identité des notions concernant le Verbe dans la considération trinitaire et dans la considération christologique est capitale, sous peine de consommer la rupture entre la « Théologie » et l'« Economie ». Cf. Xavier TILLETTE, *Qu'est-ce que la christologie philosophique?*, Paris, Parole et Silence, 2013, p. 27: « (...) la christologie philosophique a de prime abord affaire à une Personne, même si cette Personne est l'objet d'une élaboration conceptuelle approfondie ».

recapitula la misión del Verbo en el orden de lo creado, ese movimiento también participa por la misma humanidad de Cristo en un sentido nuevo de la Creación y de la Escatología.⁶⁴⁶

La palabra receptividad articula toda la expresión pues constituye un movimiento que permite pensar las relaciones subsistentes al interior de la Trinidad, así como la doble naturaleza de la persona del Verbo y por ende el componente histórico dado por la Creación y la Escatología. Sin embargo, es una aseveración que implica una mayor investigación. Del mismo modo, la «Reflexividad» constituye una operación consciente de la misma humanidad. Es decir, ¿En qué medida Cristo posee una conciencia del misterio del Verbo?

Ghislain Lafont ha intentado determinar la estructura teológica del acontecimiento Pascual. Para ello ha profundizado en tres temas que son fundamentales en la comprensión de la historia de la salvación. Estos se refieren a la vinculación entre el Misterio Pascual y la Trinidad, la Encarnación y la Unión Hipostática. El primero constituye el punto de partida, el segundo el medio comprensivo y el último la realización. Los tres constituyen una sola realidad.

La vinculación de esta tríada es una apuesta personal del monje francés por presentar una posibilidad de pensamiento. Inmanencia y trascendencia expresan dos puntos de vista para pensar a Dios. ¿Qué sucedería si ambas trabajasen juntas? Por ello, Ghislain Lafont desde una teología narrativa une dos elementos. Por una parte, el relato como explicación diacrónica de la actuación divina y por otra, la analogía como explicación sincrónica de la nominación divina. Para lo cual, el monje francés da un paso hacia una teología que incorpore el eje narrativo- soteriológico como base a toda especulación teológica. Pero ésta da cuenta del acontecimiento del Dios hecho hombre y del Dios muerto desde un raciocinio ontológico-salvífico. Sin embargo ¿cuál es el presupuesto que lleva a pensar la Unión Hipostática? Este señala que el hombre tiene una «conciencia de sí»⁶⁴⁷ mismo definida por ciertas mediaciones que no agotan su propio dinamismo, pues este se encuentra a la escucha de la Palabra. Las mediaciones constituyen el puente entre el hombre y Dios. Sin embargo, estas no deben pensarse como un «tercero» de dos realidades; más bien el mismo hombre constituye una mediación. El camino salvífico da cuenta de una invitación divina; es decir, a reconocer que el hombre como símbolo solo tiene sentido en la medida en que remite a Dios. Por ello, la palabra humana se comprende desde la Palabra eterna en una actitud filial. El verbo latino «ausculta» define este dinamismo humano.

La escucha supone una actitud de fe. Pide una respuesta y un compromiso. Por ello, la salvación divina comienza a revertir otros significados. El monje francés une la escucha a la

⁶⁴⁶ Idem.

⁶⁴⁷ Cf. PCDJ, p. 310.

conversión. Es decir, un volverse hacia aquello que es significativamente salvífico en la vida del hombre, vale decir, retornar a la Palabra de Dios y dejar la sabiduría humana. En consecuencia implica una reconciliación con aquellas áreas relevantes del acontecer humano. Una de ellas es su corporeidad. El acceso humano del hombre a Dios está dado por una « mortificación radical». Esta es encontrarse en el mundo mediante una condición carnal. Lafont será tajante al afirmar:

« El camino que conduce a la plenitud humana pasa necesariamente por un vuelco ontológico y una toma de conciencia de los valores: así la verdadera figura del hombre es escatológica, definida por el encuentro inmediato con la Palabra de Dios que va transfigurando la corporalidad »⁶⁴⁸.

Dios exterioriza su intimidad, se da a conocer por medio de su palabra al hombre. Pero es un movimiento «ad intra y ad extra» según el monje francés. Pues explica la vida interna de la Trinidad: las relaciones entre las personas divinas; y también el *pro nobis* de la salvación humana. De allí su condición ad extra. La libertad adquiere una sana interpretación. No es dependencia humana ni necesidad divina. Es amor recíproco. Por ello, la naturaleza humana de Jesucristo constituye una mediación entre el acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección; y la Trinidad. En consecuencia, el relato soteriológico de esa experiencia de autodeterminación pasa por la libertad divina que siendo Dios asume la naturaleza humana. Pero no sólo el cuerpo es relevante en este enfoque, también lo es el alma humana.

Las pistas aportadas por Ghislain Lafont apuntan a explorar la operación espiritual en Jesucristo, pues a nivel ontológico las categorías son las de reciprocidad y reflexividad, las cuales ya han sido expuestas. Es decir, intenta desarrollar una postura sobre la actividad del alma de Jesús. Por ello, el registro lo constituye la gracia de Cristo. Así, pues, si la humanidad de Cristo se entiende como un movimiento único y permanente, ¿qué tipo de movimiento? La palabra comunión intenta englobar todo el dinamismo del Verbo encarnado. Ahora bien esta actividad debe ser pensada a un nivel distinto que la del hombre, pero siendo la misma en ambos. Pero nos encontramos ante una relación subsistente de filiación con el Padre eterno, distinta a la adopción filial del género humano. En consecuencia, la humanidad de Cristo posee una «conciencia misteriosa»⁶⁴⁹ de ser el Verbo que se encuentra amorosamente unido al Padre en el Espíritu.

⁶⁴⁸ PCDJ, p. 310: « Le cheminement qui conduit à l'achèvement humain passe ainsi nécessairement par un renversement à la fois ontologique et conscientiel des valeurs: la vraie figure de l'homme est eschatologique, définie par la rencontre immédiate avec la Parole de Dieu transfigurant la corporalité ».

⁶⁴⁹ Cf. PCDJ, p. 312.

La Encarnación además es la realización de un designio salvífico totalmente libre por parte de Dios, en la cual Jesucristo como mediador ha dado cuenta con su vida terrestre de esa libertad. Es así como la humanidad de Cristo hace suya esta misión hasta el extremo. Por lo tanto, el «lugar de la operación espiritual fundamental y de la voluntad salvífica»⁶⁵⁰ se manifiesta en la conciencia filial y mesiánica de Cristo. Ambas nacen de la Unión Hipostática.

La teología de la Unión Hipostática, de acuerdo al pensamiento de Ghislain Lafont, incorpora al nivel óntico de este concepto un nivel «personal» (personalité spirituelle). Esta significación permite pensar que la Encarnación constituye una posibilidad de apertura a la Trinidad. La condición humana no es sólo «natura» sino también «espíritu »:

« (...) la Encarnación es signo y realidad: por su única apertura trinitaria, y su orientación mesiánica universal, sitúa a Cristo a un nivel de existencia concreta que trasciende lo humano sin perder la humanidad, y que puede así dar sentido a la universalidad de los hombres »⁶⁵¹.

El concepto de « inclusión » permite sostener que la humanidad que asume el Verbo de Dios es una naturaleza plenamente humana. Pero a la vez, Jesucristo es el primer hombre que ha resucitado. Es la cabeza de la humanidad entera, la cual está representada por Cristo, quien la conduce a su plenitud final. Cristo no sólo asume la materialidad de la carne humana sino también su condición temporal y espacial. De allí que los títulos de Jesucristo como Alfa y Omega recapitulan este sentido. Más aún, Jesucristo como «Señor» somete toda la Creación y la perfecciona.⁶⁵² Además Jesucristo es «mediador» entre Dios y los hombres, pero no como las mediaciones humanas, sino como mediador primigenio y definitivo.

La Unión Hipostática es una realidad del Verbo hecho hombre en la medida en que trasciende el signo material y la palabra, pues Jesucristo es una «mediación viviente».⁶⁵³

⁶⁵⁰ Cf. PCDJ, p. 313.

⁶⁵¹ PCDJ, p. 315: « (...) l'Incarnation dont elle est le signe et la réalité: par son ouverture trinitaire unique, et son orientation messianique universelle, elle situe le Christ à un niveau d'existence concrète qui transcende l'humain sans perdre l'humanité, et qui peut ainsi donner sens à l'universalité des hommes ».

⁶⁵² Cf. PCDJ, p. 314.

⁶⁵³ Cf. PCDJ, p. 316. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Pour nous les hommes et pour notre salut*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.

II. 4. Hacia una teología del Espíritu Santo

El año 1989, Ghislain Lafont dictó una conferencia en presencia de los abades benedictinos titulada *De la idolatría a la invocación: El Espíritu Santo en la vida monástica*. Su convicción inicial era plantear algunas ideas fundamentales sobre quién es el Espíritu Paráclito⁶⁵⁴ en la vida religiosa propia de los monjes cenobitas:

« El Espíritu Santo es, por excelencia, el don del Nuevo Testamento, hasta tal punto de que si hubiera otros, dependerían de él (...) El Espíritu es el instinto interior que nos lleva hacia la verdad completa (...) Por fin, el Espíritu Santo es la fuente del don por excelencia, la caridad, con su característica más particular de solicitud por los pobres, los débiles en la fe ». ⁶⁵⁵

La cita anterior nos enfrenta a dos vocablos que presentan la esencia y la actividad propia del Espíritu Santo para el monje francés. Estos son : don y caridad. Ellas se repiten de forma continua en distintos artículos y libros, ya sea abordando temas antropológicos, espirituales o coyunturales.

El nombre de «don» aplicado al Espíritu Santo y el de « caridad » en su dimensión ministerial hacen imprescindible detenerse en algunos aspectos bíblicos-eclesiológicos que emergen de su pensamiento.

La importancia del don radica en el trasfondo bíblico de la misma palabra « ruaj ». El hálito divino no solo vivifica lo creado sino que es potencia creadora (Gén 1, 2; Ez 37) capaz de transformar y renovar tanto a los individuos como a las comunidades. Por ello, contiene una presencia marcadamente personal (Sal 139, 7), es así donde el vocablo va junto al Tetragrama divino, no es únicamente el soplo el que actúa sino la dimensión salvífica del mismo Dios. Por ello, Espíritu es sinónimo de obra salvífica de YHWH, y por qué no decirlo, de su misma obra redentora (Is 31, 3; Sal 139, 7-8, Sab 1, 6-7). El Espíritu se convierte en protagonista de la historia.⁶⁵⁶ Junto a lo anterior, la pneumatología del Nuevo Testamento nos enfrenta al componente amoroso del Espíritu Santo. El mismo Ghislain Lafont en su libro *Qui es Jésus ?* -una lectura al evangelio de Marcos- asociará la

⁶⁵⁴ Michel Dupuy ofrece una síntesis relevante de la dogmática pneumatológica. Cf. Michel DUPUY, *L'Esprit soufflé du Seigneur*, Tournai, Desclée, 1988.

⁶⁵⁵ Cf. Ghislain LAFONT, «De la idolatría a la invocación: El Espíritu Santo en la vida monástica» en *Cuadernos Monásticos* 89 (1989), pp. 153-155.

⁶⁵⁶ Cf. Ghislain LAFONT, «L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse» in *Le supplément* Vol XX (1967), pp. 473-501.

actividad misional de Jesús a la presencia pneumática en su quehacer misional.⁶⁵⁷ Es en definitiva, el Pneuma quien posibilitará en el hombre común el reconocimiento de la mesianidad de Cristo:

« Estas cosas no son directamente accesibles al hombre, sino que la iluminación del Espíritu las manifiesta a nuestro espíritu. Si somos más fuertes que los discípulos y las mujeres, es porque el Espíritu nos ha hecho reconocer y comprender que este ha venido y nos ha enviado a anunciar ». ⁶⁵⁸

La actividad creacional *ad extra* del Padre debe pensarse como «Palabra» en la teología trinitaria de Ghislain Lafont, pues Dios crea mediante ella. Pero al proferir dicha Palabra no se la puede separar de su Verbo eterno. Por lo cual es Palabra proferida por el Padre y más aún por el Espíritu Santo, el cual hace de la Palabra eterna del Padre, Palabra viva. O mejor dicho «vivificante». Es así como la acción primigenia original que consagraba el verbo «bara» como propia de Dios, ya en su carácter performativo solo puede comprenderse como eje substancial del «ruaj» creacional. Separados no responden al querer soteriológico de Dios para el hombre.

De esta manera, la creación es un hecho verbal, donde la fuerza del Espíritu no sólo es aliento (*nefesh*) sino vida en sí misma. De allí que la frase de Agustín: «Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Santo» (In *Johannis Evangelium* 20, 9) adquiere plena consistencia en este enfoque.

En definitiva, el Espíritu Santo se encuentra unido al Hijo de forma especial. Toda referencia cristológica revela al Pneuma. El Bautismo es clave en este sentido (Lc 3, 22) pues revela la misión y el poder del Logos. La teología de Ghislain Lafont comprenderá al Espíritu como principio de todo conocimiento manifestado en la misión del Hijo. En cada una de las acciones significativas de la vida de Jesús se encuentra el Espíritu. Ya sea en el Calvario donde se exhala el Pneuma, hasta en el Bautismo con todo su acervo simbólico-real.⁶⁵⁹

«La Santa Trinidad -porque está aquí presente, puesto que es la voz de Dios, de Jesús, del Espíritu Santo- nos prepara un don absolutamente más allá de los que podemos imaginar. Infinitamente por sobre la remisión de los pecados, un don puramente

⁶⁵⁷ El evangelio de Marcos desarrolla muy someramente la relación del Espíritu y de Jesús, pero ello no implica que no este presente.

⁶⁵⁸ QJ, pp. 86-87: «Ces choses ne sont pas directement accessibles à l'homme, mais l'illumination de l'Esprit les manifeste à notre esprit. Si nous sommes plus forts que les disciples et les femmes, c'est par l'Esprit qui nous fait reconnaître et comprendre ce qui est advenu et nous envoie l'annoncer».

⁶⁵⁹ Cf. Constantino RUIZ GARRIDO ET ALIA, *Diccionario de la Mistica*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, p. 358.

gratuito, una epifanía sin razón, sin causa, inconmensurable a nuestra justicia de hombres». ⁶⁶⁰

El texto anterior nos demuestra toda la riqueza del don trinitario que constituye el Espíritu Santo durante el Bautismo, de acuerdo al enfoque del monje francés, sin embargo el don es un regalo que se da en la Iglesia a los hombres. Por ello, aparece una nueva dimensión del «Pneuma», esta es la oblación producto de la caridad.

La actividad apostólica nacida de Pentecostés, donde el Espíritu irrumpe en la historia, posee un matiz complementario en san Pablo. Es así con Ghislain Lafont en su comentario a Romanos 5, 15-21 da cuenta de la continuidad del Espíritu de Jesús en la primitiva comunidad eclesial. El monje francés al presentar las distintas posiciones sobre el concepto del nuevo Adán, ya sea de M. Feuillet como Dom Dupont no hace otra cosa que relacionar el Misterio de Cristo al de la Creación, planteando lo siguiente :

« (...) el primer Adán ha pecado, él (Cristo) ha liberado a toda la humanidad de las fuerzas del pecado y de la muerte (...) Cristo ha venido en la carne, a justificado a todos los hombres por su obediencia. Él se opone, por su resurrección, a Adán, como segundo Hombre por el cual todos recibieron la Vida, es decir, la participación eterna en el Reino del Kyrios ». ⁶⁶¹

La creación no se encuentra completa si no en su total orientación al Padre, al Hijo y al Espíritu. Es así como una dinámica bíblica de corte joánico-paulina explicaría que el orden creado no se halla completo sino con el retorno del hombre a su realidad más esencial: Cristo imagen perfecta del Padre. Para explicar esta dinámica Ghislain Lafont utiliza la expresión: «La transfiguración por la Palabra en la comunión del Espíritu»⁶⁶² es aquella que diviniza al hombre. Esta cita encuentra su pleno sentido en la siguiente explicación de la perícopa de Ghislain Lafont sobre la Transfiguración:

⁶⁶⁰ QJ, P. 12: «La Sainte Trinité, - car elle est ici présente, puisqu'il est question de la voix de Dieu, de Jésus, de l'Esprit, - nous prépare un don absolument au-delà de ce que nous pouvons imaginer. Infiniment au-delà de la remission de nos péchés, un don purement gratuit, une épiphanie sans raison, sans cause, incommensurable à notre justice d'hommes. C'est la théophanie dans toute sa beauté, la gloire qui apparaît, la transfiguration qui est présente» Cf. Ghislain LAFONT, «L'Esprit Saint» in *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 346 (1991), pp. 4-18.

⁶⁶¹ Cf. Ghislain LAFONT, «Sur l'interprétation de Romains, V. 15-21» in *Recherches de Sciences Religieuses*, 45 (1957), pp. 512-513: « (...) le premier Adam a péché, il a libéré dans l'humanité des forces de péché et de mort (...) Chris, venu en chair, a justifié tout les hommes par son obeissance. Il s'oppose, para sa Résurrection, à Adam, comme le deuxième Homme de qui tous recevront, la Vie, c'est-à-dire l'éternelle participation au Règen du Kyrios».

⁶⁶² Cf. PCDJ, p. 305. «La transfiguration par la Parole dans la communion de l'Esprit».

« El Espíritu derramado sobre la tierra, ya que Cristo ascendió al Padre es aquel mismo que habita en nuestro corazón. Es él quien da vida a la Liturgia e inspira la Palabra. En él, el Misterio único de la Gloria y de la Cruz, se asimila poco a poco en nosotros a aquel de Jesús». ⁶⁶³

El «quomodo in pneumatibus» de la Salvación, visible tanto en la Encarnación como en el Misterio Pascual solo puede ser entendido desde la teología de la Transfiguración al modo de Gregorio de Nisa. ⁶⁶⁴

A lo anterior san Pablo agrega nuevos elementos pneumatológicos. El Espíritu del Resucitado inaugura un nuevo régimen (Rm 7, 6). Es así como el hombre es regenerado y puede producir nuevos frutos que van más allá de la ley mosaica. Por ello, la vida pneumática es la vida eclesial, constituye un cuerpo que es morada de Dios por el Espíritu (Ef 2, 22). El hombre se transforma en templo del Espíritu que es «pneuma y caridad». Además se debe pensar que la creación entera halla su modelo y su razón de ser en el «Logos» (Jn 1, 3). Por ello, la creación encuentra su centro en Cristo que clama «Abba». Toda ella tiende a este centro, «más todo lo creado busca su unidad dinámica en su referencia que invita a la libertad del Espíritu». ⁶⁶⁵ Por ello Jesús es la «Palabra» y la «Verdad» en la cual el creyente experimenta la vida; y la vida es libertad de los hijos de Dios.

Sin embargo qué significa libertad dentro de este contexto. Existen dos vocablos hebreos: «Nasal» y «Yasal». Ellos aluden a la acción salvadora de Dios para con los hombres (Dt 6, 20), lo cual da a entender la intervención de Dios en la historia. Sin embargo, el verbo «Lyo» (Rm 3, 20 ss) del Nuevo Testamento implica las ataduras propias del pecado. Por ello, aparece un proceso de liberación más que un concepto de libertad en el monje francés. Una antropología integral constituye

⁶⁶³ QJ, p. 56: «L'Esprit répandu sur la terre depuis que le Christ est remonté près du Père est Celui-là même qui habite notre Coeur. C'est lui encore qui vivifie la Liturgie et inspire la Parole. En lui, le Mystère unique de la Gloire et de la Croix devant nôtre. Peu à peu, il assimile nos vies à celle de Jésus».

⁶⁶⁴ GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares: Homilia XV*, Salamanca Ediciones Sigueme 1993: «El vínculo de esta unidad es la gloria. Por otra parte, si se examinan atentamente las palabras del Señor, se descubrirá que el Espíritu Santo es denominado «gloria». Dice así, en efecto: Les di a ellos la gloria que me diste. Efectivamente les dio esta gloria, cuando les dijo: Recibid el Espíritu Santo. Aunque el Señor había poseído siempre esta gloria, incluso antes de que el mundo existiese, la recibió, sin embargo, en el tiempo, al revestirse de la naturaleza humana; una vez que esta naturaleza fue glorificada por el Espíritu Santo, cuantos tienen alguna participación en esta gloria se convierten en partícipes del Espíritu, empezando por los apóstoles».

⁶⁶⁵ PCDJ, p. 304. Cf. Ghislain LAFONT, *La libertà dell'uomo, immagine della libertà divina: dominio e passione, L'uomo tra natura e progetto*, Milano, Studio teologico Cappuccini, 1995, pp. 52-62. Cf. Ghislain LAFONT « Situation de la liberté » in *Témoignages* 26 (1950), pp. 335-338.

la propuesta del monje francés, pensada desde la teología pneumatológica y en su relación con el mundo.⁶⁶⁶

«La identidad del hombre, bajo el ángulo personal de su nacimiento singular y bajo el ángulo universal de su pertenencia a la humanidad, está fundada en el relato que el hombre acepta escuchar»⁶⁶⁷.

La obra salvadora de Jesús no solo redime, recrea, sino que también anuncia una nueva creación, donde valores como la paz, la libertad y la justicia serán realidad en la medida en que el hombre se abra a la Palabra transfiguradora de Dios. Por eso, la concepción eclesial manejada por Ghislain Lafont tendrá como premisa dos hechos fundamentales: el primero es la Cruz y el segundo es la vida carismática que nace de la libertad de los hijos de Dios; es decir, existe una doble confluencia, de lo individual y lo comunitario:

« Hay que aceptar que una religión verdadera que no pase por una Iglesia que no descienda de la Cruz y no entienda qué es esta y cómo allí cumple su misión, (...) (no comprenderá que) la Gloria está también inseparablemente unida a la Cruz ».⁶⁶⁸

Dentro de este sentido, los carismas como dones propios de la comunidad eclesial nacen del Espíritu del Resucitado, sin embargo la concepción eclesiológica del monje francés está unida al renacimiento del movimiento carismático de los años sesenta. Son dos los artículos que escribió sobre fenómeno.⁶⁶⁹ Sin duda recoge en ellos intuiciones posteriores sobre la estructuralidad de la Iglesia. La premisa es que si la vida en el Espíritu anima la vida eclesial, ella proporcionará los elementos necesarios para una sana ministerialidad de acuerdo a los dones propios que otorga la catolicidad propia de la Iglesia de Cristo; es decir, su santidad y unidad. Dentro de este enfoque florecerá la condición filial de todos los bautizados. Estructura y Espíritu no caminan separados. El Espíritu genera, transforma y vivifica a la Iglesia en su misión. Las últimas obras del monje francés

⁶⁶⁶ Cf. Ghislain LAFONT, «L'esprit et le corp» in *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 230 (1976), pp. 3-16. Cf. Ghislain LAFONT, «L'esperienza spirituale e il corpo» in *Problemi e Prospettive di Spiritualità*, Brescia, 1983, pp. 11-30.

⁶⁶⁷ DTE, p. 141: «L'identité de l'homme, à la fois sous l'angle personnel de sa naissance singulière et sous l'angle universel de son appartenance à l'humanité, est fondée sur le récit que l'homme accepte d'écouter».

⁶⁶⁸ Cf. QJ, p. 81: «Il faut accepter qu'une religion vraie passe par une Église qui ne descend pas de la Croix et percevoir que c'est là et comme cela qu'elle accomplit sa mission, car pour elle aussi la Gloire est inséparablement tissée à la Croix».

⁶⁶⁹ Cf. Ghislain LAFONT, «Lumières et ombres du mouvement charismatique aux Etats-Unis» in *La Vie Spirituelle* 54 (1972), pp. 752-760. Cf. Ghislain LAFONT, «Le mouvement charismatique: Pour un discernement» in *La Vie Spirituelle* 56 (1974), pp. 82-97.

recurren al Espíritu Santo en este sentido, pues solo su dimensión vivificante puede dar a la Iglesia un vigor siempre nuevo.⁶⁷⁰

Ghislain Lafont presenta unas intuiciones pneumatológicas de fuerte componente cristológico a través de toda su obra, las cuales son sumamente nítidas en abordar al Espíritu como don y caridad desde una vertiente bíblica y sin descuidar el contexto coyuntural. Sin embargo, es necesario abordar el componente dogmático que se desprende de su pensamiento más conceptual. El estudio de Ghislain Lafont sobre el Espíritu Santo se basa en un doble movimiento.⁶⁷¹ Por una parte, se detiene en su particularidad dentro de la vida divina: el Espíritu Santo como don y amor del Padre y del Hijo. Presenta el ser divino propio del Espíritu Santo. La voluntad más allá de lo contingente explica su realidad. Es el querer del objeto amado, el punto de partida para entender la dinámica pneumatológica. Sin embargo, el Espíritu Santo constituye un subsistente distinto del Padre y del Hijo que no solamente se explica por las facultades humanas, sino más allá de ellas. Por otra parte, el Espíritu se comunica a los hombres y a la Iglesia en virtud de la redención operada por el Hijo y del designio soteriológico del Padre. Por ello presenta una propuesta pneumatológica-cristica basada en el concepto de mediación.

II. 4. 1. Una propuesta pneumatológico-cristica

El contexto posterior al Vaticano II reveló una preocupación significativa por clarificar la relación entre el Misterio Pascual y la Trinidad.⁶⁷² Ello centró la atención en el papel desempeñado por el Hijo en la redención humana. La teología del Espíritu Santo adquirió un valor considerable en algunos autores, pues surgió una propuesta pneumatológico-cristica⁶⁷³ que propició una renovación

⁶⁷⁰ Cf. Ghislain LAFONT, «La tarea de renovar la Iglesia aún no ha sido emprendida de verdad» en *Revista Mensaje* (585), 2009, pp. 30-33. Cf. Ghislain LAFONT, «Le décret *perfectae caritatis* et la vie religieuse aujourd'hui» in *Revue théologique de Louvain*, 46 (2015), pp. 1-26.

⁶⁷¹ Cf. Gilles ÉMERY, *La Trinité, op. cit.*, p.143ss.

⁶⁷² Cf. Bernard SESBOÛE, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*. Paris, Desclée de Brouwer, 2007, pp 53-68.

⁶⁷³ Esta palabra constituye un neologismo en el ámbito académico. Aunque aparece en revistas de especulación teológica. Un ejemplo de ello es el artículo Lelde Briede titulado: *La grâce christique de la Mère de Dieu*. Cf. Lelde BRIEDE, «La grâce christique de la Mère de Dieu » in *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014), pp. 229-246. También desde una perspectiva más sistemática, Walter Kasper desarrolla una pneumatología que se explica desde una cristología. Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo, op. cit.*, p. 341: «Para entender este misterio de la Trinidad en la unidad como misterio, partimos, pues, no ya de una esencia divina y de sus operaciones esenciales inmanentes (...) sino de la revelación del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo, [no se parte ya] de la fórmula una substancia-tres personas ni concibe a Dios como substancia, sino como sujeto, bien sujeto de su manifestación (...) o sujeto de su autocomunicación». Finalmente, desde una vertiente protestante, Jürgen Moltmann atisba este sentido. Cf. Jürgen MOLTSMANN, «La passion du Christ, que signifie-t-elle pour Dieu?» in *La Documentation Catholique* 2445 (2010), pp. 440-445.

conceptual sobre el ser propio del Espíritu Santo entendido como una personalidad comunicable.⁶⁷⁴ Junto a lo anterior, los estudios ecuménicos situaron en un punto culmen al Espíritu Santo como garante de todo concepto de unidad eclesiológica. Además diversos estudiosos de la teología práctica comenzaron a dedicargran parte de sus páginas a la experiencia del Espíritu como paso inicial en la clarificación de la vida pneumatológica de todo cristiano.⁶⁷⁵ Por ello, el tema de la personalidad del Espíritu Santo adquirió gran relevancia en la clarificación de la mediación salvífica de Cristo. La intuición de Tomás de Aquino sobre la misión del Espíritu Santo en las almas de los justos, ha cobrado gran vigencia sobre todo bajo el parámetro del concepto de mediación salvífica.

Si bien el enfoque de mediación se atribuye únicamente al Hijo, pensando que es el único mediador entre Dios y los hombres, se debe pensar que dicha mediación posee un componente trasformante, pues la divinización implica una prologación de la misión pneumática del Espíritu en el hombre. Así, pues si la teología sostiene que el Padre engendra desde la eternidad al Hijo y por su parte, el Hijo se entrega al Padre por medio del Espíritu, en estas ideas se puede apreciar el arquetipo de una relación amorosa paradójal, la cual distingue a las personas divinas y las une a la vez. De acuerdo a lo anterior, Ghislain Lafont plantea que la vocación de todo hombre radica en la Filiación como se ha dicho anteriormente, la cual experimenta la Paternidad divina mediante un encuentro con su Palabra.

El hombre es impulsado a exclamar ¡Padre!, pues el Hijo Eterno, en nombre de toda la humanidad es quien descubre esa relación. Pero hay también otro hecho, sin el cual no se comprende plenamente el de la Cruz, y es la Resurrección. Este es el ámbito de la Paternidad. El Hijo ha dado todo libremente, incluso la vida. Por ello es en el despojo de la tumba donde se manifiesta la acción del Padre. Pero tanto la Paternidad como la Filiación solo pueden entenderse desde el Espíritu. Sin embargo, solo en la inhabitación trinitaria y en la renovación producida por la gracia en el hombre se logra comprender la «mediación transformante del Espíritu». Una cristología pneumatológica se constituye sobre la base de un fundadmento bíblico que afirma que el Espíritu de Yahweh condujo a Jesús al desierto. Más aún, toda kénosis cristológica conlleva una kénosis pneumatológica, dada ya en la Encarnación y consumada en el Calvario.⁶⁷⁶ Por ello, todo estudio del *Logos Encarnado* viene penetrado por aquella *doxa* que nace de la fuerza de un Dios que se comunica en su Hijo y que se sólo se hace inteligible por el Espíritu.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ Cf. Xavier MORALES, *Dieu en personnes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, pp. 162-178.

⁶⁷⁵ Cf. Ignace de LA POTTERIE, *La vie selon l'esprit: condition du Chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965. Cf. Tomáš. Špidlík, *Manuale fondamentale di Spiritualità*, Roma, Piemme, 1994, pp. 11-31.

⁶⁷⁶ Cf. Veronika GAŠPAR, *Cristología pneumatológica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p. 355ss.

⁶⁷⁷ Cf. Marcello BORDONI, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1995, pp. 291-298.

La Escritura no solo revela que Dios quiere la salvación del hombre, sino que también la desea en virtud de su condición de creatura. Dentro de este proceso, el Espíritu juega un papel fundamental. La salvación que procede del Espíritu aparece como un descubrimiento y una invención. ¿De qué? Del Verbo Eterno del Padre. Por ello no irrumpe tangencialmente en el mundo, sino que lo transforma. La salvación del Espíritu brota como una realidad escondida pero a la vez profética. Sin duda una pneumatología crítica tiene su fundamento en un esclarecimiento del «Filioque» del Credo.

Santo Tomás señala que es propio del Espíritu ser don, pues procede como amor del Padre y del Hijo. Es el primer don y es *gratuitam donationem*. Sin embargo, ¿cómo se lleva a cabo esta entrega? La actuación del Espíritu en la historia de la Iglesia y del hombre articulan un nuevo registro: una dinámica soteriológica.⁶⁷⁸ Ghislain Lafont dedicará todo un libro a analizar el tema soteriológico de santo Tomás de Aquino. Para ello centrará su atención en el tema de la Encarnación del Verbo desde la creación del hombre.⁶⁷⁹ Allí es posible descubrir cómo el hombre se constituye en imagen de Dios por medio del hálito vivificador del Pneuma y teniendo como modelo de todas las cosas al Hijo. Pero también cómo el pecado desfigura esa *Imago Dei*.

II. 4. 2. La mediación del Espíritu Santo: Una inclinación al Hijo

Santo Tomás, recurriendo a las operaciones intelectuales del conocer y del querer, propias de las creaturas racionales, distingue dos procesiones en Dios, como bien hace saber Ghislain Lafont.⁶⁸⁰ Su referente es la antropología patristica-medieval: inteligencia, entendimiento y voluntad. Es así que cuando el hombre conoce, surge en él una imagen de lo conocido. Pero cuando el hombre ama, no solo surge la imagen del amado, sino un deseo de él. Si quitamos toda mundanidad a lo anterior y lo aplicamos analógicamente a Dios, aparece el concepto de procesión. El engendramiento eterno del Verbo es asociado al entender. En cambio, el Espíritu requiere de una procesión eterna del amor. El Espíritu Santo, en este orden original, conlleva dos potencialidades asociadas a la voluntad. Una de

⁶⁷⁸ François Xavier Durwell analiza ampliamente el tema de la salvación desde una doble mirada trinitaria: El Hijo y El Espíritu como manos de Dios. Cf. François Xavier DURWELL, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999, pp. 115-124. Cf. Jean Galot se refiere a la relación Hijo-Espíritu con las siguientes palabras: *Douceur du Souffle et douceur du Christ*. Cf. Jean GALOT, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Parole et Silence, 1997, p. 242.

⁶⁷⁹ Cf. EMST, Pp 279-426.

⁶⁸⁰ PCDJ, P. 276. Al tratar el tema de la nominación trinitaria, Ghislain Lafont distingue al Hijo como *Vida* del Espíritu como *Amor*, pero la distinción apunta a un alcance eclesiológico. La Iglesia como símbolo de la Trinidad. El tema de la distinción trinitaria se vuelve compleja cuando por ejemplo se dice que Dios es amor, teniendo presente el evangelio de Juan.

ellas es lo propio del apetito redimido: el deseo y toda su tradición agustiniana-cisterciense.⁶⁸¹ La segunda se desprende de la primera: su ansia de las otras Personas Divinas y también del orden creado. Se podría pensar en un movimiento vital propio del Espíritu: *tender a*. Correspondería a su atributo esencial.⁶⁸² Santo Tomás señala que el disfrutar (*frui*) entendido como disponer de algo al arbitrio de la voluntad sería lo distintivo del Espíritu⁶⁸³. De esta manera, el gozo, la fruición, el amor o el deleite se identificarían con Él. Más todavía, el deseo de cada hombre de la divinidad vincularía a la Trinidad con esa dimensión subsistente de Dios. Incluso más si se piensa que desde la Encarnación hasta la muerte, Jesús obedeció fielmente al Espíritu, en cumplimiento de la voluntad del Padre. Después de la Resurrección, el Espíritu actuó conjuntamente con Cristo (Jn 16, 13s). El Espíritu sustancialmente tiende al Verbo de Dios en obediencia al Padre.

El Misterio Pascual es presentado por el monje francés como un evento capacitador. Es así como cada tema tratado por Ghislain Lafont alude implícitamente a la relación del Hijo y del Espíritu Santo. Por tal razón, la misión del Verbo encarnado adquiere claridad y densidad teológica en el Espíritu. Lo anterior se puede observar en los siguientes ejemplos.

1) Al abordar el tema de la *distinction* de las *Hypostasis* en Gregorio de Nisa. Este llegará a afirmar que la *distinction* se da más allá de lo material o cualificativo dentro de lo trinitario. El mero hecho de hablar de Padre, Hijo y Espíritu Santo ya implica una diferencia de hecho:

« Estas propiedades que se sitúan a nivel de la paternidad, de la filiación y de la procesión, desde los otros elementos posibles de individuación han sido excluidos. ¿Pero qué autoriza a significar en Dios una distinción real entre esos elementos desde la exclusión efectuada por todos los demás? ». ⁶⁸⁴

El estudio de la patrística proporcionará al monje francés una base indiscutible para señalar la evolución homogénea del dogma cristológico. Por eso se atreverá a sostener que el Espíritu es la fuente de la bienaventuranza permanente en Dios de acuerdo a Agustín, al abordar la acción inseparable de la Trinidad en la Encarnación.⁶⁸⁵ La nominación siendo un elemento deficiente implica ya una forma de hacer teología. Por ello, el concepto de «procesión» se comprende como una

⁶⁸¹ Cf. Jean LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio : studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Milano, Sansoni, 2002.

⁶⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 39 a.8.

⁶⁸³ Ídem.

⁶⁸⁴ Cf. PCDJ, p. 60: «Ces propriétés se situent au niveau de la paternité, de la filiation et de la procession, puisque les autres éléments d'individuation ont été exclus. Mais qu'est-ce qui autorise à signifier en Dieu une distinction réelle entre ces éléments-là, puisqu'on l'a exclue pour tous les autres? ».

⁶⁸⁵ Cf. PCDJ, p. 92.

relación subsistente entre las personas divinas que da origen al Espíritu Santo. La pertinencia del mismo remite no tanto a su inconsistencia sino a la semántica del mismo. Por ende, a su vinculación cristológica.

2) Es así como junto a la acción del Verbo de Dios, aparece la «unción del Espíritu Santo» del Verbo encarnado. El discurso cristológico es un discurso pneumatológico. De modo que afirmaciones como 'Jesucristo es llevado por el Espíritu al desierto'⁶⁸⁶ podrían ser pensadas como artificios redaccionales, pero constituyen una convicción teológica. Ghislain Lafont es consciente del valor del lenguaje teológico, de las precisiones y de las profundizaciones que aportan nuevos matices de investigación:

« (...) la cuestión de un informe Trinidad-Creación-Salvación (...), aquella de una revalorización de la humanidad de Jesucristo, y en particular la cuestión de la conciencia de Cristo son suspendidas a un análisis que *queda por hacer*, de la Encarnación *del Verbo*, y de la unción por *el Espíritu Santo* de ese Verbo encarnado». ⁶⁸⁷

No resulta baladí señalar que junto a la Palabra de Dios se encuentra la fuerza del Espíritu.⁶⁸⁸ Se debe pensar el discurso trinitario como un género teológico y no como un tropo metafórico, pues desde un comienzo incorpora fuertemente un fundamento doxológico-trinitario. La palabra «unción» reviste a la Encarnación de una fuerza propia de un epíteto teológico.

3) La conciencia del rol mediador de Jesús dentro del Misterio Pascual es una idea clave en el pensamiento de Ghislain Lafont, como ya se ha visto anteriormente. Esto se debe en gran parte al redescubrimiento del valor salvífico del tiempo, el cual otorga al concepto de mediación un significado dogmático-económico. Para ello se debe tener en cuenta el pensamiento tomasiano propio de Ghislain Lafont.

El término misión se distingue por su temporalidad de los vocablos procesión, relación o persona, los cuales remiten a lo eterno. Nos encontramos ante el sustrato que garantiza la inmanencia

⁶⁸⁶ Cf. PCDJ, p. 242.

⁶⁸⁷ PCDJ, p. 166: «(...) la question du rapport Trinité-Création-Salut, celle de la primauté de Jésus-Christ dans le discours théologique, celle d'une revalorization de l'Humanité de Jésus-Christ et en particulier la question de la conscience du Christ sont suspendues à une analyse, qui reste à faire, de l'Incarnation du Verb et de l'onction para l'Esprit-Saint de ce Verbe incarné».

⁶⁸⁸ Cf. PCDJ, p. 245.

de los planteamientos del Aquinate. Es necesario conocer el *modus operandi* del Paráclito para acceder a su actuación soteriológica. La misión de las personas divinas implica alguien que envía. El Padre lo hace con el Hijo, y ambos al Espíritu Santo. Tanto la donación como la misión invisible implican una ampliación, pues *Ubi Trinitas, ibi salus*.⁶⁸⁹ ¿En qué consiste? Las palabras donación y amor que se refieren al Espíritu Santo, ya sea en orden a explicar la procesión del mismo, como a la relación subsistente del amante o lo propio de la persona del Espíritu. Es decir, su capacidad oblativa. Pero es en su relación con la creatura donde se despierta su capacidad operante: la santificación. Es así como la acción del Espíritu se verifica a nivel personal, pero también eclesial. El Espíritu Santo no solo infunde el deseo de Dios en los hombres, además, lo sostiene y lo vivifica; más aún, lo transforma en don real. Por ello, Ghislain Lafont se aventurará a afirmar:

« Nosotros interpretamos la resurrección como la respuesta del Padre y la instauración de una comunión definitiva y transfigurada entre Dios y Cristo, y con todos los hombres » .⁶⁹⁰

En definitiva, la acción del Paráclito se encuentra en estrecha relación con la acción soteriológica del Hijo y de su realidad filial. Pero, incluso más, el *Pneuma* se encuentra en un segundo plano donde vocablos como comunión y transfiguración dan cuenta de esta inclinación escondida y gloriosa del Espíritu Santo por el Hijo.

⁶⁸⁹ Cf. Jean Baptiste LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, pp. 153-168. Cf. Gilles EMERY, «L'immuabilité de Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la souffrance de Dieu» in *Nova et Vetera* 1(1999), pp. 5-37. Cf. Gilles EMERY, «Missions invisibles et missions visibles: le Crist et son Esprit» in *Revue Thomiste* 106 (2006), pp. 51-99. Cf. Charles BERNARD, «Mystère trinitaire et transformation en Dieu» in *Gregorianum* 80, 3 (1999), pp. 441-467. Cf. Camille de BELLOY, «Habitation et missions des personnes divines selon Thomas d'Aquin» in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), pp. 225-240.

⁶⁹⁰ QNPE, p. 293: «nous avons interprété la résurrection comme la réponse du Père et l'instauración d'une communion définitive et transfigurée entre Dieu et le Christ, et avec tous les hommes à la suite».

CONCLUSIÓN

Ghislain Lafont está consciente de esta semántica de la Cruz, pero se necesita de un lenguaje que de cuenta de las consecuencias de la donación filial. Pues, «es conveniente y hasta necesario designar a la Trinidad a partir de la acción de entrega».⁶⁹¹ Es así que la publicación de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* y la de *Dieu, le temps et l'être* constituyen la posibilidad de desarrollar distintos discursos sobre las personas divinas. Ya sea de la relación de la Bondad y del Padre como de la realidad más profunda de la Encarnación del Hijo; y finalmente del papel del Espíritu Santo en la configuración del discurso de la mediación salvífica.

Diversos autores han señalado que si la Trinidad económica revela algo de la Trinidad inmanente, siempre existe un misterio que excede a su manifestación y a la comprensión humana.⁶⁹² La economía constituye el punto de partida, por ello no puede olvidarse el sustrato dogmático del Concilio de Calcedonia, pues pensar que la Trinidad es condición de posibilidad de la subjetividad humana⁶⁹³ lleva inexorablemente a un monofisismo, como bien señalará Ghislain Lafont.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ Maximino ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, op. cit., p. 408.

⁶⁹² Cf. Nicola CIOLA, *Teología trinitaria: storia, metodo e prospettive*, op. cit., p. 156.

⁶⁹³ Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., p. 342.

⁶⁹⁴ Cf. Piero CODA, *Il Logos e il nulla*, op.cit., p. 203.

**LOS DESAFÍOS
DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE GHISLAIN LAFONT**

INTRODUCCIÓN

El quehacer teológico desarrollado por Ghislain Lafont después de la publicación de su tesis doctoral ha estudiado acuciosamente las relaciones filosóficas-teológicas en su componente metafísico. Dentro de este ámbito, se destacan los siguientes títulos: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, *Dieu, le temps et l'être*, *Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie*, *La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques*, *Promenade en théologie* y *Que nous est-il permis d'espérer?*. Ello se ha visto complementado por distintos comentarios exegéticos-espirituales. Dentro de esta esfera destacan los siguientes acercamientos a la Escritura: « Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole », « Qui est Jésus? Une lecture spirituelle de l'évangile de Marc » y « Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu ». Cada uno de ellos presenta enriquecimientos y confluencias con diversos autores en su pensar teológico. Pero sin duda, todo planteamiento parte de una idea básica:

« Digamos provisionalmente que la teología es un intento de hablar del Dios que nos ha sido revelado en Jesucristo y cuya existencia y obra confiesa la Iglesia. Así entendemos que la teología se desarrolla partiendo de la experiencia cristiana y se orienta a la profundización de esta ». ⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ SP, p. 9.

Cabe destacar que la experiencia del hombre es una realidad «martirial», al modo de un testimonio eclesial. Por ello, conlleva la vida propia del ser trinitario. El cristiano confiesa la redención operada por el Hijo en la Iglesia por medio de sus sacramentos y su liturgia. Lo cual no puede ser comprendido si no es en el Espíritu que vivifica al hombre en su realidad más íntima y lo hace exclamar: Padre. Por ello, dentro de ese enfoque, el monje francés distingue dos modos fundamentales del discurso teológico: la sabiduría y la profecía. Ambos no son totalmente independientes ni totalmente inseparables.

Sin embargo, el siglo XX y XXI ha visto ambas tendencias en un despliegue inusual como producto de la renovación conciliar y de sus respectivos despliegues. En este capítulo se revisará la relación del pensamiento de Ghislain Lafont y sus pares; así como la proyección futura de forma de sintetizar las grandes intuiciones del monje francés.

III.1. Atisbos sobre una teología trinitaria: confluencias y enriquecimientos especulativos desde Ghislain Lafont

La teología sapiencial es *fundamentalmente mística; jalona un itinerario que termina en la unión con Dios*.⁶⁹⁶ Por ello, la teología trinitaria desde este enfoque «presenta un aspecto más histórico, más atento a la complicada aventura de Dios y los hombres».⁶⁹⁷ Dentro de este enfoque, el monje francés establece tres aproximaciones al problema del Dios Uno-Trino. Uno es el modelo agustiniano, otro es la aproximación dionisiana y finalmente la propuesta tomasiana. Llegado el momento de ejemplificar el primer modelo, Lafont afirmará que la teología de Hans Urs von Balthasar posee un componente dramático, «llevada hasta el extremo y no exenta -en mi opinión- de cierto acento luterano, del tema del abandono de Cristo, que llega al paroxismo en el descenso a los infiernos y, en cierta medida, es revelador de la gloria de Dios».⁶⁹⁸ Pareciera que surgen ciertos elementos negativos en la apreciación del teólogo suizo por parte del monje francés. Sin embargo, el concepto de ruptura, planteado anteriormente, conlleva una dramaticidad recurrente al estudiar el Misterio Pascual. El teólogo benedictino pensará el drama como una lucha entre la escucha obediente a la Palabra de Dios y la realidad del pecado:

⁶⁹⁶ SP, p. 27.

⁶⁹⁷ SP, p. 33.

⁶⁹⁸ SP, pp. 51-52.

« En definitiva, el tiempo está ligado al sin cesar de una doble ruptura. Aquella que viene de la Palabra de Dios, la cual es a la vez petición y promesa (...) que he llamado antes «tragedia», aquella que está ligada al pecado, es decir, al rechazo de la petición y al menosprecio de la promesa -«el drama»». ⁶⁹⁹

El Misterio Pascual es la llave que permite articular dicha aproximación epistemológica, es la persona del Verbo y su acción salvífica el nexo entre economía y teología. Jesucristo además comunica a las otras dos personas de la Santísima Trinidad: el Padre y el Hijo; las cuales también son parte del hecho de la Cruz y de la Resurrección. Más aún, el lugar por excelencia de la revelación trinitaria es el don y la experiencia del amor del Hijo. La donación *pro peccatoribus* de la segunda persona de la Trinidad es prolongación de la relación eterna de las personas divinas. Dentro de este enfoque el abandono de Cristo en la Cruz por parte del Padre es la *prueba total del amor y de la fe* tanto para Ghislain Lafont como para Hans Urs von Balthasar ⁷⁰⁰. En una clara resonancia de la obra balthasariana *Teodramática*, el monje francés llegará a afirmar que la redención muestra cómo Jesús persevera en su amor a Dios, llegando al extremo de invocar su nombre. Por ello, el perdón divino *transforma el drama de la destrucción en tragedia del amor*. ⁷⁰¹ El tema por dilucidar es la conciencia material de estas ideas por parte de Ghislain Lafont y su proveniencia conceptual. Se podría sostener un principio nuclear básico en el camino intelectual de ambos teólogos: el carácter negativo y misterioso del Misterio Pascual. El monje francés hablará de los niveles de negatividad ⁷⁰² del hecho de la Cruz. Solamente estudios posteriores esclarecerán los caminos comunes. Pese a esta premisa Ghislain Lafont profundiza en el *quomodo* comunicativo del quehacer teológico al igual que Balthasar. Se podría afirmar que aparece una distinción acerca de los trascendentales que permiten un acercamiento distinto del misterio de Dios. Sin embargo, los misterios de la vida de Cristo no agotan ni el *pulchrum* ni el *bonum*. Por el contrario, se necesita de ambos para dar cuenta del Dios vivo que nos ha dado a su Hijo en el Espíritu. Además se debe considerar que la categoría utilizada por Balthasar en su estética teológica es la forma. Este concepto da expresión al ser concreto, le proporciona contornos y permite la irradiación de su esplendor. No nos encontramos ante una teoría de la percepción, sino ante la Gloria divina. Pero no sólo contemplamos la «revelación de Dios [la cual] no es ningún objeto para mirar, sino que es su propia acción en y para el mundo, la cual puede

⁶⁹⁹ PT, pp. 166-167: «En définitive, le temps est lié à la succession sans cesse reprise d' une doublé rupture. Celle qui vient de la Parole de Dieu, à la fois demande et promesse (...) ce que j'ai plus haut appelé «tragédie»; celle qui est liée au péché, c'est-a-dire au refus de la demande et au mépris de la promesse – «le drame».

⁷⁰⁰ PT, p. 167 ss.

⁷⁰¹ PT, p. 172: « (...) il transforme ainsi le drame de la destruction en tragédie d l'amour». Cf. HTEC, p. 406.

⁷⁰² PCDJ, p. 248.

ser respondida, y así «comprendida», por el mundo mediante su acción».⁷⁰³ Lo anterior no lleva a una estructura dramática de la relación Dios-hombre. El monje francés aborda esta cuestión desde las misiones divinas. El drama hombre-Dios halla su solución en una adecuada comprensión de la filiación divina y de la aceptación de la paternidad de Dios.

La singularidad del ser tiene presente al hombre, lo contingente, el ser finito o la criatura que se encaminan a Dios mediante una apuesta: la donación. Esta palabra tiene su referente en la misma vida divina. Por eso, la singularidad no es solo ontológica, sino creatural. De allí que la interrogante nos enfrenta a la relación Dios-hombre; o mejor dicho al *quomodo* relacional. Así es como descubrimos dos palabras que constituyen los núcleos de esta afirmación. La primera es singularidad y la segunda es donación. La primera explica la segunda, de forma que sólo comprendiendo la singularidad podremos captar el misterio del «entre» donativo. Desde este enfoque complementario a lo visto anteriormente, se ha mencionado la relevancia del axioma rahneriano⁷⁰⁴ en la escritura de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Sin embargo, la figura del teólogo suizo aborda un tema relevante para el monje francés. Este es la necesidad de una teología con «sentido» cristológico y trinitario.⁷⁰⁵ El deseo de Ghislain Lafont es mostrar la continuidad del pensamiento trinitario. La clave de acceso es cristológica. Pues es en la persona del Verbo encarnado donde se hace posible todo acceso al *Deus absconditus* que libremente ha deseado darse a conocer. Lafont pondrá su acento en el *modus significandi* del lenguaje al estudiar este dilema. La comprensión trinitaria implica un proceso de apertura al ser divino y cerrazón, dentro de una dinámica de esperanza. El hombre se encuentra a la escucha de la Palabra de Dios, es *capax Dei*. Pero no solo eso, la persona humana vive una alteridad dada por el amor.⁷⁰⁶

La formulación trinitaria ha realizado opciones metodológicas que implican una relativa separación de la Economía salvífica.⁷⁰⁷ Por ello, propondrá un enfoque hermenéutico, no presente en el pensamiento de Karl Rahner.⁷⁰⁸ Debido a esto, tanto el teólogo alemán como Ghislain Lafont tienen presente el resquemor de M. Heidegger sobre la fácticidad de la experiencia religiosa. El

⁷⁰³ Hans Urs von BALTHASAR. *Teodramática: I. Prolegómenos*, op.cit., p.19.

⁷⁰⁴ Cf. HTEC, p. 410.

⁷⁰⁵ Cf. SP, p.80.

⁷⁰⁶ Cf. PT, p. 164.

⁷⁰⁷ Cf. PCDJ, pp. 127-139.

⁷⁰⁸ Cf. Gonzalo ZARAZAGA, *Trinidad y comunión: la teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999. Cf. Herbert VORGRIMLER, *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander, Sal Terrae, 2004. Cf. Michael SCHULZ, *Sein und Trinität: systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. V. Balthasar*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1997.

teólogo jesuita tiene en el horizonte el problema de la onto-teología de Heidegger⁷⁰⁹. El filósofo alemán en sus primeras obras antes de *Ser y tiempo*, plantea que el sistema del catolicismo se ha vaciado de contenido en un proceso de anquilosamiento, basado en definiciones científicas y válidas que la sustenten. Por ello, se puede hablar de una filosofía de la religión y no de teología. Esta ha olvidado su contexto inmediato: la vida. De allí, que se construya una metafísica de la religión, donde su referente próximo es la comprobación de la existencia de Dios. Sin embargo, Ghislain Lafont señalará sin ambages la teología trascendental de Rahner ¿Acaso no se convertirá en un modelo ontoteológico?

Ghislain Lafont no propondrá un sistema teológico nuevo para comprender la Trinidad, sino un modo de comprender la identidad y la diferencia en Dios desde santo Tomás y la tradición anterior. Por ello, aborda otra interrogante fundamental ¿Cómo podrá el hombre finito captar la verdad de Dios? El monje francés ha intentado abordar la complejidad del tema trinitario desde la perspectiva de la identidad y de la diferencia, para ello profundizará en la Escritura como eje de comprensión y la vinculará al problema del ser. Sin embargo, la pregunta por Dios exige abordar el tema de la inteligibilidad de Dios junto con el de su acción dramática. ¿Cómo Dios se hace comprensible al hombre, sin perder su identidad? A su vez: ¿cómo podrá el hombre finito captar la verdad de Dios? Es así como Ghislain Lafont recurre al enfoque antropológico de Karl Rahner. Pareciera que el tema de la escucha vinculará el «Oyente de la Palabra» al pensamiento del monje francés.

Un verbo adquiere importancia en esta relación: escuchar.⁷¹⁰ Es así como la narratividad en su dimensión más original es producto de la audición. Es contada o narrada por otros. Sin embargo no nos encontramos ante el simple sentido de la audición, sino ante una acción vital. El hombre desea escuchar por un anhelo de pertenencia:

« La identidad del hombre, a la vez, según el ángulo personal de su nacimiento singular y según el ángulo universal de su pertenencia a la humanidad, está fundada en el relato que el hombre acepta escuchar ».⁷¹¹

⁷⁰⁹ Ghislain LAFONT, «Ecouter Heidegger en théologie » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*« 67 (1983), pp. 371-398.

⁷¹⁰Cf. DTE, pp: 111, 115, 125, 131, 140, 142, 143, 145, 153, 155, 163, 253, 261 y 291. Cabe recordar que la palabra escucha, en latín obscura, es la primera palabra de la regla de san Benito de la cual es heredero el Ghislain Lafont. Cf. SAN BENITO, *La Regla de san Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 4.

⁷¹¹ DTE, p. 141: « L'identité de l'homme, à la fois sous l'angle personnel de sa naissance singulière et sous l'angle universel de son appartenance à l'humanité, est fondée sur le récit que l'homme accepte d'écouter ».

Por esto, Ghislain Lafont no expone las características de un género literario, sino más bien el actuar real de un hecho fundante. Este se proyecta y es aceptado. La escucha constituye parte relevante en este proceso, pues implica la aquiescencia del ser individual, su incorporación a la dinámica del relato fundador y su proyección. Por ahora este acontecimiento originario no tiene nombre, pero disfruta de una dimensión soteriológica:

« (...) los ejemplos señalados pueden bastar por ahora para indicar lo que me parece que es la norma general de interpretación de todo pensamiento y de todo texto que pretenda indicar el sentido último de la existencia humana y responder a la necesidad de salvación que lo habita. Esta norma es la del *primado de la escucha*, estructural y cronológicamente anterior a toda *elaboración de sentido* y permaneciendo siempre presente para orientar el trabajo». ⁷¹²

El actor de la escucha que desea una respuesta frente a una pregunta vital sobre cuál es el fin de la vida, siendo un anhelo presente, se proyecta al futuro en el deseo salvífico. El relato fundador enuncia el fin del hombre, pues su condición originante expresa el fundamento último. ¿Es decir, el deseo de salvación de qué? Es una pregunta que queda inconclusa por ahora. Lo fundamental por ahora es el tipo de escucha que se requiere:

« Esto verifica que la búsqueda del relato perdido supone una conversión del corazón a la escucha, una apertura a oír a los testigos que puedan presentarse, un deseo de reconciliación con su propio cuerpo y con el mundo, una aceptación, por tenue que sea, a reabrir una historia con los hombres. Esta actitud, que podríamos llamar fe, encarna en el hombre una verdadera pasión por la heteronomía y lo predispone a reconocer a los testigos que se presenten». ⁷¹³

La escucha supone una actitud filial. Pide una respuesta y un compromiso. Por ello, el relato comienza a revertir otros significados. El monje francés une la escucha a la conversión. Es decir, un volverse hacia aquello que es relevante en la vida del hombre. Además implica una reconciliación

⁷¹² DTE, p. 143: « (...) les exemples fournis peuvent provisoirement suffire pour indiquer ce qui me semble la norme générale d'interprétation de toute pensée et de tout texte qui prétendraient indiquer le sens ultime de l'existence humaine et répondre au besoin de salut qui l'habite. Cette norme est celle d'un primat de l'écoute, antérieure structurellement et chronologiquement à toute production de sens et demeurant sans cesse présente à celle-ci pour en orienter le travail ».

⁷¹³ DTE, p. 133: « C'est dire que la recherche du récit perdu suppose une conversion du cœur à l'écoute, une disposition à entendre les témoins qui se présenteraient, un désir de réconciliation avec son propre corps et avec le monde, une acceptation, si tenue soit-elle, de rouvrir une histoire avec les hommes. Cette attitude, que l'on peut nommer foi, incarne dans l'homme une passion vraie pour l'hétéronomie et dispose à reconnaître les témoins s'ils se présentent ».

con aquellas áreas relevantes del acontecer humano. En resumen, el escuchar no es una acción fisiológica sino humana.

No solo un lector o un oyente se necesitan en este proceso, sino un hombre de fe. Así pues, si pareciera que Ghislain Lafont es deudor indirecto de Karl Rahner,⁷¹⁴ en estas líneas se difiere. Pues no solamente se aspira a encontrar la verdad o el origen. Se necesita de una actitud de búsqueda que reconozca la importancia de la heteronomía. A partir de Rahner, el estudio trinitario, tiene como basamento la economía salvífica, la cual se despliega en el sentido misterioso de Dios. El monje francés incorpora el componente antropológico. La lectura de *Dieu, le temps et l'être* corrobora este dato, así como el desarrollo del componente ontológico-salvífico en el Misterio Pascual ya mencionado en páginas anteriores.

Dos puntos ya expuestos confluyen en este apartado. Tanto el concepto de *Hypostasis* como la clarificación del axioma rahneriano desarrollan el tema trinitario. Uno desde la distinción de personas y otro desde el estatuto cognoscitivo de Dios. Sin embargo, uno es el hecho que interesa profundamente al monje francés, y este es el Misterio Pascual. Desde allí desplegará una lectura ontológico-salvífica que salvaguarde la unidad del dogma trinitario. Lo anterior puede ser clarificado por el pensamiento protestante de Eberhard Jüngel. Este sostendrá que el concepto de persona, al comentar a Gollwitzer, se sostiene dentro del paradigma de un «ser personal» que implica «relación»:

« La subsistencia de Dios ciertamente ha de ser pensada sólo a partir de la revelación de Dios y por ende de un evento en el cual el ser de Dios ha llegado a manifestarse como ser-por nosotros (...) La subsistencia de ser como idea excluye el acontecimiento de la revelación, porque excluye el *acontecimiento* de ser como subsistencia ». ⁷¹⁵

Claramente el autor establece una distinción clave entre la existencia de Dios y el ser de Dios. Por ello, existe una concepción del vocablo «revelación» que patentiza una tensión teológica. Si se habla de la manifestación de Dios, ¿qué es lo que, en verdad, se manifiesta? Jüngel, al sostener que el término persona es relevante en el sentido que vuelve a patentizar uno de sus elementos: la relación, no hace otra cosa que afirmar que el ser de Dios se manifiesta por el mismo Dios. Lo anterior no puede comprenderse si no es una autointerpretación trinitaria. Es la persona del Verbo, la cual hace posible la correspondencia del ser y la existencia histórica de Dios. Este punto pareciera unir a ambos autores. Pero el monje benedictino hace hincapié en el hecho mismo del acontecimiento pascual,

⁷¹⁴ Cf. Paul RICOEUR, *Tiempo y narración*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 3.

⁷¹⁵ Eberhard JÜNGEL, *La doctrina de la Trinidad*, Madrid, Editorial Caribe, 1980, pp. 334-335.

mientras que para Jüngel la trascendencia divina pareciera ser un escollo que no le permite comprender que el lenguaje teológico es siempre analógico. Por ello, llegará a señalar que si Dios «llega a ser manifiesto significa que el ser de Dios es relacional. Pero si el dilema bosquejado antes ha de ser evitado ahora, si el ser de Dios ha de ser captado como en relación a algo (...) y, no obstante seguir protegido de ser dependiente de todo otro».⁷¹⁶ Es indudable que desde este enfoque la antropología teológica se torna compleja pues el discurso ontológico se presenta claramente deudor de un devenir capcioso. Ejemplo clave de este diálogo entre el teólogo alemán y el monje lo constituye la utilización de la palabra autodeterminación utilizada continuamente por Jüngel en su obra «Dios como misterio del mundo».⁷¹⁷ Partiendo de una premisa siempre cierta de que el misterio es distinto del enigma, el teólogo protestante asocia la indecibilidad divina con una característica fundamental del orden teológico: la distancia insalvable entre el Creador y la criatura. Por ello, todo lenguaje humano debe callar ante el «misterio de Dios». Lo anterior significa que Dios, de hecho, es traído al lenguaje como el colocado infinitamente por encima de todo predicado.⁷¹⁸ Poco a poco Jüngel presenta los escollos para hablar de Dios. El primero será la analogía como sinónimo de *analogia entis* y no como *analogia nominum*; lo cual está en consonancia con el pensar de Karl Barth:

« La fe cristiana no puede menos de oponerse a esa sospecha de falta de sentido que se hace contra la afirmación más importante de la fe (...) La fe en el Dios idéntico con el hombre Jesús obliga a la teología a negar ya las premisas de la tradición metafísica, que solo hace posible aquella sospecha de falta de sentido ».⁷¹⁹

Por su parte, Ghislain Lafont señalará, como se ha visto, que Dios exterioriza su intimidad, se da a conocer por medio de su palabra al hombre. Pero es un movimiento *ad intra* y *ad extra* según el monje francés. Pues explica la vida interna de la Trinidad, las relaciones entre las personas divinas; y también el *pro nobis* de la salvación humana. De allí su condición *ad extra*. La libertad adquiere una sana interpretación. No es dependencia humana ni necesidad divina. Es amor. Por ello, el *actus essendi* constituye una relación de amor entre el Creador y la criatura. Solamente el amor puede explicar el acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección.

En consecuencia, la teología narrativa implica un relato de esa experiencia de autodeterminación. En definitiva, de la libertad divina.

⁷¹⁶ Eberhard JÜNGEL, *La doctrina de la Trinidad*, op. cit., p. 142.

⁷¹⁷ Cf. Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 234.

⁷¹⁸ Ídem, p. 333.

⁷¹⁹ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, op. cit., p. 361.

La teología narrativa explicita el «Misterio de Dios» el cual también es misterio del hombre. Es también autodeterminación humana, ya que el sentido último del hombre sólo se esclarece en esta relación de filiación:

« (...) el camino del conocimiento de Dios no es rectilíneo ni regularmente progresivo. Dios se da a conocer y asimila al hombre a sí mismo mediante un proceso de presencia y de ocultamiento, de don y de prohibición, de alianza y de olvido, un juego que es en realidad una pedagogía de la comunión (...) Dios no ha desvelado todo su misterio (...) Jesús es quien nos revela ese secreto por medio de la cruz, pronunciando el nombre de Padre y siendo reconocido como hijo ».⁷²⁰

La teología narrativa constituye una posibilidad, pues no intenta agotar el decir de Dios; respeta su inefabilidad. De allí que la analogía posibilite hablar del acontecimiento de la Cruz. Jüngel preferirá hablar de un lenguaje parabólico como símbolo de la interpelación divina.⁷²¹ Sin embargo, el testimonio humano está sujeto a lo apofático. El hombre habla de Dios, narra su experiencia de la divinidad, nombra a Dios. En definitiva trata de expresar aquella insondabilidad en palabras humanas. Lo anterior es válido únicamente desde la premisa que Dios ha sacralizado el lenguaje del hombre. Este ha querido asumir todas las posibilidades expresivas del hombre. De allí que el lenguaje es un medio privilegiado de acuerdo al pensamiento de Ghislain Lafont.

La palabra divina por antonomasia es el Hijo. Este en la Cruz ha dicho todo lo que se puede decir de Dios. Esta experiencia divina permite al hombre decir «Dios».

Elemento clave de esta teología es la verbalización de la ausencia divina, la cual refleja la pedagogía divina. Dios prepara al hombre para el misterio. Existe una *adequatio* que se manifiesta en una tensión entre lo misterioso y lo revelado. Existe un proceso de asimilación del ser dado:

«La ausencia de Dios (...) puede vislumbrarse entonces como una etapa hacia la revelación plena, que no puede tener lugar más que en un proceso efectivo de relación

⁷²⁰ DTE, p. 211: « (...) le chemin de la connaissance de Dieu n'est pas rectiligne et régulièrement progressif. Dieu se fait connaître et assimile l'homme à soi-même moyennant un jeu de présence et de retrait, de don et d'interdit, d'alliance et d'oubli, jeu qui est en réalité une pédagogie de la communion (...) Dieu n'a pas encore découvert tout son mystère (...) Ce secret, c'est Jésus qui le délivre par la croix en prononçant le nom de Père et en étant reconnu comme fils ».

⁷²¹ Cf. Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo, op. cit.*, p. 374.

consentida. ¿No será posible comprender que Dios se implica, precisamente porque se ausenta? ». ⁷²²

La teología ha hundido su especulación en la revelación activa de Dios. Dios ha querido darnos a conocer su amor. Es decir, lo relevante ha sido la investigación de la actuación de la divinidad en la historia humana. ¿Sin embargo, qué sucede con aquellos momentos de intimidad, en los cuales pareciera no involucrarse Dios con el hombre? ¿Dicen algo?

El Dios ausente no es aquel que después de crear al hombre lo ha dejado solo. Existe una lógica no explorada en el acontecimiento pascual. Nos encontramos ante el silencio de Dios. Se exige una respuesta humana a Dios y este responde con la Cruz. El hecho tangible expresa la inefabilidad. La Cruz y la Resurrección expresan algo más que la simple muerte de un hombre o su reanimación posterior. Son el eje de un designio salvador. Los Padres Capadocios lo llamarán *theosis* o divinización, Ireneo hablará de recapitulación y Hans Urs von Balthasar se referirá a un drama salvífico. En definitiva cada experiencia teológica de Dios intentará desvelar un misterio.

El quehacer teológico ha centrado su labor en los *nomina Dei*, ya que de ello se dependen los atributos divinos. Al conocer el actuar divino intentamos descifrar su querer, de allí la importancia del pensamiento del Pseudo-Dionisio Aeropagita en el discurrir del monje francés. Ya en su tesis doctoral como en su obra posterior, alude a este autor no de forma explícita sino más bien reproduciendo sus grandes intuiciones:

« Dionisio es a la vez el teólogo del silencio absoluto y de la palabra refleja, y su posteridad intelectual vacilará constantemente entre estos polos: el no decir y el razonar ». ⁷²³

El decir divino va unido a su actuar para el hombre y el mundo. La teología narrativa está consciente de su importancia, pero agrega un elemento a su articulación. Las palabras también son hechos en sí mismos, ya que poseen un significado y una manifestación sensible. La teología debe centrar su labor no tanto en las consecuencias que se desprenden de ellas, sino en su significado vital para todo ser humano. Además todo signo manifiesta un hecho humano. De igual forma hay un «no

⁷²² DTE, p. 215: « L'absence de Dieu (...) peut alors être pressentie comme une étape vers la révélation plénière, qui ne peut advenir que sans un processus effectif de relation consentie. Ne peut-on comprendre que, parce qu'il s'absente, Dieu s'implique? ».

⁷²³ SP, P.44.

signo» y un «no hecho» en los mismos *nomina Dei*, pues estos remiten a un acontecimiento salvífico no desvelado por completo. ¿Cuál acontecimiento?

« Podría expresarse el pensamiento de Dionisio diciendo que el Dios inefable ha dispuesto todo lo creado con vistas a proporcionar etapas que preparen la entrada en el camino de tinieblas de la unión. Estas etapas definen una vía jerárquica, cada uno de cuyos momentos posee valor teofánico». ⁷²⁴

Al hablar de los nombres divinos, ⁷²⁵ Ghislain Lafont desea potenciar su significado. Pues cada nombre es esencialmente lo que significa y lo que no figura. Estos nombres también dan cuenta de una realidad que se escapa a la mera articulación fonética, pues cada *nomina Dei* es más de lo que entendemos analógicamente por ellos. Así cuando a Dios lo llamamos Padre, entendemos por este vocablo aquella realidad superlativa. No es el padre carnal que engendra hijos. Dios es el Padre por antonomasia, su esencia es paternal, pero es mucho más que eso. Es la condición paterna en toda la amplitud del vocablo y es también lo que no deseamos que signifique esa palabra.

La teología narrativa nos encamina al mismo hecho de la paternidad. Podemos afirmar con el texto sagrado que hemos sido generados en el Espíritu para exclamar la palabra «Padre». Pero la revelación expresa una situación más profunda que las mismas palabras materiales. Es decir, un acontecer ontológico; desde él podemos hablar de una experiencia vital y ética de Dios. En definitiva, los *nomina Dei* manifiestan una relación entre el Creador y la criatura, pero también una no relación:

« (...) estas imágenes tienen una connotación ética e implican una afirmación ontológica. Hablar de connotación ética quiere decir que Dios es evaluado de alguna manera, a partir de cierta experiencia y de cierta idea que el hombre tiene de la felicidad (...) Podría decirse también que los nombres de Dios así representados tienen una connotación doxológica: al mismo tiempo que lo dicen, lo alaban. Y hay, implícitamente, una ontología: aquel de quien así se habla existía antes de todas las cosas y sigue existiendo en la permanencia de su bendición. La ontología no

⁷²⁴ SP, pp. 45-46.

⁷²⁵ Ghislain LAFONT, « Le «Parménide» de Platon et saint Thomas d'Aquin L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien » en *Analogie et Dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982.

constituye problema en un contexto positivo; ni se la afirma, ni se la niega y, por consiguiente, tampoco se la elabora, se limita simplemente a sostener el lenguaje ». ⁷²⁶

Hasta ahora se ha nominado a Dios muchas veces eludiendo el sustrato racional que posee el lenguaje. Es así como nos encontramos con una teología sin una base metafísica. Es un mero relato actuacional de Dios. Por ello, existe un lenguaje de los nombres divinos desencarnado de la historia de la salvación. Pero existe una situación aún más grave, una narratividad que no remite al hecho del Dios salvador, ya que Este continúa salvando al hombre de hoy, la humanidad como hijos sigue exclamando «Padre» con la misma radicalidad que en tiempos del profeta Isaías. La relevancia de los *Nomina Dei* no está en el mero hecho vocal de pronunciarlos, sino de su expresión esencial: somos hijos en el Hijo. Es así como analogía, doxología y narratividad son aristas de un mismo misterio: Dios, el cual es comprensible e inefable a la vez. Ghislain Lafont resumirá el pensamiento del Pseudo-Dionisio en las siguientes frases:

«Lo real es como un inmenso movimiento inteligible, a la vez múltiple, dividido, abundante, y también un inmenso reposo en el cual por un lado no cesa de manifestarse y de multiplicarse y también de recomponerse y de reunirse en la aspiración a la unidad en la Tiniebla». ⁷²⁷

Si bien la teología apofática florece en el Pseudo-Dionisio, el interés del monje francés no se aboca a la visión divina o a su imposibilidad. Su verdadera preocupación radica en la connaturalidad que hace posible ese conocimiento. ¿De qué modo «vemos a Dios» o cómo hacemos posible la relación Dios-creatura? Ghislain Lafont nos muestra en sus apreciaciones sobre el Pseudo-Dionisio el misterio del ser como iluminación de la gracia. Pero no como un proceso concatenado y pasivo; sino como un itinerario causal-agápico. La distinción entre el *esse* y el *ens* se articula desde la teología trinitaria. El mismo Dios como eje fundante atrae hacia Él. En este contexto es clave el tratamiento

⁷²⁶ DTE, p. 212: « (...) images ont une connotation éthique et ils impliquent une affirmation ontologique. Parler de connotation éthique veut dire que Dieu est en quelque sorte évalué, à partir d'une certaine expérience et idée que l'homme a du bonheur (...) On pourrait dire aussi que les noms de Dieu ainsi portés ont une connotation doxologique: en même temps qu'ils le disent, ils le louent. Et il y a, implicitement, une ontologie: celui dont on parle ainsi était avant toutes choses, et il demeure dans la permanence de sa bénédiction. L'ontologie ne fait pas problème dans un contexte positif; elle n'est affirmée, ni niée, ni, par conséquence, élaborée: elle soutient simplement le langage ».

⁷²⁷ HTEC, p. 93: «Le réel est comme un immense mouvement intelligible, à la fois multiple, divisé, foisonnant, et un tout aussi immense repos dans lequel ce qui d'un côté ne cesse de se manifester et de se multiplier se recompose aussi et se réunit dans l'aspiration à l'unité dans la Ténèbre».

del símbolo. Pues constituye una bisagra entre lo trascendente y lo inmanente, lo infinito y lo finito. En definitiva, hace comprensible el misterio de la encarnación y el don de la deificación.

III.2. Perspectivas futuras de la teología trinitaria-salvífica de Ghislain Lafont

El apartado anterior constituye un punto de referencia en cuanto al quehacer teológico en conjunto. Es decir, cómo el tema económico-salvífico ha cobrado importancia en la investigación post- conciliar. Así es que autores como Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel y Dioniso Aeropagita pueden confrontarse saludablemente en un diálogo fecundo y auténtico. En definitiva, el tema del cómo hablar de Dios cobra un valor fundamental. Para algunos autores la labor teológica se configura como un proceso de separación del ente del ser, lo cual no es equiparable a una realidad aislada, tanto de una ciencia o como de una disciplina. Por el contrario, el monje francés señala que ambas son una expresión vinculante de todo el pensamiento. De esta manera Lafont desvincula del problema onto-teológico la expresión del ser. Por ello, la teología se esfuerza en pensar dicho problema desde su objeto y fin primordial: Dios. Tanto, el discurso metafísico como el teológico no constituyen una realidad aislada o meramente especulativa. Por el contrario, se encuentran desvelados, expuestos y descubiertos frente a lo contingente. Es decir, el ser se comunica y acontece. Dios más allá del ser se revela y acontece en la historia. De esta forma, nuestro autor hará el siguiente alcance:

« (...) hay que pensar a ese Dios creador de tal manera que sea también el que prohíbe y el que se comunica (...) Intentando hacer abstracción de momento de las controversias sobre el «ser», tomo esta palabra por el término que intenta decir la identidad de Dios, en la línea, pero más allá, de la experiencia de la creación; y sugiero que, sea cual fuere la significación que pueda reconocérsele ulteriormente, esta tendrá que comportar lo que podría llamarse una reserva «simbólica»: ese «ser» tiene que poder comunicar ». ⁷²⁸

Vemos claramente que la cuestión ontológica del ser y del ente es un problema tanto para el filósofo como para el teólogo. La gran dificultad se encuentra en la explicitación conceptual y

⁷²⁸ DTE, p. 224: « (...) il faut penser ce Dieu créateur de telle manière qu'il soit aussi celui qui interdit et qui se communique (...) Essayant de faire abstraction pour le moment des controverses sur l' « être », je prends ce mot pour le terme qui tente de dire l'identité de Dieu, dans la ligne mais au-delà de l'expérience de la création ; et je suggère que, quelle que soit la signification qu'on pourra ultérieurement lui reconnaître, celle-ci devra comporter ce qu'on pourrait appeler une « réserve symbolique » : cet « être » doit pouvoir communiquer ».

práctica del mismo. No basta con señalar su articulación, sino el *modus comunicandi* del mismo. La relación del ser y del ente. El nexo gratuito de Dios más allá del ser y de la criatura sigue siendo una incógnita para investigar.

La relación entre la revelación y la razón vuelve a estar en el punto de discusión. Dos formas de pensar al Dios que viene al encuentro del hombre. ¿Una racionalidad filosófica y una narración bíblica tienen algo en común o son caminos separados y antagónicos? La primera expresa la verdad de la fe. La segunda constituye el contenido material de la automanifestación divina. Sin embargo, no es el lenguaje utilizado por cada una el motivo de discusión sino su relación formal: ¿la Escritura necesita de una lógica expresiva o el discurso filosófico se basta a sí mismo para hablar de Dios? La cita anterior da cuenta del dilema de la «realidad». Diferentes teólogos han abordado esta pregunta, pero es necesario responder a ella desde una mirada global. El pensamiento teológico de Ghislain Lafont, posterior al año 1960, considera el discurso metafísico como un principio basal de toda especulación divina, ya que posibilita el diálogo fe-mundo. Pero, además, no olvida que el acontecer salvífico hunde sus raíces en un hecho primordial: Dios se ha manifestado al hombre por medio de palabras y de hechos humanos. El monje presenta una posible armonía entre ambos discursos, pues realiza una lectura ontológico-salvífica del hecho central del Cristianismo: el Misterio Pascual. Sin embargo, es necesario precisar ciertos alcances especulativos. Lo expuesto hasta ahora se comprende como un proceso de investigación llevado a cabo por el monje francés, el cual se proyecta en un futuro reflexivo.

II.2.1. El componente racional-hermenéutico de la teología: « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? », « Dieu, le temps et l'être », « Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie » y « Promenade en théologie »

Cuando Ghislain Lafont se refiere al componente racional y hermenéutico de la teología, intenta armonizar un discurso consistente de Dios con una construcción de sentido, como hemos mencionado. Por ello, hablar de hermenéutica significa no un tipo de lectura teológica sino un «sentido último de esa lectura».⁷²⁹ Por lo tanto una orientación dada por el carácter dialogal de la teología. Pero sin duda, lo racional está dado por el enfoque ontológico.

Hablar del ser para el monje francés implica vincularlo con la temporalidad. El «ser no sólo es pensado», el ser aparece ante nuestros ojos: se hace presente. Una categoría tan abstracta y a veces

⁷²⁹ Cf. Dominique JANICAUD ET ALII, *Phenomenology and the theological turn the french debate*, *op.cit.*, p. 3ss. Cf. Emerich CORETH, *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, pp. 243-253.

poco captable posee una expresión. Esto se debe a que Lafont establece una tríada: ser, tiempo⁷³⁰ y conciencia. Los tres se encuentran vinculados entre sí. Por ello, el hombre⁷³¹ no puede ser desarraigado de estos dos conceptos y juega un papel en su articulación:

« En efecto, considerar el ser como presencia es al mismo tiempo vincularlo al tiempo -el ser como aparición del tiempo- y hacer que el tiempo se vincule a él: el tiempo como dimensión pura del ser. El tiempo y el ser tienden entonces a confundirse en la percepción pura del presente de la conciencia. No reconoce al tiempo en su temporalidad ni al ser en su entidad (prescindiendo por otra parte de lo que pueda ponerse bajo estas palabras). Por tanto, habrá que encontrar una problemática tal que cada una de estas nociones, ser, tiempo y conciencia, obtengan cada una su propia inteligibilidad y su articulación recíproca ».⁷³²

El «ser» deja de tener esa virtualidad abstracta para concretarse en lo contingente.⁷³³ Es así como su funcionalidad no le es dada por el concepto en sí, sino por el funcionamiento del mismo: se encuentra presente. Pese a ello, esta actuación del ser es difícil de distinguir. Se difumina en el *cronos*. La temporalidad, siendo una dimensión del ser en este planteamiento, puede imponerse al mismo ser. De allí la importancia de una distinción metodológica, la cual es llevada a cabo por la conciencia. Pese a ello, esta también puede imponerse sobre el tiempo y el «ser». Tres elementos juegan entre sí. Lo relevante es considerar al «ser manifiesto». Lo cual implica la entidad. Sin embargo, ¿cómo se lleva a cabo esta manifestación? :

⁷³⁰ Cf. HTEC, pp. 435-440. Es interesante destacar el tratamiento que hace al tema del tiempo, el monje francés. Allí desarrolla los siguientes tópicos: L'un, l'être et le temps (p.435), le temps et le faire, le temps, la parole et l'autre y la révélation et le temps. También tiene presente todos los problemas que conlleva pensar el tiempo. Cf. Ghislain LAFONT, «Tiempo» en *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, p. 1542ss: «¿puede el tiempo aportar una contribución específica al esfuerzo común de todas las disciplinas con vistas al conocimiento de Dios y de su obra?

⁷³¹ Cf. SP, p. 86. Ghislain Lafont desarrolla la posibilidad de entender el estudio teológico desde dos modelos de investigación: Uno profético y otro sapiencial. La tercera parte plantea el quomodo de la vuelta a la profecía. ¿Cómo se llevaría a cabo? Mediante una relectura de la Sagrada Escritura. Para ello, el problema del hombre frente a la modernidad es relevante, pues las coordenadas actuales son más complejas que decir simplemente qué es.

⁷³² DTE, pp. 115: « Considérer en effet l'être comme présence, c'est à fois le relier au temps – l'être comme surgissement du temps – et lui relier le temps : le temps comme dimension pure de l'être. Temps et être tendent alors à se confondre dans la perception pure du présent de la conscience. Le temps n'est pas reconnu dans sa temporalité, ni l'être dans son étantité (quoi qu'on puisse d'ailleurs mettre sous ces mots). Il faudra donc trouver une problématique telle que chacune de ces notions, être, temps et conscience, retrouvent chacune leur intelligibilité propre et leur articulation réciproque ».

⁷³³Cf. HTEC, p. 412: « Le paramètre de l'Être caractérise, au contraire de celui de l'Un, une approche du monde qui en accepte d'emblée la multiplicité constitutive, car, avant toute évaluation de diversités, de profits et de pertes, elle dit l'émerveillement que le réel, simplement, soit ».

« Paradojicamente, esto no puede hacerse más que cuando el hombre consiente a una cierta no-presencia a sí mismo, a una anterioridad que él no funda, aunque pueda situarse respecto a ella, en un fluir y en un espacio que no pueda abandonar, aunque pueda situarse en él ». ⁷³⁴

Es insalvable en este planteamiento la figura humana, pues nos alejamos del enfoque clásico de la metafísica para asumir el desafío de la modernidad. Sin embargo, este planteamiento tiene presente el principio de heteronomía enunciado anteriormente. La conciencia humana es vinculante en el desvelamiento del ser. Lo anterior se lleva a cabo en «lo otro». Es la alteridad el tema que vincula lo manifiesto al hombre. Es interesante destacar los vocablos utilizados: *anterioridad que no funda, fluir y espacio que no pueda abandonar*. Hasta ahora, el tiempo cumplía un rol relevante en la configuración del ser. Ahora son el movimiento y la temporalidad las nuevas coordenadas que hay que meditar. El «ser» pasa a ser comprendido desde esas modalidades. Es caracterizable, ya que se da a conocer. Por ello este se atreverá a afirmar: «La simbólica del ser responde en efecto a un deseo humano también esencial pero más estático que el eros del Uno: el deseo de saber». ⁷³⁵ Es indudable que el tema metafísico sufre un cambio de mirada en la óptica del monje francés, pues su objetivo es la teología trinitaria, de allí que su discurso vaya a tener en cuenta que no se puede *abarcar con un solo concepto la realidad de Dios; lo cual permite que se insista más o menos sobre aspectos diferentes de su misterio*. ⁷³⁶

III.2.2. El componente salvífico-histórico de la teología: «La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques», «Que nous est-il permis d'espérer?», «Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu», «Qui est Jésus?» y «Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole»

Dos son las variables que la teología debe manejar. Uno es el componente temporal, Dios se ha hecho hombre y ha asumido nuestra condición pasajera. Ha hecho suyo el devenir. La inmutabilidad divina constituye un dilema. Otra variable es la transmisión del hecho histórico. El acontecimiento es relato de salvación para el hombre. Este posee su propia dinámica de comunicación. Aquí nos encontramos con el mismo dilema. El relato refiere al Dios que actúa en relación con el hombre.

⁷³⁴ DTE, pp. 114-116: « Paradoxalement, cela ne peut se faire que si l'homme consent à une certaine non-présence à soi-même, à une antériorité qu'il ne fonde pas, même s'il peut se situer par rapport à elle, à un flux et à un espace qu'il ne peut quitter, même s'il peut s'y situer ».

⁷³⁵ HTEC, p. 412ss.

⁷³⁶ SP, p. 32.

La historicidad en el pensamiento de Ghislain Lafont surge dentro del contexto de una adecuación del lenguaje metafísico al contexto intelectual de su época. La historia no como disciplina de estudio sino como *factum*, constituye un desafío. El tiempo como realidad interpelante del ser humano sólo tiene sentido en la memoria histórica, pues esta revela el sentido del cronos humano. No nos encontramos ante una narración de hechos, sino ante una realidad operante. De allí que lo histórico no puede dejarse de lado. Dios hace suya la historia. Además, la historia constituye una manifestación del ser, ya que este irrumpe como un hecho significativo que funda lo histórico:

« No se trata evidentemente de negar las deficiencias y las «condensaciones» de la figura socio-cultural en que vivimos, sino de intentar situar quizás de otra manera su naturaleza y eventualmente su origen. Pues bien, esto no puede hacerse más que valorando, si es posible, la historia efectiva, que se desarrolla en medio de nosotros y que sería entonces algo distinto de una sucesión de déficits en progresión geométrica y, correlativamente, encontrando una perspectiva sobre el ente disponible que no pone un velo ya, sino que por el contrario deja aparecer la luz del ser »⁷³⁷.

La relación entre la historia y el ser es evidente desde una perspectiva de ejes operantes de la realidad humana. La historia acontece, forma parte del discurso del ente en relación con el ser. Lo inmanente del discurso ontológico ha asumido lo contingente, pues la mutua compenetración da un panorama del sentido real del hombre y del mundo. Por ello, la historia remite al momento originante. Ese hecho fundador que gatilla el sentido escatológico de la humanidad se realiza en la temporalidad histórica. Pese a ello, en una de sus últimas publicaciones Lafont afirmará:

« Si lo que estoy proponiendo es exacto, la referencia primaria de la teología no es entonces, hablando con propiedad, la sagrada escritura, sino la celebración litúrgica (...) El acto litúrgico es así el criterio último de la verdad de las interpretaciones; sin suprimirlas reconcilia las diversidades y concilia las paradojas ». ⁷³⁸

⁷³⁷ DTE, p. 122: « Il ne s'agit évidemment pas de nier les déficiences et les « épaisissements » de la figure socio-culturelle où nous vivons, mais de chercher à situer autrement peut-être leur nature et éventuellement leur origine. Or cela ne peut se faire qu'en valorisant, s'il est possible, l'histoire effective, qui se déroule parmi nous et serait alors autre chose qu'une succession de déficits en progression géométrique et, corrélativement, en retrouvant une perspective sur l'étant disponible qui ne voile plus mais au contraire laisse apparaître la lumière de l'être. Ce que la « gnose » traite par mode de successive, il faudrait voir cela n'existe pas par mode de contemporanéité ».

⁷³⁸ SP, p. 115.

El hecho celebrativo⁷³⁹ garantiza la vinculación del acontecimiento remoto con el hecho actual. Pues el sentido del testimonio requiere de una correspondencia inmediata con el relato fundacional. La actualización festiva permite una escucha sincera, ya que toca la constitución misma del hombre. Trae a la memoria el pasado, lo actualiza y lo proyecta al futuro. Este proceso es continuo. Esto se debe a la ambientación que requiere el relato para actualizarse. El hecho celebrativo trae a colación los anhelos más profundos del hombre. Estos se encuentran en el pasado, pero son parte de su naturaleza. De allí que toda acción litúrgica pone al tapete un hecho primordial:

« El ambiente de este relato es naturalmente la fiesta, no como alejamiento del tiempo y del espacio para unas prestaciones rituales que provendrían de *illo tempore*, sino como momento fuerte que pone ritmo al tiempo y le confiere su verdadera figura ». ⁷⁴⁰

La celebración acompaña al testimonio como una segunda etapa. La escucha ha cobrado valor en la verdad del testimonio. Por ello, se hace necesaria la actualización litúrgica de ese momento, el cual no es otro que el acontecimiento originario. Acontecimiento que cobra autenticidad en la fiesta, vuelve a ser original y compromete al oyente de la palabra:

« He insistido mucho en la escucha y en su lugar festivo, que me parecen esenciales para la fundación. Sin embargo, si el relato fundador ha de ser esencialmente escuchado y celebrado, también es y seguirá siendo constantemente redicho y escrito». ⁷⁴¹

El carácter litúrgico se vincula necesariamente con la dimensión misteriosa del hecho fundante. No se logra visualizar por completo su verdadero significado. Lo cual implica una relectura continua. Pero también su celebración. Cada vez que se actualiza el *factum*, algo se desvela, pero también algo se oculta nuevamente. Retomando la pregunta de Kant en su *Crítica del juicio* (1790) Ghislain Lafont vuelve a la interrogante: ¿*Qué me está permitido esperar?*⁷⁴² Es así como desarrolla una relevante

⁷³⁹ Cf. Catherine PICKSTOCK, *Más allá de la escritura: consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2005. Cf. Pedro TENA, *Celebrar el misterio*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2004. Cf. Luis MALDONADO, *La acción litúrgica: sacramento y celebración*, Madrid, San Pablo, 1995.

⁷⁴⁰DTE, pp. 141-142: « L'ambiance de ce récit est tout naturellement la fête, non comme retraite hors temps et espace pour des prestations rituelles qui relèveraient d'un in illo tempore, mais comme moment fort qui rythme et lui confère sa figure vraie ».

⁷⁴¹ DTE, p. 152: « J'ai beaucoup insisté sur l'écoute et son lieu festif, qui me semblent essentiels à la fondation. Cependant, si le récit fondateur est essentiellement écoute et célébré, il a été et demeure aussi constamment redit et écrit. ».

⁷⁴² El libro de Ghislain Lafont *Que nous est-il permis d'espérer ?* desarrolla lo explicado sucintamente en el texto.

propuesta sobre una teleología, en la cual desarrolla el *factum* del mundo de este siglo, a partir de la virtud de la esperanza. Toda la realidad civil se mueve en torno a una inflexión antropológica. El paso del bien al amor-esperanza tiñe al humanismo, la política y al cristianismo. En el horizonte aparece una nueva simbólica.

III.2.3. El componente práctico-ecclesial: «Imaginer l'Église catholique», «L'Église en travail de réforme» y «Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée»

Un espacio de quince años recorre la distancia entre una publicación y la otra. El trasfondo está marcado por los distintos festejos que aluden al aniversario de inicio y de término del Concilio Vaticano II. La figura del papa Juan XXIII enmarca una serie de tópicos eclesiales de una Iglesia en reforma, la cual debería estar señalada por el servicio y la pobreza. El autor plantea una Iglesia crítica de sus estructuras y en apertura con el mundo y no en contra de él. Por tal razón el autor ha desarrollado un imaginario que ayude a discernir, comprender y encontrar nuevos caminos de esperanza. La frase dicha por Juan XXIII en su lecho de muerte, «No es el Evangelio que cambia, es que estamos empezando a entender un poco mejor», recorre las páginas de ambos libros.

CONCLUSIÓN

Ghislain Lafont despliega una mutua compenetración entre una dimensión trascendente y otra contingente. Es así como la intuición más destacable de este teólogo, radica en pensar lo salvífico como manifestación real de lo trascendente, lo cual se despliega en una hermeneútica-lingüística, en un componente histórico y en una praxis eclesial. Los términos no se encuentran desencarnados ni separados, ya que expresan lo real. No es una tríada ingenua, sino comprometida con el acontecer intelectual. Por eso, las cuestiones planteadas por Lafont no solo es suya, sino involucran al mundo filosófico-teológico de lengua francesa.

De este modo, un comienzo metafísico se sintetizan en una expresión tomasiana, el *actus essendi*. Este término de santo Tomás hace presente esa relacionalidad autoimplicativa del *Esse-Ens* pensado desde el acto de la creación. La esencialidad no solo indica una distinción, sino también una participación. Esta afirmación es comprendida desde un Dios más allá del ser y en su respectiva relación creatural. Ambos se vinculan mediante un lenguaje fundacional. Lo anterior es vinculante y se manifiesta en una práctica eclesial.

RESULTADOS DE LA TERCERA PARTE

La tercera parte de esta tesis doctoral ha pretendido presentar aquellos puntos nucleares del pensamiento trinitario de Ghislain Lafont, partiendo por la estrecha relación que existe entre los misterios de la vida de Cristo y la soteriología trinitaria. Ciertamente, la pregunta inicial de este apartado es la siguiente: ¿En qué sentido pueden la fe y la teología hablar de Jesucristo como redentor del género humano? Esta interrogante sirve de base a una reflexión sobre el carácter real de la salvación. En definitiva, la preocupación del autor radica en mostrar las distintas comprensiones del obrar cristológico, olvidando tal vez la persona y su historia. Estas tres dimensiones van concatenadas y unidas a la vez. Ya sea la bondad que nace del Padre, que se comunica por el Hijo al Hombre y se hace difusiva por el Espíritu Santo. Por su parte, la Encarnación del Verbo es potencia del Espíritu y signo de la Paternidad del Padre. Por lo tanto, se convierte en verdad de revelación trinitaria. Finalmente, siendo el gran escondido, el Espíritu despliega la dimensión transfiguradora del ser divino, ya que constituye el nexo propio de la creatura y del Creador, cuyo modelo es el Verbo eterno del Padre, lo cual constituye la gloria de la Trinidad misma.

La salvación como problema puede ser abordada en su versión tradicional como rescate *propter nostram salutem* o como una dinámica existencial-liberadora. Ghislain Lafont nos presenta una evolución histórica del *Christus Soter*, donde atisba una ontología salvífica y una esperanza escatológica sin detenerse radicalmente en ella, pues Cristo es el salvador en la medida en que se establece una relación con su Unión Hipostática. De esta manera, un concepto clave es el de «Encarnación». Desde allí se puede comprender como el testimonio bíblico señala que la intervención divina por parte de Dios en Jesucristo ha dado origen a una nueva relación del hombre con Dios. Existe una apertura que libera al hombre de sus posturas vitales y de su idolatría, por medio de la acción del Espíritu Santo.⁷⁴³

El autor estudia desde dos formas de comprensión el hecho soteriológico. Ambas presentan dimensiones congruentes pero originales, sea por centrarse en la misión de Jesús y en su respectivo

⁷⁴³ Cf. Joseph RATZINGER, *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 197: « ¿Cómo llegamos nosotros en absoluto a hablar de Dios? ¿Cómo se puede justificar una hablar semejante? ¿Dónde está su verdad y en qué se cifra su evidencia? (...) La palabra « Dios » es una palabra de predicación. Nos llega de la predicación antecedente y presenta esta característica, que en lenguaje de la predicación ha de ser expresada de una manera siempre nueva. Por tanto, no pueden separarse el acto y el contenido del testimonio sobre Dios (...) Según la convicción cristiana, lo que con la palabra « Dios » se indica pertenece a una situación fundamental del hombre. Como criatura, el hombre está de tal manera remitido a su creador, que al preguntarse por sí mismo también se pregunta forzosamente por Dios».

Misterio Pascual,⁷⁴⁴ como considerando la libertad que se desprende de la Encarnación. Él es la libertad y es libertad de obediencia en el Espíritu. Tanto la vida como la enseñanza de Jesús constituyen el germen de la victoria del Reino de Dios sobre toda potestad. Ahora bien, ¿Cuál es el *quomodo* de esta victoria? El amor es la palabra clave en este sentido, solo el abandono en la Cruz vence a una libertad encerrada en sí misma⁷⁴⁵. La lógica de ese amor escapa a la comprensibilidad.⁷⁴⁶ Cristo constituye en sí una paradoja: vencedor-vencido. Desde la encarnación, su testimonio amoroso se hace extraño al mundo que lo detesta. Su victoria es sobre la indiferencia del mundo y es una victoria pneumatológica. La libertad no constituye ya un ideal, sino un fin en sí mismo. Palabras como gratuidad, don o regalo cobran vigor en la acción conjunta del Hijo y del Espíritu. Por eso hablar de una soteriología ascendente o descendente tiene un punto de unión fundamental: un Logos plenamente hombre ya que su vida es Espíritu de Amor. Por consiguiente, la metáfora de la redención se autoexplica en la metáfora de la encarnación del Logos.

La Liturgia ha consagrado estas ideas propias de Ghislain Lafont en el prefacio propio de la IV Prex Eucarística:

« Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote solo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación. Y tanto amaste al mundo, Padre Santo que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo. El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo, nació de María, la Virgen, y así compartió en todo nuestra condición humana menos en el pecado; anunció la salvación a los pobres, la liberación a los oprimidos y a los afligidos el consuelo. Para cumplir tus designios, él mismo se entregó a la muerte, y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida. Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por

⁷⁴⁴ Cf. Jürgen WERBICK, *Soteriología*, Barcelona, Herder, 1992, p. 171: «La misión y destino de Jesús como revelación personal y autocomunicación de Dios mismo hacia los hombres, constituyen una soteriología desde abajo».

⁷⁴⁵ Cf. Hans Urs BALTHASAR, *Teodramática 4*, *op. cit.*, p.128: «Al menos en su propio ámbito histórico puede percibir el hombre la conexión entre libertad, poder y mal. El mal en el mundo procede, como bien sabe por propia experiencia, de la libertad, que para el mal se sirve del poder, del propio o del ajeno, un poder que está siempre ahí, y que en sí no es malo, pero que posee en su interior una tendencia al mal en el sentido de que representa un medio de dominio».

⁷⁴⁶ Cf. Jürgen WERBICK, *Soteriología*, *op. cit.*, p. 217: «El amor sólo puede vencer, si aquel que quiere hacerlo triunfar sigue exclusivamente la lógica de ese amor y renuncia a cualesquiera otras lógicas, y cae víctima de la lógica de la autoafirmación».

nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo. (...) Por eso, Padre, al celebrar ahora el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo ».

Este modelo plantea desde el *corpus* paulino-joánico el tema de la soberanía divina como explicación del ejercicio salvífico de Dios. Tanto el hombre como el mundo viven alienados, dentro de un horizonte de esperanza: «Sabemos que hasta ahora la humanidad entera está gimiendo con dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos por dentro esperando la condición de hijos adoptivos, el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 22-23). La interrogante es: ¿Quién o quiénes alienan al hombre y al mundo? La incógnita la responde el mismo Pablo en su carta a los Gálatas 4, 3: los poderes de este mundo. Es así como la práctica sacramental-litúrgica⁷⁴⁷ se convierte en el medio de liberación de tales fuerzas. Lo anterior solamente es posible la práctica crística-pneumatológica de la Iglesia.⁷⁴⁸ Un ejemplo de esta idea se encuentra en el V prefacio de Pascua «*Por la ofrenda de su Cuerpo realizada en la cruz, él llevó a su plenitud los sacrificios de la antigua alianza y al entregarse a ti, Padre, para salvarnos, se hizo por nosotros sacerdote, altar y víctima*».

⁷⁴⁷ Cf. Ver nota 474. JUSTINO, *I Apol.* 65.

⁷⁴⁸ BENEDICTO XVI en su *Discurso pascual del 4 de Abril de 2010* señaló: «la Pascua es la verdadera salvación de la humanidad. Si Cristo, el Cordero de Dios, no hubiera derramado su Sangre por nosotros, no tendríamos ninguna esperanza, la muerte sería inevitablemente nuestro destino y el del mundo entero. Pero la Pascua ha invertido la tendencia: la resurrección de Cristo es una nueva creación, como un injerto capaz de regenerar toda la planta. Es un acontecimiento que ha modificado profundamente la orientación de la historia, inclinándola de una vez por todas en la dirección del bien, de la vida y del perdón. ¡Somos libres, estamos salvados! Por eso, desde lo profundo del corazón exultamos: «Cantemos al Señor, sublime es su victoria». « Es así como la certeza de la salvación radica en una sola palabra y ella es Jesucristo».

La teología desplegada durante la mitad del siglo pasado manifiesta una *fragmentación metodológica* a nivel de ciencia que repercutió en la teología como una discontinuidad sistemática no resuelta. Una sana pluralidad en el ámbito de *intellectus fidei* no implica un desconocimiento de tendencias y aproximaciones epistemológicas a ella. La teología ha dado paso a ciencias teológicas que abordan el mismo objeto, pero aisladamente. Por ello, con justa razón, no se puede soslayar que Escritura, dogma y vida siguen caminos distintos para responder a su preocupación central: Dios.

La racionalidad teológica ha requerido, requiere y requerirá de un lenguaje y de un sustento salvífico que la funde. La densidad del Misterio Pascual remite a una apertura radical a la vida trinitaria y a su actuación soteriológica, sobre todo desde la persona del Verbo encarnado enviado por el Padre, el cual se nos ha regalado en el Espíritu. Por lo tanto, es necesario postular un camino metodológico que asuma la economía salvífica dentro de una racionalidad filosófica como diálogo permanente con la realidad y la tradición teológica en su dimensión sincrónica.

La relación economía y teología es estudiada desde el ámbito trinitario por Ghislain Lafont, pues una compenetración es difícil, e incluso muchas veces es utilitaria y prejuiciosa. ¿Cómo abordar este dilema? Este autor estudia esta dificultad metodológica, desde el acontecimiento bíblico, no desconociendo la historia del dogma y de su desarrollo teológico. Por ello, la pregunta metódica que aborda esta tesis doctoral recoge estas interrogantes bajo la siguiente formulación:

¿De qué modo una racionalidad salvífica fundada en el acontecimiento Pascual y encarnada mediante la unión hipostática es una respuesta a la fragmentación metodológica de la teología actual y se constituye en principio de toda racionalidad económico-teológica, a la luz del «*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*» de Ghislain Lafont?

Supuesto lo anterior, Ghislain Lafont estudiará la relación creatural: Dios-hombre; y sus diferentes manifestaciones. No sólo trinitarias, sino antropológicas y eclesiales. Por lo cual su preocupación es descubrir qué significa creer en aquellas verdades confesadas y pensadas. Es así como la fe en este sentido teológico incluye la creencia no sólo en lo que se cree, sino también el motivo porque se cree; o sea, no solamente la creencia en ciertas doctrinas, sino también la creencia

en ellas precisamente porque Dios las ha revelado. Por consiguiente, el monje francés, no se ocupa únicamente del objeto material de la fe: la cosa que se cree, sino del cómo cree el hombre y cómo articula su fe mediante el acto litúrgico. Sin duda, este punto puede suscitar muchas dificultades de orden. Cabe recordar, la tradición a que adhiere este autor. De acuerdo al aforismo *Lex credendi, lex orandi*, acuñado por Próspero de Aquitania en su conocido *Indiculus Gratia Dei*, todo acto de confesión formal presupone una experiencia de la comunidad orante, la cual celebra el misterio inteligido. Por ello, la asamblea litúrgica actualiza aquellas actuaciones históricas del Dios Uno y Trino.

La actuación trinitaria es recibida, vivida y celebrada por la comunidad. Ya que explicita la vida íntima de la Trinidad y hace parte de ella al hombre mediante una respuesta doxológica. Las personas divinas actúan juntas. Pero cada una de ellas asume una realidad económica. Creación, redención y santificación son *apropiadas* por cada una de las Personas Divinas. Siendo actuaciones en el tiempo son atemporales, ya que se originan desde la premisa de una relación subsistente que origina una persona. La intuición del monje francés presupone que el *Deus inmotus* se ha implicado con el hombre y ha establecido un lazo con él. Por una parte, ha creado, salvado y redimido al hombre por un designio misterioso: *Placuit Deo*. Pero, por otra parte, ha dado al hombre total libertad para acceder a su amor. Desde esta base la pregunta metódica presupone una intuición trinitaria, la cual al estar en el trasfondo de toda teología indica un modo de comprensión más que una interpretación. En resumen, la teología trinitaria del monje francés es teología de la actuaciones divinas. Su registro tiene como punto de partida y de llegada el ser de Dios.

Ghislain Lafont comienza su investigación teológica en los años que preceden al Concilio Vaticano II, en plena efervescencia hermenéutica. De tal manera, su pensamiento no constituye un esfuerzo de síntesis o de cristalización de épocas anteriores. Por el contrario, nos encontramos en los albores de una nueva forma de hacer teología, la cual se aventura, ofrece alternativas y traza nuevos rumbos. Es una teología capaz de hablar consistentemente de la palabra de Dios desde una dimensión sapiencial. Sin embargo, nuestro autor se circunscribe dentro del marco de una teología kerigmática. Una teología que tiene por objeto un conocimiento de la verdad Trinitaria, pero incorporando la predicación que descubre la bondad del mensaje Cristológico. Es un «*intellectus fidei*» que remite al hecho fundamental del Misterio Pascual. Por ello, se aprecia como de manera incipiente Ghislain Lafont comienza a desarrollar esta vertiente. La modernidad y la secularización incorporarán un fuerte componente antropológico a esta nueva inteligencia de la fe.

El modo de hacerlo es original en sus intuiciones más peculiares. Destaca por sobre todo la conceptualización ontológica comprendida no como lenguaje sino como presupuesto de razón y de verdad; y su acercamiento al Misterio Pascual.

La teología actual ha revalorado la representación metafísica como estructura básica de su pensamiento, pero no sus enunciados ontológicos, ya que estos dan cuenta del misterio salvífico. Ghislain Lafont es deudor de este pensamiento, sin embargo su teología de la Palabra de Dios tiene como supuesto una función «ontophanique» del lenguaje. En consecuencia, la conceptualización ha dado paso a una recepción comprensiva del mensaje cristiano contenido en la Revelación. Es así que todo lenguaje presupone una racionalidad que se da por el mismo hecho de ser una estructura de la realidad. El concepto que guiará esta idea es el tópico «construcción de sentido», pues mediante él Ghislain Lafont desarrolla una aproximación conceptual al problema lingüístico. Lo anterior constituye un punto de partida de una posible solución a la divergencia entre el lenguaje teológico-racional y el lenguaje económico-bíblico. El lenguaje pareciera ser una conjunción de signos humanos, los cuales arbitrariamente combinados dan cuenta de la realidad. Sin embargo, dicha elaboración no es un «fin en sí» sino un medio «para» expresar una idea. El hombre requiere de la expresión como parte de su ser esencial. Es así como se despliega toda la potencialidad de lo que él es y de lo que podría ser. Sin embargo, el lenguaje posee registros de acción. Algunos más eficaces y otros menos. Así es como coexisten diversos lenguajes que expresan un mismo concepto. Lo unívoco de la comunicación pareciera ser un problema, más cuando el signo convencional se transforma en símbolo. Pues desde este se desarrolla un sinfín de nuevos significados que dan al lenguaje un carácter vivo y eficaz. Dentro del quehacer teológico conviven diversidad de signos, pero solo un símbolo: Jesucristo. Por ello, la teología que sostiene el monje francés es un pensar simbólico de la fe, el cual se entronca en la tradición conciliar de la Iglesia primitiva.

Lo anterior da legitimidad a una donación de ocultamiento saludable del quehacer divino. La historia de salvación comienza a articularse como un continuo darse por parte de Dios frente a la huida del hombre a su Palabra que salva. Lo cual revela también un deseo inconsciente del hombre por Dios; y, además, da cuenta de lo inefable de la revelación divina. El hombre busca al eterno desconocido y aspira a poseerlo con todo su ser creatural.

Hablar de racionalidad salvífica solamente tiene sentido en el misterio del Dios que se hace uno con el hombre en la Encarnación. Además, por gracia es llamado a configurarse a esa realidad que está presente en la humanidad por el bautismo. Sin embargo, el *quomodo* permanece velado, pues implica al Amor como don subsistente: el Espíritu Santo. Dentro de esta temática, Ghislain Lafont plantea una incipiente pneumatología, donde la cristología puede pensarse desde el amor como una posibilidad; ya que el autor piensa Espíritu desde el Verbo. Quien da todo al hombre, hace posible todo, pero se mantiene oculto. La realidad histórica del Verbo hecho carne en apariencia insignificante es en verdad una revelación de un *nuevo registro de existencia*. La Palabra que los

profetas anunciaron como sabiduría y fuerza de Dios constituye una nueva dimensión personal de la libertad divina, entendida en el Hijo de Dios nacido en Belén.

La teología posterior a los Concilios Cristológicos sostiene que el Misterio Pascual se encuentra en el centro de la teología de la Encarnación, pues recapitula la historia y por ello la creación se ordena a esta y se proyecta a la segunda venida. Sin embargo, solo con la Encarnación del Verbo ese movimiento adquiere claridad ya sea en una dirección escatológica como en orden al motor inmóvil: la Trinidad. Por eso, tanto las misiones económicas del Hijo y del Espíritu no hallan su total cumplimiento en esta tierra. Ambas se encuentran íntimamente unidas a un orden más allá de lo temporal. Tanto la generación del Verbo como la procesión del Espíritu Santo se encuentran ligadas a la Encarnación del Verbo y a la santificación del Espíritu. De allí que la Anunciación y el Nacimiento de Jesucristo son una unidad dogmática y celebrativa. No se puede pensar una sin la otra.

La Encarnación constituye una verdad central dentro de la confesión cristiana de la fe. Más aún, su importancia radica en su dramaticidad, ya que la existencia humana no solo implica la misma «carne» sino toda realidad limitada y caduca de su existencia. Así, pues, las consecuencias de la venida del Verbo de Dios no solamente consideran lo carnal. Implican la realidad más cruda de este concepto. En consecuencia, la gracia de la *asumptio homini* no puede soslayar la fragilidad de los afectos humanos, la tensionalidad de relaciones humanas y, por sobre todo, la muerte. Más todavía si Pablo llama a Cristo nuevo Adán, la creación debe ser considerada parte de la revelación encarnatoria. Teniendo presente este enfoque, un discurso metafísico sobre la «Encarnación» intentará responder a la siguiente cuestión: ¿Cómo se puede pensar la paradoja del Dios hecho hombre?, ya que descubrir a Dios y al hombre es pensar en Jesucristo. La vinculación de la Encarnación a la bondad divina cobra todo su sentido en esta idea: entre todos los modos de comunicación que ha utilizado Dios para darse a conocer al hombre, ya sea pensados desde la Revelación o desde la razón natural, la Encarnación es evidentemente el modo supremo, pues implica un encuentro ontológico-salvífico con la Bondad de Dios.

Jesucristo es la manifestación perfecta del Logos Eterno. Por ello, tanto su Encarnación como su Pasión y Resurrección no solo revelan la irrupción de Dios en la historia sino también la reconciliación del hombre con Dios. Es así como la «economía» posee una connotación antropológica e histórica que permite llamarla «economía del tiempo y de la salvación». De esta manera, la afirmación: *Dios se hizo carne* no solo alude al hecho fáctico de la manifestación de Dios en la historia, sino que constituye también una verdad dogmática, pues sintetiza misteriosamente el querer salvífico de Dios que ha hecho suya la historia del hombre. En definitiva, el Verbo se ha dado en la historia y esta revela al Verbo.

La dinámica simbólica de la Encarnación es calificada por Ghislain Lafont como «*épiphanies interhumaines*», pues la forma pobre y humilde que asume el Verbo de Dios implica una muerte a su ser verdadero desde una articulación amorosa más que ontológica. Por eso, el hombre requiere de signos no perceptibles a la lógica humana para lograr atisbar el misterio trinitario. Es así como la sabiduría y el poder de Dios invitan al hombre a una búsqueda del Misterio.

En conclusión, la Encarnación y por ende la unión hipostática celebran la pobreza de Jesucristo como signo trinitario por excelencia, pues para el hombre implica una condición de prueba: la posibilidad de la redención; y para Dios la realización definitiva de su promesa y de su misericordia. Así pues, la significación de la pobreza de Jesucristo radica en la libertad divina. Es la divinidad la que ha asumido voluntariamente esta condición para otorgar al hombre una semántica nueva. Un signo incomprensible. Una semiótica del Dios ad intra y ad extra. De allí la relevancia de la Unión hipostática en la configuración de la pregunta metódica. Por eso, la interrogante originaria por el valor del axioma rahneriano sirve de base a un discurso cristológico coherente y unitario.

De acuerdo a lo precedente, Ghislain Lafont sostendrá que la actuación concreta de la Trinidad en la historia constituye el vehículo de comprensión pensado como confesión y celebración de la fe. Es indudable que la revelación da cuenta de la diversidad divina. Nos encontramos ante tres personas divinas, las cuales no se encuentran aisladas en un pléroma, sino que salen al encuentro del hombre. El dilema de responder a la pregunta ¿Quién es Dios? desde un discurso metafísico o desde un relato soteriológico, constituye un lugar de interés para muchos teólogos y el punto de partida de esta investigación. Sin embargo, el presupuesto radica en que Dios ha utilizado la palabra para darse a conocer gratuitamente al hombre. Él mismo se ha transformado en Palabra humana y esta se ha convertido en Palabra inspirada para el hombre. La revelación da cuenta de ello. Por esa razón, el hombre intenta expresar en palabras o símbolos esa revelación. Pero la diversidad, el tiempo y el intelecto teológico han diversificado el símbolo primario o el acontecimiento esencial de la revelación: el Misterio Pascual.

Ghislain Lafont intenta unificar criterios mediante un discurso que concentre el aspecto inmanente y trascendente. La pregunta por responder es: ¿Cómo es posible hablar de Dios en el tiempo actual? Para ello él reafirmará que el Ser Divino irrumpe en la historia, se manifiesta, se hace carne, o, más bien, acontece. Siendo un hecho inaudito o misterioso, no deja de ser explicable. El acontecimiento desvela el misterio divino, pero a la vez lo esconde. Posee una semántica propia. Esta es la del relato –que es más que una simple narración, ya que intenta compendiar el nexo Dios-hombre. El relato bíblico muestra un hecho fundamental: el encuentro y el desencuentro del Creador y de la criatura. Por ello, se hace necesario que el don de la salvación expresado en la Revelación bíblica concuerde con una forma racional. Ghislain Lafont, consciente de este problema

a nivel trinitario, no soslaya esta dificultad, sino que lo asume desde un elemento metodológico. En vez de estudiar el dogma en sí, lo reconstruye desde tres coordenadas. Estas abordan la articulación entre el lenguaje teológico y el lenguaje escriturístico, –teniendo presente la tradición teológica. Dichas coordenadas son: el Misterio Pascual y su acceso a la Trinidad, la Encarnación y la Unión Hipostática.

Lafont intenta establecer una vinculación que haga posible una visión unitaria del Dios hecho hombre, muerto y resucitado. Pero «el sentido dado por la fe al misterio de Cristo no puede ser desconectado del hecho del acontecimiento histórico»-. La Iglesia ha recibido un relato de ese «Factum» histórico, la Encarnación del Verbo, el cual deja de ser cronológico en el Misterio Pascual para proyectarse a una consumación escatológica.

«*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*» constituye una vía seguida por Ghislain Lafont, desde donde él proyecta un camino que no ha finalizado todavía. Él se sirve de la razón natural y de la revelación divina. Sin embargo, también es un creyente, que se siente en la obligación de dar cuenta de su respuesta a Dios. Es toda la persona humana con su misterio y su gloria la que salta junto a Dios en el camino de creer. Es el hombre concreto quien aparece en toda su plenitud. Es él quien se enfrenta a la disyuntiva de creer o no. Este puede llegar a la certeza de la fe por razones que aisladas no son suficientes, pero que en una dinámica personal sí lo son. En consecuencia, para el monje francés creer no solo apunta a creer en Dios, sino también en que el hombre puede creer. Y ese creer es razonable, sobre todo en un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras recensionadas en esta bibliografía han servido de base a la escritura de esta tesis doctoral, ya sea como fuente de investigación o como fundamentación secundaria de la misma. Todo lo referente a las obras escritas por Ghislain Lafont se ordenarán cronológicamente. En cambio, la bibliografía secundaria se ordenará alfabéticamente.

La sigla S/N: significa sin numeración.

La sigla ¿?: significa que no hay seguridad en el año de publicación.

INSTRUMENTOS DE TRABAJO

- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, a cura di Giuseppe Alberigo, Bologna, Edizioni dehoniane, 1991.
- CONCILIUM UNIVERSALE CHALCEDONENSE edidit Eduardus Schwartz, Berolini Walter de Gruyter, 1932.
- DENZINGER Heinrich - HÜNERMANN Peter, *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Versión castellana de la 38ª edición alemana, Herder, Barcelona, 2006.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE), Madrid, Espasa, 2001.
- INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana I*, Salamanca, Sígueme, 1991.

I. GHISLAIN LAFONT

I.1. Obras de Ghislain Lafont

- *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 1996. 516 Pgs.
- *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* Paris, Éditions du Cerf, 1969, 333 Pgs.
- *Des moines et des hommes*, Paris, Stock, 1975, 254 Pgs.
- *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, 373 Pgs.
- *Histoire théologique de l'Eglise catholique: Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1994. 475 Pgs.
- *Imaginer l'Eglise catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, 285 Pgs.
- *La Sagesse et la Prophétie, modèles théologiques*, Paris, Éditions du Cerf. 1999, 144 Pgs.
- *Eucharistie, le repas et la parole, Le récit et la parole*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, 160 Pgs.
- *Qui est Jésus ? Une lecture spirituelle de l'évangile de Marc*, St Mandé, Parole et Silence, 2001, 96 Pgs.
- *Jésus, un pauvre parmi les pauvres: Une lecture de l'évangile de saint Matthieu*, Genève, Parole et Silence, 2002, 222 Pgs.
- *Promenade en théologie*, Paris, Lethielleux, 2003, 248 Pgs.
- *Que nous est-il permis d'espérer ?* Paris, Éditions du Cerf, 2009, 336 Pgs.

- *L'Église en travail de réforme*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 352 Pgs.
- *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Paris, Éditions du Cerf, 2017, 272 Pgs.

I.2. Obras en colaboración con otros autores

- *L'Église en marche. Appartenance. Collégialité. Sainteté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 225 Pgs.
- *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui, Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 1106 Pgs.
- *Il Desiderio e Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, 124 Pgs.
- *Vérité et désir*, Collection Sciences humaines et religions, Paris, Éditions du Cerf, 2010, 208 Pgs.
- *Au commencement était le lien*, Collection Théologies, Paris, Éditions du Cerf, 2012, 160 Pgs.
- *Unité des Églises dans leur union commune au Christ*, d'Académie internationale des sciences religieuses, Collection Istina – Ancienne Série, 144 Pgs.

I.3. Contribución a Manuales de Teología

- «Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia» in *Gesù Rivelatore*, Casalmongera, Piemme, 1988, pp. 120-139.
- «L'Eucaristia», in *Corso di Teologia sacramentaria. 2. I sacramenti della Salvezza*, Brescia, Queriniana, 2000, pp. 188-225.
- «La teologia tra Rivelazione e historia» in *Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna, Edizione dehoniana, pp. 309-392.

I.4. Artículos publicados en revistas del Monasterio de la Pierre-qui-Vire

I.4.1. Témoignages, Cahiers de la Pierre-qui-Vire

- «Réflexions sur la structure métaphysique du vivant» in *Témoignages* 19 (1948), pp. 497-509.
- «Le jugement d'existence» in *Témoignages* 24 (1950), pp. 11-18.
- «Mystère de Dieu» in *Témoignages* 26 (1950), pp. 287-296.
- «Situation de la liberté» in *Témoignages* 26 (1950), pp. 335-338.
- «Point de vue critique sur la philosophie contemporaine» in *Témoignages* 27 (1950), pp.491-500.
- «Le combat de l'amour» in *Témoignages* 29 (1951), pp. 162-175.
- «Genèse de la métaphysique» in *Témoignages* 29 (1951), pp. 214-223.
- «L'évolution parallèle de la pensée au XIIe siècle» in *Témoignages* 30 (1951), pp. 318-332.
- «Théologie médiévale» in *Témoignages* 32 (1952), pp. 90-98.
- «Qu'il soit anathème» in *Témoignages* 33 (1952), pp. 168-181.
- «Défendre l'intelligence» in *Témoignages* 36 (1953), pp. 93-99.
- «Examen de conscience» in *Témoignages* 37 (1953), pp. 138-142.
- «Homme de Dieu» in *Témoignages*, nouvelle série (1953), pp. 32-45.
- «La mort, vocation surnaturelle» in *Témoignages*, nouvelle série 41 (1954), pp. 67-78.
- «Le monachisme contemporain et la tradition monastique avec une note conjointe sur saint Benoît et Lérins» in *Témoignages*, nouvelle série 44 (1954), pp.15-32.

- «Marie, l'Eglise et le Corps du Seigneur» in *Témoignages*, nouvelle série S/N(1955), pp. 344-354.
- «Edith Stein ou la mystique et son peuple» in *Témoignages*, nouvelle série S/N(1955), pp. 412-421.
- «Chronique de théologie sacramentaire» in *Témoignages*, nouvelle série S/N(1955), pp. 549-555.
- «L'Évêque, sacrement du Christ» in *Témoignages*, nouvelle série 8 (1955), pp. 67-79.

I.4.2. Revue Écoute

- «Journée des Oblats» in *Revue Écoute* 131/132 (1964), pp. 17-23.
- «Lectio Divina» in *Revue Écoute* S/N (1966), pp. 50-51.
- «La vie dans Christ» in *Revue Écoute* 146 (1966), pp. 1-12 ; 22-23.
- «La vie dans Christ» in *Revue Écoute* 147 (1966), pp. 1-9.
- «La vocation a la sainteté» in *Revue Écoute* 153 (1967), pp. 1-14.
- «Le sacerdoce Spirituel» in *Revue Écoute* 156 (1967), pp. 1-15.
- «La vie sacerdotale» in *Revue Écoute* 157 (1967), pp. 1-14.
- «Le sacerdoce Spirituel II» in *Revue Écoute* 158 (1967), pp. 1-18.
- «L'oblature et la foi» in *Revue Écoute* 160 (1967), pp. 34-40.
- «Lectio Divina» in *Revue Écoute* 162 (j ?), pp. 38-39.
- «Annonciation» in *Revue Écoute* 186 (1971), pp. 3-14.
- «Visitation» in *Revue Écoute* 187 (1971), pp. 2-12.
- «J'ai désiré avec» in *Revue Écoute* 188 (1971), pp. 3-11.
- «Père pardonne» in *Revue Écoute* 189 (1971), pp. 3-12.
- «Les disciples d'...» in *Revue Écoute* S/N (1975), pp. 3-11.
- «Première Conférence» in *Revue Écoute* 223 (1975), pp. 1-13.
- «Seconde Conférence» in *Revue Écoute* 224 (1975), pp. 16-20.
- «L'Évangile du pain» in *Revue Écoute* 225 (1976), pp. 3-18.
- «Le levain des pharisiens» in *Revue Écoute* 226 (1976), pp. 3-14.
- «La Transfiguration» in *Revue Écoute* 227 (1976), pp. 3-17.
- «L'ascèse chrétienne» in *Revue Écoute* 228 (1976), pp. 3-17.
- «Descendre de la Croix» in *Revue Écoute* 229 (1976), pp. 6-16.
- «L'esprit et le corps» in *Revue Écoute* 230 (1976), pp. 3-16.
- «Unité histoire et mystère» in *Revue Écoute* 239 (1977), pp. 3-12.
- «De gloire et... » in *Revue Écoute* 240 (1977), pp. 3-11.
- «Folie et sagesse» in *Revue Écoute* 241 (1978), Pp. 7-16.
- «Dans l'unité de la foi» in *Revue Écoute* 243 (1978), pp. 9-17.
- «Pauvreté et échange» in *Revue Écoute* 279 (1982), pp. 3-9.
- «Chasteté» in *Revue Écoute* 280 (1982), pp. 3-12.
- «Obeissance» in *Revue Écoute* 281 (1982), pp. 3-8.
- «Libérer les zones» in *Revue Écoute* 307 (1986), pp. 3-10.
- «La dimension du pardon» in *Revue Écoute* 308 (1986), pp. 3-10.
- «Grâce» in *Revue Écoute* 309 (1986), pp. 3-8.
- «Connaître..» in *Revue Écoute* 310-311 (1986), pp. 3-10.
- «A la suite du Christ» in *Revue Écoute* 345 (1990), pp. 2-12.
- «L'Esprit Saint» in *Revue Écoute* 346 (1991), pp. 4-18.

I.4.3. Nouvelles de la Pierre-qui-Vire

- «Méditations sur les dernières paroles de Jean XXIII» in *Nouvelles de la Pierre-qui-Vire* 2 (2013), pp. 4-13.
- «Où en est la réforme de l'Église?» in *Nouvelles de la Pierre-qui-Vire* 2 (2014), pp. 5-12.

I.5. Artículos publicados fuera del Monasterio de la Pierre-qui-Vire

Solo se mencionan los artículos en su primera publicación y no las traducciones de los mismos a otras lenguas.

- «Sacerdoce claustrale» in *Studia Anselmiana* 42 (1957), pp. 47-72.
- «Sur l'interprétation de Romains, V. 15-21» in *Recherches de Sciences Religieuses* 45 (1957), pp. 481-513.
- «Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de Saint Thomas d'Aquin» in *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959), pp. 560-569.
- «Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire a De Civitate Dei. Livre X, ch. I à VII» in *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965), pp. 177-219.
- «L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse» in *Le supplément XX* (1967), pp. 473-501.
- «L'institution religieuse dans l'institution de l'Église» in *Le supplément XX* (1967), pp. 594-639.
- «Liturgie et ministères dans les communautés baptismales» in *Paroisse et Liturgie* (1967), pp. 764-785.
- «L'appel des moines au sacerdoce in *Le supplément*, Vol XXI (1968), pp. 425-445.
- «Réflexions sur la « vie contemplative» in *Lettre de Ligugé* 130 (1968), S/N.
- «L'Herméneutique de la Résurrection Réaction à une tentative de Xavier Léon-Dufour» in *Scripta theologica* 3 (1971), pp. 253-300.
- «Spontanéité de l'Esprit et fermeté des structures» in *Vie consacrée*, 43 (1971), pp. 24-41.
- «Théologies du salut au temps des Pères de l'Église» in *La foi et le temps* (1971), pp. 525-543.
- «Lumières et ombres du mouvement charismatique aux Etats-Unis» in *La Vie Spirituelle* 54 (1972), pp. 752-760.
- «Vie monastique et études théologiques» in *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974), pp. 285-312.
- «Naissance de la communauté» in *Christus* 21 (1974), pp.81-91.
- «La institución del celibato religioso» in *Concilium*, 10-3 (1974), pp. 72-83.
- «Notes on the Spiritual Aspect of Fraternal Relations» in *Cistercian Studies* 2/3 (1974), pp. 221-225.
- «Simbolo degli Apostoli e metodo teologico; Il "Compendium Theologiae" di San Tommaso» in *La Scuola Cattolica* 102 (1974), pp. 556-568.
- «Le mouvement charismatique: Pour un discernement» in *La Vie Spirituelle* 56 (1974), pp. 82-97.
- «Foi chrétienne et vie ouvrière» in *Recherches et Échanges*, 49 (1975), pp. 17-36.
- «Monastic life and Theological Studies» in *Monastic Studies* 12 (1976), pp. 1-30.
- «L'excès du malheur et la reconnaissance de Dieu» in *Nouvelle Revue Théologique* 101 (1979), pp. 724-739.
- «La pertinence théologique de l'histoire. Dialogue avec Pierre Gisel» in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979), pp. 161-202.

- «Mystique de la Croix et question de l'Être, À propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion» in *Revue théologique de Louvain* 10 (1979), pp. 259-304.
- «Problèmes d'architecture monastique» in *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980), pp. 347-352.
- «La Eucaristía en la vida monástica» en *Cuadernos Monásticos* (1982), pp. 233-250.
- «L'ecclésiologie de *Mutuae Relationes*» in *Vie consacrée* 54 (1982), pp. 323-339.
- «Le "Parménide" de Platon et saint Thomas d'Aquin L'analogie des Noms divins et son arrière-plan néoplatonicien» in *Analogie et Dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 53-80.
- «Le philosophe et la promesse Sur "Le Sens et le Mal" d'Yves Labbé» in *Revue théologique de Louvain* 14 (1983), pp. 357-371.
- «Écouter Heidegger en théologien» in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), pp. 371-398.
- «L'esperienza spirituale e il corpo» in *Problemi e Prospettive di Spiritualità*, Brescia, 1983, pp. 11-30.
- «Quelques convictions d'un religieux sur le visage actuel de la vie religieuse» in *Vie consacrée* 56 (1984), pp. 214-229.
- «Vivere in Christo» in *Collectanea Cisterciensia* 47 (1985), pp. 4-17.
- «Le Document de Lima et l'Église catholique Interrogations et Perspectives, Il Ministero ordinato nel dialogo ecumenico» in *Studia Anselmiana* 92 (1985), pp. 217-228.
- «In memoriam Jean Claude Guy» in *Collectanea Cisterciensia* 49 (1986), pp. 184-185.
- «Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel» in *Ecclesia Orans* IV (1987), pp. 261-284.
- «De l'analogie chez Platon, La réponse du Parménide et du Timée» in *Origini e sviluppi dell'analogia. De Parmenide a San Tommaso*, Vallombrosa, 1987.
- «Fraternal Correction in the Augustinian Community» in *Word and Spirit* 9 (1987), pp. 87-91.
- «Retiro predicado em São Bento» in *Comunhão*, Rio de Janeiro, ano XII (1987), pp. 14-30; 28-40, 17-30, 38-52 y 26-46.
- «La Constitution Dei Verbum et ses précédents conciliaires» in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), pp. 58-73.
- «Permanence du sacrifice» in *Études* 368 (1988), pp. 511-519.
- «Louis-Marie Chauvet. Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne» in *Ecclesia Orans* 5 (1988), pp. 231-235.
- «Sensibilité» in *Dictionnaire de Spiritualité* 14 (1988), pp. 617-623.
- «De la idolatría a la invocación: El Espíritu Santo en la vida monástica» en *Cuadernos Monásticos* (1989), pp. 153-164.
- «Analogia, Linguaggio, Tempo/Temporalità» in *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi, Citadella, 1990, pp. 30-31, 633-640, 1216-1223.
- «Dimensions théologiques de l'eucharistie» in *Ecclesia Orans*, VIII (1991), pp.207-218.
- «Essai de réflexion théologique sur la définition du moine cénobite (RB 1, 2): «Monasteriale, militans sub regula vel abbate », Schema du cours a Buenos Aires, avril 1991.
- «Dimensions théologiques de l'Eucharistie à propos de Cesare Girauda, Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia» in *Ecclesia Orans* 8 (1991/92), pp. 207-218.
- «Vers une réorientation eucharistique du langage théologique» in *Lateranum* LVII (1992), pp. 357-372.
- «Verso un rinnovato orientamento eucaristico del linguaggio teologico» in *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna, EDB, 1993, pp. 257-270.
- «A krisztològia utjai» in *Pannonhalmi Szemle* I/1 (1993), pp. 15-22.
- «Un modèle ecclésiologique: L'Église, communion structurée» in *Penser la Foi. Mélanges offerte à Joseph Moingt*, Paris, Éditions du Cerf, Pp. 1993, pp. 773-786.

- «*I consacrati e la loro relazione con il mondo, L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*», Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 331-342.
- «La libertà dell'uomo, immagine della libertà divina: dominio e passione, L'uomo tra natura e progetto, Milano» in *Studio teologico Cappuccini* (1995), pp. 52-62.
- «Teologia e preghiera» in *Synaxis XIII/1* (1995), pp. 99-115.
- «Mal de Dieu, Mal du Peuple. Une spiritualité apostolique. Le Père Anizan, Les Fils de la Charité et l'Apostolat populaire », Paris, Éditions du Cerf, 1995, pp. 178-193.
- «Patrimonium Fidei. En attendant Jésus. Simples pensées sur l'éschatologie» in *Studia Anselmiana* 124 (1997), pp. 07-110.
- «Brève méditation sur l'expression «Église Corps du Christ» in *Ecclesia Tertii Millenii Advenientis, Omaggio al P. Angel Antón*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, pp. 198-206.
- «Le monachisme à l'orée du troisième millénaire» in *Collectanea Cisterciensia* 60 (1998), pp. 111-125.
- «Sacrificio e rito : background antropologico e teologico di una remozione» in *Il sacrificio : evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, pp. 53-67.
- «L'Avenir de l'Église dans un monde pluraliste», Paris, Médiasèvres, 1998, pp. 7-19.
- «Giubileo tra anacronismo e profezia. Respiro ecumenico e intenzione riunificatrice tradizionale» in *Dialoghi* 32/160 (2000), pp.11-15.
- «Minoritaire et catholique ?» in *Spiritus* 41/158 (2000), pp. 82-93.
- «A bunbanò egyház. Tunodés egy esemény és annak jelentése kapcsán [L'Eglise en acte de repentance. Réflexion sur un événement et sa signification]» in *Pannonhalma Szemle VIII/3* (2000), pp. 23-34.
- «Dieu comme Don et Marie son icône» in *Maria e il Dio dei Nostri Padri, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo*, Roma, Edizioni Marianum, 2001, pp. 19-40.
- «Regards croisés sur l'Église catholique. 'Réponse' au Pasteur Louis Schweizer» in *Etudes* 394/1 (2001), pp. 81-92.
- «La Chiesa contemporanea: cercare di comprendere i cambiamenti che sta vivendo e riflettere su come ad essi far fronte, Una Chiesa nella città. Cammini che ricominciamo», Milano, Centro Ambrosiano, 2001, pp. 11-44.
- «L'apertura del cuore oggi, Un Padre per vivere. L'esperienza della figura ptose ta istanze istanze religiose e socio-culturali» in *Il poligrafo* (2001), pp. 247-260.
- «La Règle, l'Amour et la Gnose» in *Selix* 22 (2001), pp. 21-30.
- «La Iglesia Católica vista por un protestante y un católico» en *Selecciones de Teología* 162 (2002), pp. 112-124.
- «Storia» in *Teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, pp. 1568-1584.
- «Scenari di Chiesa, Quando la profezia si fa preghiera, Per sperare nel nuovo millennio», Roma, Fondazione Apostolicam actuositatem, 2002, pp. 35-50.
- «Storia e dottrina nell'affermazione teologica. Bozza di studio di un caso di figura: Atanasio e Tommaso d'Aquino» in *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, Roma, Lipa, 2002, pp. 112-114.
- «Il faut croire, entretien a Dom Ghislain Lafont» in *La Croix*, mardi 22 juillet 2003.
- «Tradizione e Profezia in Giovanni XXIII. Il beato Papa Giovanni, un dottore della Chiesa» in *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, pp. 84-109.
- «I laici nella Chiesa, a 40 anni dal Concilio. Un'ermeneutica della Costituzione «Lumen Gentium» in *Dialoghi* 37/185 (2005), pp 15-20.
- « Critique » de la vie religieuse, La manière de vivre des religieux : une provocation à vivre autrement, » in *Cahiers de vie religieuse*, 130 (2005), pp. 55-75.
- «Principi per una storia dell'ecclesiologia» in *La Chiesa tra teologia e scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma, Città Nuova et Palermo, 2005, pp. 355-369.
- «La trasformazione strutturale della Chiesa come compito et come chance» in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, pp. 151-174.

- «Ascolto e comunicai, Stimoli al dialogi» in *Prospettiva* 184 (2007), pp. 347-353.
- «Dieu tout-puissant» in *Études* 151 (2007), pp. 62-72.
- «Discernimento per un'esistenza monastica» in *Vita monastica* 240/62 (2008), pp. 117-132.
- «Vangelo ed esistenza monastica oggi» in *Vita monastica* 243, 63 (2009), pp. 36-45.
- «La tarea de renovar la Iglesia aún no ha sido emprendida de verdad» en *Revista Mensaje* (585), 2009, pp. 30-33.
- «Dietrich Bonhoeffer: vegliare con Cristo nel Gethsemani ed essere un uomo adulto nel mondo» in *La storia, il dialogo, il rispetto della persona, Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini*, Roma, Ed. Studium, 2009, pp. 295-308.
- «Un monaco teologo Ghislain Lafont» in *Vita consacrata*, anno XLVI, 2010, pp. 197-211.
- «Postfazione» in *Michel de Certeau – Jean-Marie Domenach, Il cristianesimo in frantumi*, Cantalupa, Effata Editrice, 2010, pp. 105-111.
- «L'espérance de l'Église est dans l'amour» in *Esprit&Vie* 244 (2010), pp. 2-6.
- «Le virtù spirituali di un pastore in un tempo di trasformazione» in *Riforma e santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni*, Milano, Ancora, 2011, pp. 79-102.
- «Il travaglio del teologo» in *Jesus* 34 (2012), pp. 78-83.
- «La riforma di Pietro Casaretto in prospettiva odierna» in *Studia Monastica* 54 (2012), pp. 221-229.
- «La simbolica del Bene» in *Il simbolo, una sfida per la filosofia e per la teologia*, Roma, San Paolo, 2013, pp. 7-10.
- «Cose nuove e cose antiche» in *Il Regno* LIX/175 (2014), pp. 653-657.
- «P. Ghislain Lafont et F. Jacques-Benoît Rauscher: « L'un des maîtres mots de la vie religieuse, c'est l'humanité » in *La Croix*, 2 Février 2015.
- «Le décret *Perfectae Caritatis* et la vie religieuse aujourd'hui» in *Revue théologique de Louvain*, 46 (2015), pp. 1-26.
- «Pensées sur l'Année de la vie consacrée» in *Vies Consacrées* 1 (2015), pp. 44-46.

I.6. Escritos inéditos

- *Cours d'Ancien Testament*, Leger-St-Vauban, Biblioteca de la Pierre-qui-Vire, Circa 1961-1962: *La période persane 538-323*.
- *Apuntes de clases*, Leger-St-Vauban, Biblioteca de la Pierre-qui-Vire, Circa 1965-1970. *Ad instar Manuscripti*, El Primer texto lleva por nombre: *Notas sobre los orígenes y el desarrollo de la Cristología: La Cristología del Nuevo Testamento (La muerte) y algunos documentos sobre los Padres de la Iglesia*. Corresponden a Apuntes mimeografiados.
- *Apuntes de clases*, Leger-St-Vauban, Biblioteca de la Pierre-qui-Vire, Circa 1967-1968. *Ad instar Manuscripti*. Lleva por nombre: *Sobre los nombres divinos*. Corresponde a un apartado de un curso sobre la Trinidad.
- *Apuntes de clases*, Leger-St-Vauban, Biblioteca de la Pierre-qui-Vire, Circa ¿1965-1970? *Ad instar Manuscripti*. Lleva por nombre: *Significación sobre el dogma trinitario y desarrollo del tema patrístico*.

I.7. Traducciones al español de libros publicados en francés

- *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964.
- *Dios, el Tiempo y el Ser*, Salamanca, Sígueme, 1991, 374p.
- *La Sabiduría y la Profecía: modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 140 p.

I.8. Recensiones a la obra de Ghislain Lafont

Sólo se presentan las recensiones a tres obras del autor, consideradas las más importantes de su producción.

I.8.1. Recensiones de «Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin»

- LLAMAS Enrique en *Salmanticensis* 17 (1970), pp. 447-448.
- SAHAGUN Lucas Juan en *Seminarios* 16 (1970), p. 576.
- MALEVEZ Léopold in *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970), pp. 985-987.
- TOMAS GONZÁLEZ Francisco en *Ciencia Tomista* 97 (1970), p. 333.
- SESBOÛE Bernard in *Recherches de Science Religieuse* 59 (1971), pp. 92-98.
- DE MARGERIE Bertrand in *Science et Esprit* 23 (1971), pp. 262-266.

I.8.2. Recensiones de *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*

- GARDEIL Henry-Dominique in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 46 (1962), pp. 287-289.
- BIFFI Inos in *La Scuola Cattolica* 90 (1962), p.164.
- DE LA MARGERIE Bertrand in *Sciences Écclésiastiques* 15 (1963), pp. 491-494.
- WEBER Hans Emil in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 80 (1996), pp. 622-623.

I.8.2. Recensiones a «Dieu, le temps et l'être»

- YON Ephrem in *La Vie Spirituelle* 141 (1987), pp. 83-85.
- GALOT Jean in *Gregorianum* 69 (1988), pp. 359-360.
- JAVAUX Jean in *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988), pp.120-122.
- MENARD Camile in *Science et Esprit* 40 (1988), pp. 241-243.
- ROBERGE Rene-Michell in *Laval Théologique et philosophique* 45 (1989), pp. 162-163.
- THEOBALD Christoph in *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990), pp. 114-119.

I.9. Redes sociales

- *Le temps est-il supérieur à l'espace ?*, 28 agosto 2016. Blog: Des moines et des hommes.

II. ESTUDIOS

II. 1. Estudios sobre la obra de Ghislain Lafont

- ÁLVAREZ GUTIÉRREZ Rodrigo, «Ghislain Lafont ¿Cómo hablar de un Dios que ama?» en *Cuadernos Monásticos* 190 (2014), pp. 295-315.
- ARIAS REYERO Maximino, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, Bogotá, Celam, 1991, p. 407ss.

- BAGET-BOZZO Gianni, *La Trinità*, Firenze, Valecchi, 1980, pp. 211-215.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teológica II*, Madrid, Encuentro, 1997, p. 125ss
- BIFFI Inos «Un Bilancio delle recenti discussioni sul piano della “Summa Theologiae” di S. Tommaso» en *La Scuola Cattolica*, 91 (1963), p. 164.
- CIOLA Nicola, *Teologia trinitaria: storia, metodo e prospettive*, Bologna, EDB, 1996, p. 156.
- CODA Piero, «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. Un nuovo capitolo nella storia della teologia» in *Nuova Umanità* 21 (1983), pp. 6-30.
«L’analogia trinitaria, dischiusa dal misterio pasquale, di Ghislain Lafont» in *Evento Pasquale. Trinità e Storia*, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 122-129.
«Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità IV. Analogia trinitatis» in *Nuova Umanità*, 32 (1984), pp. 53-80.
«Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo» en *Lateranum*, 51 (1985), p. 69.
Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993.
Acontecimiento pascual: Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria, Salamanca, Secretariado Trinitario 1994, pp. 143-151.
La Trinità e il pensare : figure, percorsi, prospettive, Roma, Città Nuova, 1997,
Il Logos e il nulla, Roma, Città Nuova, 2004, p. 203.
- DRISCOLL Jeremy, «Liturgy and fundamental Theology, Frameworks for a Dialogue» in *Ecclesia Orans* 11 (1994), p. 83.
«The Eucharist and Fundamental Theology» in *Ecclesia Orans* 13 (1996), pp. 408, 422.
«Imaginer la théologie catholique: Mélanges offerts à Ghislain Lafont» in *Studia Anselmiana*, Roma, 2000.
- FORTE Bruno, *Trinidad como historia: ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 20-21.
- FUSTER PERELLÓ, Sebastián, *Misterio trinitario: Dios desde el silencio y la cercanía*, San Esteban, Edibesa, 1997. pp. 184,189, 202, 205, 207, 209, 212, 228.
- GIANOTTI Daniele, «Salvezza cristiana e forma del pensiero teologico, une riflessione alla luce del contributo teologico di Ghislain Lafont» in *Rivista di teologia dell’evangelizzazione*, 9 (2001), p. 31.
- GOMES FOLCH Cirilo, *A doutrina da Trindade eterna: o significado da expressão “três Pessoas”*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1979. pp. 102, 108, 116, 143, 151, 271, 282 y 332.
- GONZÁLEZ Marcelo, «Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica» en *Revista de teología* 84 (2004), pp. 41-66.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana: estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, Rialp, 1966. pp. 226,539, 561 y 577.
- GRENET Paul, «Place de l’élément historique dans la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin» en *Bulletin de Cercle Thomiste de saint Nicolas de Caen*, (1961), pp. 40-48.
- GRESHAKE Gisbert, *Der Dreieine Gott : Eine trinitarische Theologie*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 143, 194.
- HARRELL BLAYLOCK Joy, «Ghislain Lafont and Contemporary Sacramental Theology» in *Theological Studies* 4 (2005), pp. 841ss.
- HUNT Anne, «The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology» in *New Theology Studies*, 107 (1995), pp. 14-19.
- KASPER Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 212-213.
- LABBE Yves, «Réceptions théologiques de la postmodernité. A propos de deux livres récents de G. Lafont et L. M. Chauvet» in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 72 (1988). pp. 397-425.

- LADARIA Luis, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, p. 44.
- MADEC Goulven, «Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi» in *Revue des études Augustiniennes*, 17 (1971), pp. 119-142.
- NIGRO Carmelo, «Teologia ed economia salvifica in un'opera di Dom Lafont O.S.B» in *Divinita*, 14 (1970), pp. 508-513.
- PATFOORT, Albert, «Un projet de traité moderne de la Trinité. Vers une réévaluation de la notion de personne ? » in *Angelicum*, 48 (1971), pp. 93-118.
- PERINI Giorgio, «Un nuovo studio sul piano della Summa» in *Divus Thomas*, 66 (1963). p. 280-292.
- PIKAZA Xabier *Enchiridion trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los Cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
- REY Bernard, «Théologie trinitaire et révélation biblique. Note sur deux travaux récents» in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 54 (1970), pp. 636-653.
- ROVIRA BELLOSO José María, «La reflexión sobre el misterio de Dios en la teología del siglo XX. La tesis teológica del Ser como don del Amor, bajo la forma de un boletín bibliográfico» en *Revista Española de Teología*, 50 (1990), pp. 235, 236, 324, 327. *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1998.
- SALMANN Elmar, «Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums» in *Studia Anselmiana*, 94 (1986), pp. 38, 58, 307, 314, 355, 361 y 367.
- STAGLIANO Antonio, *Il mistero del Dio vivente: per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, EDB, 1996, p. 21.
- VILANOVA Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1987, pp. 966-986.

II.2. Tesis escritas sobre el pensamiento filosófico-teológico de Ghislain Lafont

- GONZÁLEZ Marcelo, «La relación entre Trinidad económica e inmanente: El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1996.
- JIMÉNEZ RÍOS Francisco Javier, «Lúcida ingenuidad: Hombre y Dios en Ghislain Lafont», Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1987.
- GALLEGO César, «Desarrollo de la argumentatio religiosa en Bernard Welte y Ghislain Lafont», Salamanca, 1989.
- DUVERNE Didier, «L'usage de la philosophie morale en théologie fondamentale chez Ghislain Lafont», Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1989.
- FELICE Bessolo, «Narratività e analogia nel pensiero di Ghislain Lafont», Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 2003.
- ÁLVAREZ GUTIÉRREZ Rodrigo, «El ser como acontecimiento: un acercamiento desde «Dieu, le temps et l'être» de Ghislain Lafont», Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010.

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

III.1. Obras

- AERTSEN Jan. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leuden, 1996.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, ed. Paulus Simon, Alberti Magni Opera Omnia XXXVII, , Münster 1978.
- AWRES Lewis, *Nicaea and its legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- BACKES Ignaz, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenvater*, Paderborn F. Schöningh, 1931.
- BALTHASAR Hans Urs von, *La teología di Karl Barth*, Milano, 1976.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teológica II*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teodramática III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990-1997.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teodramática IV*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990-1997.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teología de los tres días: el misterio pascual*, Madrid, Encuentro, 2000.
- BARMANN Bernard Charles, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Stanford, Édition Stanford, 1971.
- BARTH Karl, *Dogmatique II/1, 67*, Genève, Labor et Fides, 1955.
- BARTH Karl, *Esbozo de una dogmatica*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- BEAUCHOT Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BESRET Bernard, *Incarnation ou Eschatologie?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964.
- BERNARD Charles André, *Théologie affective*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.
- BEIERWALTES Werner, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- BEIERWALTES Werner, *Identität und Differenz*, Frankfurt, Klostermann 1980.
- BIROT Antoine, *La dramatique trinitaire de l'amour*, Paris, Parole et Silence, 2009.
- BOFF Leonardo, *Trinité et société*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- BÖHN Sigurd, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.
- BONGARD Willy, *Analogia Trinitatis*, Dülmen, Laumann-Verlag, 1992.
- BORDONI Marcello, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1995.
- BORREGO Enrique, *De Plotino a Gregorio de Nisa: ensayo filosófico-teológico sobre una experiencia mística*, excerpta de tesis doctoral, Granada, Ediciones Facultad de Granada, 1991.
- BOTELLA Vicente, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio hermenéutica y teología*, Salamanca, Edibesa, 1999.
- BUBACZ Bruce, *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York, Edwin Mellen Press, 1981.
- BULTMANN Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- BULTMANN Rudolf, *History and Echatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1957.
- CALABRESE Guisepe, *Per un Ecclesiologia Trinitaria, Il Mistero di Dio e il Mistero della Chiesa per la Salvezza dell'uomo*, Bologna, EDB, 2000.
- CAPELLE Philippe, *Finitude et Mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- CARY Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- CASSIRER Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

- CAZELLES Henry, *Introducción crítica al Antiguo Testamento I: Los profetas*, Barcelona, Herder, 1980.
- CATAO Bernard, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, Paris Aubier, 1965.
- CHENU Dominique M, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954.
- CHENU Dominique M, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- CONGAR Yves M., *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983.
- CONGAR Yves M., *Sept problèmes capitaux de l'Église, Texte imprimé: foi et mythes, sens du sacré, fin du clergé, structures mobiles, dialogue ou autorité, sexualité, révolution*, Paris, Fayard, 1969.
- CODA Piero, *Dalla Trinità l' avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova, 2011.
- CODA Piero, *Acontecimiento pascual: Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994.
- COLOMBÁS García María, *La Tradición Benedictina Tomo I-VIII*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1999.
- CONZELMANN Hans, *I Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- CORBIN Michel, *La paternité de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- CORETH Emerich, *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972.
- CORETH Emerich ET ALII, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vol. III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993.
- COZZI Alberto, *Manuale di Dottrina trinitaria*, Brescia, Queriniana, 2009.
- CLARKE Andrew D., *A Pauline theology of church leadership*, London, T&T Clark, 2008.
- CRAEMER Ingrid, *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, 1985.
- DAHAN Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Âge*, Genève, Droz, 2009.
- DANIELOU Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden E. J. Brill, 1970.
- DANIELOU Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Édition du Cerf, 2011.
- DERRIDA Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989.
- DERRIDA Jacques, *¿Cómo no hablar? y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DOLBEAU François, *Introduction à Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- DOMANSKY Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?* Freiburg im Breisgau, Schweiz, 1996.
- DUCHROW Ulrich, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tubinga, 1965.
- DUPUY Michel, *L'Esprit soufflé du Seigneur*, Tournai, Desclée, 1988.
- DURAND Emmanuel – HOLZER Vincent (eds.), *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, Cogitatio Fidei 266, Paris, Édition du Cerf, 2010.
- DURAND Emmanuel – HOLZER Vincent (eds.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX siècle*, Cogitatio Fidei 273, Paris, Édition du Cerf, 2010.
- DU ROY Olivier, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.
- DURRWELL François-Xavier, *Le Père Dieu en son mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.
- DURWELL François Xavier, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- DYCH William, *Karl Rahner*, London, Geoffrey Chapman, 1992.
- DREWERMANN Eugen, *Le Mal. 3. Approche philosophique du récit yahviste des origines*, Paris, Desclée de Brower, 1997.
- DROBNER Hubertus, *Les pères de l'Église*, Paris, Desclée de Brower, 1994.
- EMERY Gilles, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1995.

- EMERY Gilles, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008.
- EMERY Gilles, *La Trinité introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Édition du Cerf, 2009.
- Falque Emmanuel, *Les noces de l'agneau: essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris, Editions du Cerf, 2011.
- FABRO Cornelio, *Partecipazione e causalità secundo S. Tommaso D'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.
- FERRATER MORA Joaquín, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- FORBES Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in early Christianity and its Hellenistic Environment*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- FORMENT Eudaldo, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992.
- FORTE Bruno, *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- FRAIJÓ Manuel, *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- FRIES Heinrich, *Lexikon für Theologie und Kirche VII*, Friburgo, Herder, 1962.
- FRIES Heinrich, *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid, Cristiandad, 1967.
- GADAMER Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- GAGEY Henri-Jérôme - HOLZER Vincent (Edits), *Balthasar, Rahner deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005.
- GALOT Jean, *L'Esprit Saint, personne de communion*, París, Parole et Silence, 1997.
- GALOT Jean, *Nuestro Padre que es amor. Manual de teología sobre Dios Padre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
- GANOCZY Alexandre, *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
- GAŠPAR Veronika, *Cristología pneumatológica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- GILSON Etienne, *Christianisme et Philosophie*, Paris, Vrin, 1935.
- GILSON Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1949.
- GILSON Etienne, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958.
- GILSON Etienne, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965.
- GILSON Etienne, *Le Philosophe et la théologie*, Paris, Vrin, 1965.
- GILSON Etienne, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981
- GILSON Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.
- GIOIA Luigi, *The theological epistemology of Agustines´s de Trinitate*, Oxford, OUP, 2008.
- GISEL Pierre, *Corps et Sprit*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1992.
- GISEL Pierre et EVRARD Patrick, *La Théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Fundamentos de Cristología I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- GREDT Ioseph, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Vol II, Barcelona, Herder, 1951.
- GREGORII NYSSENI OPERA. Vol. I: *Contra Eunomium Liber I et II*. Vol. II: *Contra Eunomium Liber III; Refutatio Confessioni Eunomii*, Edited by Werner Jaeger; 2d ed. Leiden, E. J. Brill, 1960.
- GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares: Homilia XV*, Salamanca Ediciones Sígueme 1993.

- GRESHAKE Gisbert, *El Dios uno y trino, una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001.
- GRILLMEIER Alois, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- HARNACK Adolph von, *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.
- HEIDEGGER Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- HEMMERLE Klaus, *Tras la huella de Dios, ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca Sígueme, 2005.
- HOLZER Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différent théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- HORN Christoph, *Agustín de Hipona*, Santiago, IES, 2012.
- HUERRE Denis, *Petite vie de Jean-Baptiste Muard*, París, Desclée de Brower, 1994.
- HUSSERL Edmund: Hu III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*, Husserliana, Lovaina, 1950. Hu X: *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana, Band X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Hu XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*.
- JEANROND Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- JONAS Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.
- JÜNGEL Eberhard, *La doctrina de la Trinidad*, Madrid, Editorial Caribe, 1980.
- JÜNGEL Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- JUSTINO, *Padres Apológetas Griegos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- KASPER Walter, *Dogma y palabra de Dios*, Bilbao, Editorial razón y fe, 1968.
- KASPER Walter, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989.
- KNOCH Wendelin, *Dieu à la recherche de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- LABBE Yves, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- LADARIA Luis, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, Paris, Parole et Silence, 2011.
- LADARIA Luis, *La Trinidad Misterio de Comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013.
- LADRIERE Jean, *L'Articulation du sens II*, París, Édition du Cerf, 1984.
- LA POTTERIE Ignace de, *La vie selon l'esprit: condition du Chrétien*, Paris, Édition du Cerf, 1965.
- LECLERCQ Jean, *Cultura umanistica e desiderio di Dio : studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Milano, Sansoni, 2002.
- LECUIT Jean Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme*, Paris, Édition du Cerf, 2010.
- LEROI-GOURHAN Andre, *Evolución y técnica*, Madrid, Taurus, 1988.
- LEON XIII, *Aeternis Patris*, 4 de agosto 1879.
- LIBERA Alain de, *La philosophie médiéval*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- LIBERA Alain de, *Archéologie du sujet, * Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2014.
- LIVI Antonio, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, Japadre, 1969.
- LONERGAN Bernard, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1998.
- LUBAC Henri de, *Exégèse Médiévale les quatre sens de l'Écriture*, Tomo II, Paris, Édition Montaigne, 1959.
- LUCIANI Rafael, *El misterio de la diferencia: estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- MADEC Goulven, *Le Dieu d'Agustin*, París, Édition du Cerf, 2000.

- MAIZA OZCOIDI Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del Tahāfut al-tahāfut*, Madrid, Trotta, 2001.
- MACDONALD CORNFORD Francis, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.
- MALDAME Jean-Michel, *Le péche originel, foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008.
- MALDONADO Luis, *La acción litúrgica: sacramento y celebración*, Madrid, San Pablo, 1995.
- MARC Michel, *La théologie aux prises avec la culture: de Schleiermacher à Tillich*, Paris, Les Édition du Cerf, 1982.
- MARCHETTO Agostino, *El Concilio Vaticano II, contrapunto para su historia*, Madrid, Edicep, 2008, Pp. 383-425.
- MARGERIE Bertrand de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1974.
- MARION Jean-Luc, *Siendo dado*, Madrid, Síntesis, Madrid 2008.
- MARION Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- MARION Jean-Luc, *Lo posible y la revelación*. Traducción utilizada en el seminario de Postgrado sobre Jean-Luc Marion y Charles Taylor, dictado en la Facultad de Teología (2009) por el Prof. Eduardo Silva.
- MARION Jean-Luc, *A lieu de soi l'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008.
- MARITAIN Jacques, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brower, 1933.
- MARITAIN Jacques, *Siete lecciones sobre el ser*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1943.
- MASPERO Giulio, *Essere e Relazione l'ontologia trinitaria di Gregorio de Nissa*, Roma, Città Nuova, 2013.
- MATEO SECO Lucas Francisco, *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa*, Navarra, EUNSA, 1978.
- MECHELS Eberhard, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth: das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn Neukirchener, 1974.
- MEESEN Yves, *L'être et le bien*, Paris, Édition du Cerf, 2011.
- MEYENDORFF John, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Édition du Cerf 1969.
- MOINGT Joseph, *Dios que viene al hombre II/1*, Salamanca, Sígueme, 2010.
- MOINGT Joseph, *Théologie trinitaire de Tertulien*, Paris, Aubier, 1966.
- MOLTMANN Jürgen, *Jesus: ja-Kirche nein?* Zurich, Benziger, 1973.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München, C. Kaiser, 1980.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- MOLTMANN Jürgen, *El Espíritu de la vida*, Salamanca, Sígueme, 1998.
- MOLTMANN Jürgen, *La venida de Dios escatología cristiana*, Sígueme, 2004.
- MONDIN Battista, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Netherlands, Springer, 1968.
- MONDIN Battista, *Cómo hablar de Dios hoy?: el lenguaje teológico*, Madrid, Ediciones Paulinas 1979.
- MONDIN Battista, *La cristología di San Tommaso d'Aquino: origine, dottrine principali, attualità*, Vaticano, Urbaniana Universidad Press, 1997.
- MORALES Xavier, *Dieu en personnes*, Paris, Édition du Cerf, 2015.
- MORIN Éric, *Paul et les Corinthiens face à l'oracle de la nouvelle alliance (Jr 31, 31-34) le rôle herméneutique de la figure de Jérémie dans les lettres de Paul aux Corinthiens*, Pendé, Éditions J. Gabalda et Cie, 2009.
- MUZUMANGA MA-MUMBIMBI Flavien, *La Trinité économique et la Trinité immanente dans la théologie d'Yves Congar*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999.
- NARDIN Roberto, *Il Cur deus homo di Anselmo d'Aosta*, Roma, Lateran University Press, 2002.
- NICOLAS Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1985.

- OTT Hugo, *Martín Heidegger: en camino hacia su biografía*, Madrid, Editorial Alianza, 1992.
- PANIKKAR Raimon, *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994.
- PANNENBERG Wolfhart, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- PANNENBERG Wolfhart, *Teología sistemática I*, Madrid, UPCO, 1992.
- PANNENBERG Wolfhart, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid, Caparrós, 1999.
- PANNENBERG Wolfhart, *Analogie und Offenbarung: eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- PATFOORT Albert, *L'unité d'être dans le Christ d'après .saint Thomas. A la croisée de l'ontologie et de la christologie*, París, Desclée de Brower, 1964.
- PRADES Javier, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.
- PEGUEROLES Juan, *San Agustín un platonismo agustiniano*, Barcelona, PPU, 1985.
- PESCH Otto, *Tomás de Aquino*, Barcelona Herder, 1992.
- PICKSTOCK Catherine, *Más allá de la escritura: consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2005.
- PIKAZA Xavier, *Enchiridion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los Cristianos*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2005.
- PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Trad. Introd. y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Timeo*, Trad. Introd. y notas por Oscar Velásquez, *Platón, Timeo*, Santiago de Chile, Ediciones Univ. Católica de Chile, 2003.
- PONGA Silouane, *L'Écriture, âme de la théologie: Le problème de la suffisance matérielle des Écritures*, París, Édition du Cerf, 2008.
- PROUVOST Géry, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, París, Éditions du Cerf, 1996.
- PRZYWARA Erich, *Analogia entis: Metaphysik*, München, J. Kösel & F. Pustet, 1932.
- PRZYWARA Erich, *Augustin passions et destins de l'Occident*, París, Éditions du Cerf, 1987.
- PRZYWARA Erich, *Analogia entis: metafísica estructura originaria*, traducción Gustavo Álamos Leal, Valparaíso, Veritas Pontificio Seminario Mayor San Rafael, 2012.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- RAHNER Karl, *El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación en *Mysterium salutis* II/1* Madrid, Cristiandad, 1969.
- RAHNER Karl, *Écrits théologiques*, vol VIII, París, Desclée de Brower, 1967.
- RAHNER Karl, *Escritos de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002.
- RAHNER Karl, *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg in Brisgau, Solothum: Benzinger, 1997.
- RAHNER Karl, *De Gratia Christi: Studien zur Gnadenlehre*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2015.
- RATZINGER Joseph, *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973.
- RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Editorial Taurus, 1969.
- RICOEUR Paul, *Lectures 1-3*, París, Seuil, 1991-1994.
- RICOEUR Paul, *Lecturas 3: Nombrar a Dios. Traducción utilizada en el seminario de Postgrado sobre Paul Ricoeur, dictado en la Facultad de Teología (2008) por el Prof. Eduardo Silva.*
- RICOEUR Paul, *Tiempo y narración*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- RICOEUR Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- ROUTHIER Gilles, *La réception d'un concile*, París, Éditions du Cerf, 1993.
- ROVIRA Josep, *Vaticano II: Un concilio para el tercer milenio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCVII.

- RUELLO Francis, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1987.
- RUIZ GARRIDO ET ALIA Constantino, *Diccionario de la Mistica*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.
- SALDANHA Peter, *Revelation as "self-communication of God" in Vatican II: with regard to the theological influence of Karl Barth and Karl Rahner*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2005.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Salamanca, Biblioteca de autores cristianos, 1974.
- SAN AGUSTÍN, *Civitas Dei*, Madrid, Gredos, 2007.
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- SAN AGUSTÍN, *Cartas, Vols. I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- SAN AGUSTÍN, *Sermones, Vols. I-VI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- SAN BENITO, *La Regla de san Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ, *Obras Completas (1921-1936)*, Vol. III: Escritos filosóficos: *Ser finito y Ser Eterno ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia: iussu edita Leonis XIII P.M. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici; cura et studia Fratrum Praedicatorum Romae Apud Sedem Commissionis Leoninae, Typis Riccardi Garroni, [191-?]*.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- SCHINDLER Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitatslehre*, Tubinga, 1965.
- SCHOONEMBERG Piet, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, Herder, 1972.
- SCHÖEKEL Luis Alonso, *La parole inspirée*, Paris, Édition du Cerf, 1971,
- SCHLEIERMACHER Friedrich, *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990.
- SCHMAUS Michaël, *Die psychologische trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, Aschendorff, 1927.
- SCHULZ Michael, *Sein und Trinität: systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. V. Balthasar*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1997.
- SEGUNDO Juan Luis, *Qué es un cristiano: etapas precristianas de la fe: concepción cristiana del hombre*, Montevideo, Mosca Hnos, 1971.
- SENDREZ David, *L'expérience de Dieu chez Karl Rahner: Son statut épistémologique dans le Traité fondamental de la foi*, Paris, Parole et Silence, 2013.
- SESBOÜÉ Bernard, *Historia de los Dogmas, V. I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994.
- SESBOÜÉ Bernard, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, París, Desclée de Brower, 2007.
- SICRE José Luis, *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- SILANES Nereo, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981.
- SMALLEY Beryl, *The Study of the Bible in Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1978.
- SOBRINO Jon, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terrae, 1982.
- ŠPIDLÍK Tomáš, *Manuale fondamentale di Spiritualità*, Roma, Piemme, 1994.
- STEIN Edith, *Endliches und ewiges Sein Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder: Freiburg im Breisgau in Breisgau: Herder, 2006.
- STEIN Edith, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Eine Untersuchung über den Staat*, Edith Stein Gesamtausgabe Band 6 Freiburg im Breisgau, Herder, 2010.

- STAGLIANO Antonio, *Il Misterio del Dios Viviente, per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, EDB, 1996.
- STUDER Basil, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993.
- Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* Collegeville, The Liturgical Press, 1997.
- TAXACHER Gregor, *Trinität und Sprache: Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache Eine systematische Befragung Karl Barth*, Würzburg, Echter 1994.
- TENA Pedro, *Celebrar el misterio*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.
- THEOBALD Christoph, *Selon l'Esprit de sainteté, Genèse d'une théologie systématique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.
- TILLIETTE Xavier, *Qu'est-ce que la christologie philosophique?*, Paris, Parole et Silence, 2013.
- TORRELL Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Éditions du Paris, Cerf, 1996.
- TORRELL Jean-Pierre, *Pour nous les hommes et pour notre salut*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.
- TRESMONTANT Claude, *Études de Métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda et Cie. Éditeurs, 1955.
- TROELTSCH Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- TYN Tomas, *Metafisica della sostanza : partecipazione e analogia entis*, Bologna ,Ed. Studio Domenicano, 1991.
- VANIER Paul, *Théologie trinitaire chez S. Thomas*, Montréal, Publications de l'institut d'études médiévales XIII, 1953.
- VÉLEZ Olga, *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- VETÖ Étienne, *Du Christ à la Trinité: Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Paris, Édition du Cerf, 2012.
- VILANOVA Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1987.
- VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain, Éditions Peeters, 1991.
- VOGÜE Adalbert de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Édition du Cerf, 1991.
- VOGÜE Adalbert de, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2000.
- VORGRIMLER Herbert, *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- WALDROP Charles, *Karl Barth's Christology: its basic Alexandrian carácter*, Berlin, Mouton Publishers, 1984.
- WALZ Angelus, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1962.
- WARIN Pierre, *Le Chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg*, Roma, Univeristà Gregoriana Editrice, 1981.
- WEBER Edouard-Henri, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée de Brower, 1988.
- WEBSTER John, *Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, P. 73ss.
- WERBICK Jürgen, *Soteriología*, Barcelona, Herder, 1992.
- WILDI Hans Markus, *Bibliographie Karl Barth Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung und in Zusammenarbeit mit der Aargauischen Kantonsbibliothek und dem Karl Barth-Archiv erarbeitet von Hans Markus Wild*, Zurich, Theologischer Verlag, 1984.
- WINLING Raymond, *La teología del siglo XX (1945-1980)*, Vol. III, Salamanca Sígueme, 1987.
- WINLING Raymond, *Noël et le mystère de l'incarnation*, Paris, Édition du Cerf, 2010.

- WOLINSKY Joseph, *Le Concile de Nicée (325) - Hier et aujourd'hui*, Paris, Lumen Gentium, 1983.
- WOLINSKY Joseph ET ALIA, *Le mystère du Christ à la lumière des premiers conciles œcuménique I*, Paris, Association André Robert et Institut catholique de Paris, 1998.
- WOZNIAK Robert J, *Primitas et plenitudo: Dios padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Navarra, Eunsa, 2007.
- ZARAZAGA Gonzalo J., *Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario: homenaje a Karl Rahner, 1904-2004*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.
- ZARAZAGA Gonzalo, *Trinidad y comunión: la teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- ZECHMEISTER Martha, *Erich Przywara Weg negativer Theologie*, Lit, Münster, 1997.
- ZIZIOULAS John, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York, St Vladimir's Seminary Press and London, 1985.

III. 2. Artículos

- ANATOLIOS Khaled, «Oppositional Pairs and Christological Synthesis: Rereading Augustine's De Trinitate» in *Theological Studies* (2007), pp. 231–253.
- ANZULEWICZ Henrik, «Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen» in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Turnhout, Brepols, 2000.
- ANZULEWICZ Henrik, «Albertus Magnus über die ars de symbolica theologia des Dionysius Areopagita» en *Teología y Vida* 51 (2010), pp. 307-343.
- ARANDA Antonio, «las propuestas de Karl Rahner^[1] para una teología trinitaria sistemática» en *Scripta Theologica* 23 (1991), pp. 69-123.
- AYRES Lewis, «The Christological Context of the De Trinitate XIII» in *Augustinian Studies* 29, (1998), pp. 111–139.
- AYRES Lewis, «L'Augustine's Trinitarian Theology» in *Nicea and its Legacy An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- BALTHASAR Hans Urs von, «Theologie und Heiligkeit» in *Wort und Wahrheit* 3 (1948), pp. 881-896.
- BAVEL Tarcisius, «Recherches sur la christologie de saint Augustin: l'humain et le divin» dans *Le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, Édition Universitaires, 1954.
- BELL David, «Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God» dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 52 (1985), pp. 5-43.
- BELLOY Camile de, «Habitation et missions des personnes divines selon Thomas d'Aquin» in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 92 (2008), pp. 225-240.
- BERNARD Charles, «Mystère trinitaire et transformation en Dieu» in *Gregorianum* 80, 3 (1999), pp. 441-467.
- BERRÍOS Fernando, «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis» en *Teología y Vida* Vol. 45, 2-3 (2004).
- BONHOEFFER Dietrich, «Ser cristiano en un mundo no religioso» en *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- BORGHESI Maximo, «L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia post-moderna» in *Il Nuovo Areopago* 1 (1996), pp.19-31.
- BOURASSA François, «Sur la Trinité dogme et théologie» en *Science et Esprit* 24 (1972), pp. 257-284.
- BOURASSA François «Théologie trinitaire chez saint Augustin» in *Gregorianum* 58 (1977), pp. 675–725.

- BOYER Charles, «L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne» in *Gregorianum* 27 (1946), pp. 173–199.
- BRÄNDLE Werner von, «Immanente Trinität- Ein 'Denkmal der Kirchengeschichte'? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre» in *Kerigma und Dogma* 38 (1975), p. 186.
- BRIEDE Lelde, «La grâce christique de la Mère de Dieu » in *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014), pp. 229-246.
- BRITO Emilio, «Le temps: énigme des hommes, mystère de Dieu» in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 83 (2007), p. 529.
- CANALS Francisco, *Analogía y dialéctica en Convivium* (1967), pp. 75-90.
- CARY Phillip, «On Behalf of Classical Trinitarianism: A Critique of Rahner on the Trinity» in *The Thomist* 56 (1992), pp. 365–405.
- CAVADINI John, «The Structure and Intention of Augustine's De Trinitate'» in *Augustinian Studies* 23 (1992), pp. 103–123.
- CONDE SOTO Francisco, «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl» en *Contrastes* Vol. XV (2010), pp. 105-123.
- CONGAR Yves, «Le sens de l'«Economie salutaire» dans la «Théologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique)» en *Glaube un Geschichte*, FS Joseph Lotz, II, Baden-Baden, 1958, pp. 105-107.
- CHAREIRE Isabelle, «Note sur le paradoxe chrétien du rapport au temps» in *Théophilyon*, 15 (2010), pp. 175-188.
- DOUCET Dominique, «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I, 1, 2–6» in *Revue des études augustinienne*s 36 (1990), pp. 91–119.
- DUMAS André, «L' entrée de Dieu dans le langage et connaissance de Dieu, selon Gerhard Ebeling» in *Peut-on parler de Dieu?*, Cahiers de recherche et réflexions religieuses 6, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 39-48.
- DURAND Emmanuel, «L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la connexion mysteriorum rahnérienne » in *Revue Thomiste* 102 (2002), pp. 569-613 et 103 (2003), p. 75-92.
- DURAND Emmanuel, «L'identité Rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications» in *Revue Thomiste* (2003), p. 103, pp. 75–92.
- DURAND Matthieu-Georges de, «Un passage du IIIe livre Contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrite» en *Irénikon* 1 (1981), pp. 36-52.
- DURST Bernard, « Zur theologische Methode » in *Theological Review* 26 (1927), pp. 297-313.
- DROBNER Hubertus, «Outlines of the Christology of St. Augustine Part I» in *Melita Theologica* 40 (1989), pp. 45–58; pp. 143–154.
- EMERY Gilles, «L'immutabilité de Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la souffrance de Dieu» in *Nova et Vetera* 1(1999), pp. 5-37.
- EMERY Gilles, «Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin» in *Nova et Vetera* 79 (2004), pp. 13-44.
- EMERY Gilles, «Missions invisibles et missions visibles: le Crist et son Esprit» in *Revue Thomiste* 106 (2006), pp. 51-99.
- FERRARA Ricardo A, «La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema» en *Teología* 80 (2002), pp. 53-92.
- GEENEN C. G., «En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas» in *Angelicum* 29 (1952), pp. 43-59.
- GÓMEZ CAFFARENA Jorge, «Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios» en *Pensamiento* 16 (1960), pp. 143-173.
- HANKEY Wayne J., «The Place of the Psychological Image of the Trinity in the Arguments of Augustine's De Trinitate, Anselm's Monologion, and Aquinas' Summa Theologica» in *Dionysius* 3 (1979), pp. 99–110.

- HILL Edmund, «Karl Rahner's "Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate* and St. Augustine» in *Augustinian Studies* 2 (1971), pp. 67–80.
- HOLZER Vincent, «Le «scandale d' une véritable christologie» (Karl Barth). (Das Ärgernis einer wirklichen Christologie). Penser Dieu révélé en Jésus» in *Transversalités* 125 (2013), pp.13-44.
- HUMBRECH Thierry-Dominique, «L'analogie au travail son importance en théologie, lorsque' elle est présente et aussi lorsqu'elle manque» in *Communio* XXXVI (2011), pp. 12-13.
- JEAUNNEAU Edouard, «Denys L' Aeropagite promoteur du néoplatonisme en Occident» dans *Néoplatonism et philosophie médiévale: actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale édités par Linos G. Benakis, Tournhout, Brepols 1997, p. 3ss.
- JOHANN Robert, «Le mystère du temps: Approche théologique» in *Theological Studies* 24 (1963), pp. 324-325.
- JOHNSON Felipe, «Hacia la pregunta por la corporalidad: reflexiones sobre el cuerpo humano en cuanto organismo» en *Alpha* 29 (2009), pp. 167-184.
- JÜNGEL Eberhard, «Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Tinität» in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), pp. 353-364.
- JÜNGEL Eberhard, «Die Freiheit der Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis» in *Entsprechungen* (1980), pp. 11-51.
- KASPER Walter, «La relación entre Evangelio y Dogma» en *Concilium* 21 (1967), p.145.
- KENNETH Hagen, « What did the term Commentarius to sixteenth-century Theologians? » in *Théorie et pratique de l'exégèse*, Genève, Droz, 1990, pp. 37-38.
- LADARIA Luis, «La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión» en *Gregorianum* 86/2 (2005), pp. 276-307.
- LEDER H.G., «Arbor Scientiae» in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 52 (1961), pp. 156-189.
- LUBAC Henry de, «Sur la philosophie chrétienne» in *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936), p. 330.
- MARGERIE Bertrand de, «Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente» in *Divinitas* 18 (1974), pp. 5-39.
- MATHIE Vincent, «Erich Przywara nella filosofia d'oggi» en *E. Przywara, L'uomo. Antropologia tipologica* Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1968, pp. 16-17.
- MOLTMANN Jürgen, «La passion du Christ que signifie-t-elle pour Dieu?» in *La Documentation Catholique* 2445 (2010), pp. 440-445.
- MOUTSOPOULOS Evangelos A., «L'idée de multiplicité croissante dans la théologie platonicienne de Proclus en Néoplatonism et philosophie médiévale» dans actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale édités par Linos G. Benakis, Tournhout, Brepols, 1997, pp. 59-67.
- PERETÓ RIVAS Rubén, «Los argumentos platónicos en el *De Homine* de Alberto Magno» en *Diadokhe* 5, 1-2 (2002), pp. 23-42.
- RUELLO Francis, «A l'âge de la scolastique: théologie et louange» in *Peut-on parler de Dieu?*, Cahiers de recherche et réflexions religieuses 6, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 24-38.
- RUGGIERI Guisepe, «La problemática de la revelación como concepto fundamental del cristianismo» in *La teología della Rivelazione*, Padua, Associazione Teologica italiana, 1993, pp. 81-105.
- SESBOÛE Bernard, «Salut» in *Dictionnaire de Spiritualité* 14 (1990), pp. 251-283.
- SILVA SOLER Joaquín, «La hermenéutica y su impacto en la teología» en *Teología y Vida* Vol. XLVI (2005), pp. 3-4.
- SCHÖNBORN Christoph von, «Immanente una ökonomische Trinität zur Frage des

- Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie» in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), pp. 247-264.
- SCHOONEMBERG Piet, «Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath» in *Zeitschrift für Katholische Theologie* CXI (1989), pp. 129-162.
 - SCHOONEMBERG Piet, «Trinität- Der vollendete Bund» in *Orientierung* 37 (1973), Pp. 115-117.
 - SCHWEMMER Oswald, «Acto y potencia» en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1972, p. 60 ss.
 - SEPP Hans Rainer, *Einführung des bearbeiters in Potenz und Akt studien zu einer Philosophie des Seins*, Esga 10, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. XI-XXXVII.
 - SÖHNGEN Gottlieb, «Analogía» en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pp. 85.
 - STUDER Basil, «Sacramentum et exemplum chez saint Augustin» in *Recherches augustiniennes* 10(1975), pp. 87-141.
 - STUDER Basil, «La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità nella tradizione occidentale?» in *Studia Ephemerides Augustinianum* 46 (1994), pp. 161-177.
 - TAILLE Maurice de la, «Lumiere de gloire sanctificante, union hypostatique. Actuation créée par acte increé» in *Recherche de sciences religieuses* (1928), pp. 253-268.
 - THOMAS Joseph, «Incroyable Incarnation» in *Dieu avec nous réflexions sur l'incarnation*, Paris, Éditions Assas, Cahiers pour croire aujourd'hui 2 supplement, 1990, p.12.
 - TROELSCH Ernst, «Historical and dogmatic method in Theology» In *Religion and History* (1913), pp. 11-32.
 - VELÁSQUEZ Oscar, «¿Qué confiesan las Confesiones?» en *Seminarios de filosofía* 17-18 (2004-2005), pp. 192-200.
 - ZANOTTI Gabriel J., «La analogía y la inteligibilidad de la fe católica» en *Studium* Vol. 1, Nº 2 (1998), pp. 217-222.
 - ZAÑARTU Sergio, «Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II» en *Revista Teología y Vida*, 43 (2002), pp. 580-601.

III. 3. Contribuciones Colectivas

- ALTENBURGER Margarete und MANN Friedhelm , *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden Éditionen Übersetzungen, 1988.
- ANGELINI Guiseppa ET ALII, *Storia della teología IV Età Moderna*, Casale Monferrato, Edizione Piemme, 2001.
- BALTHASAR Hans Urs von, «El Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis III*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971.
- BRUGER Walter, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Herder, 1958.
- CAPELLE Philippe, «Phénoménologie et théologie la double irréductibilité en Philosophie et Théologie», Louvain, Louvain University Press, 2007.
- CANOBBIO Giacomo, CODA Piero (Edts.), *La teología del XX secolo un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Roma, Città Nuova, 2013.
- CODA Piero, «Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle: le fait et l'enjeux» en *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, Paris, Édition du Cerf, 2010.
- COMTE-SPONVILLE André, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2003.
- CONGAR Yves M., «Théologie» in *Dictionnaire de théologie catholique* 15/1, 1946.
- CORETH Emery ET ALII, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX Vol. III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993.
- DANIELOU Jean, «Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse» en *Actes du Colloque de Chevetogne: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden E. J. Brill, Belgium, 1971.

- DE LIBERA Alain, « l'Être et le Bien: Exode 3, 14 dans la théologie rhénane » in *Celui qui est, interprétations juive et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris, Édition du Cerf, 1986.
- FERRATER MORA Joaquín, «sentido» en *Diccionario de filosofía IV*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- GIOIA Luigi, «La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Agustín, par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie» in *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Cogitatio Fidei 266, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- HEMMERLE Klaus, «Transformazioni dell'immagine de Dio» en *Correnti teologiche post/conciliari*, Roma, Città Nuova editrice, 1974.
- HENRY Page, « La Bible et la Théologie » in *Initiation biblique*, Paris, 1954.
- HOLZER Vincent, «Les exigences internes d'un intellectus fidei trinitaire» in *Monade Dyade Triade des approches de la réalité*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2013.
- INTERNATIONAL COLLOQUIUM OF GREGORY OF NYSSA, *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Navarra, EUNSA, 1986.
- JANICAUD Dominique, «The theological turn of french Phenomenology » in *Phenomenology and the theological turn the french debate*, New York, Fordham University Press, 2000.
- KRAUS Georg, «Gracia» en *Diccionario de teología dogmatica*, Barcelona, Herder.
- KERN Walter ET ALII, *Corso di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1990.
- LADARIA Luis, «La théologie trinitaire de Karl Rahner un bilan de la discussion» *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX siècle*, Cogitatio Fidei 273, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- MATEO-SECO Lucas Francisco, MASPERO Giulio (Edts), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- RAHNER Karl, «Chalkedon – Ende oder Anfang?» in *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart III*, Würzburg, Echter, 1954.
- RAHNER Karl, «Theos im Neuen Testament» in *Schriften zur Theologie I*. Bd, Einsiedeln, Benziger, 1954.
- RAHNER Karl, «Theos en el Nuevo Testamento» en *Escritos de Teología I*, Madrid, Cristiandad, 1963.
- RAHNER Karl, «Gnade» in *Lexicon für Theologie und Kirche* (1960).
- RAHNER Karl, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"» in *Schriften zur Theologie 4*, Einsiedeln, Benziger, 1960.
- RAHNER Karl, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte» in *Mysterium Salutis II* (1965).
- RAHNER Karl, «Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre» in *Mysterium Salutis II* (1965).
- RAHNER Karl, «Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität» *Mysterium Salutis II* (1965).
- RAHNER Karl, «Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik» in *Schriften zur Theologie 8*, Einsiedeln, Benziger, 1967.
- RAHNER Karl, «Potentia oboedientialis» en *Sacramentum Mundi III*, Fribourg, Herder, 1967.
- RAHNER Karl y VORGRIMLER Herbert, «Grace» in *Theological Dictionary*, New York, Herder, 1965.
- RAHNER Karl, «Gnade» in *Sacramentum Mundi II*, Fribourg, Herder Verlag, 1968.
- RAHNER Karl, «Gotteserfahrung heute» in *Schriften zur Theologie 9*, Einsiedeln, Benziger, 1970.
- RAHNER Karl - VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- RAHNER Karl, «Selbsterfahrung und Gotteserfahrung» in *Schriften zur Theologie 10*, Zürich, Benziger, 1972.
- RAHNER Karl, «Über die Verborgenheit Gottes» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975.

- RAHNER Karl, «Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975.
- RAHNER Karl, «Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit» in *Schriften zur Theologie 12*, Zürich, Benziger, 1975.
- RAHNER Karl, «Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes» in *Schriften zur Theologie 13*, Zürich, Benziger, 1978.
- RAHNER Karl, «Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam» in *Schriften zur Theologie 13*, Zürich, Benziger, 1978.
- RAHNER Karl, «Über die Dreifaltigkeit Gottes» in *Entschluß 32* (1978).
- RAHNER Karl, «Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs» in *Schriften zur Theologie 15*, Zürich, Benziger, 1983.
- RAHNER Karl, «Die Sinnfrage als Gottesfrage» in *Schriften zur Theologie 15*, Zürich, Benziger, 1983.
- RAHNER Karl, «Meditation über das Wort "Gott"» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1968.
- RAHNER Karl, «Auch im Grundkurs enthalten Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau im Breisgau, Herder, 1968.
- RAHNER Karl, «Gott, unser Vater» in *Gnade als Freiheit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1968.
- RAHNER Karl, «El concepto escolástico de la gracia increada» en *Escritos de Teología I*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000.
- RAHNER Karl – RATZINGER Joseph, «Observaciones sobre el concepto de Revelación» en *Revelación y Tradición*, Barcelona, Herder, 1965.
- RICOEUR Paul, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » in *Du text à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- SÖHNGEN Gottlieb, «Analogía» en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.
- SCHÜSSLER Werner, «Transzendenz I » in *Theologische Realenzyklopädie, band 33*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002.
- THEOBALD Christoph, «La passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée » in *Les sources du renouveau trinitaire au XX siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- VAGGIONE Richard Paul, «Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's contra Eunomium» in *The journal of Theological studies XXXI* (1980), Pp. 403-470.
- VV. AA., *El Diccionario teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, Secretario Trinitario, 1992.
 - Isidro García Tato, «Barth Karl», pp. 139-147.
 - Josep. M. Rovira Belloso, «Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo», pp. 1370-1394.
 - Santiago del Cura Elena, «Concilios» pp. 276-278.
- VV. AA., *Conceptos Fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.
 - Ignacio Ellacuría, «Salvación en la historia», pp. 1255-1256.
- VV. AA., *Novo corso di dogmatica 2*, Brescia, Queriniana.
- VV. AA., «Dogma» en *Diccionario teológico enciclopédico*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995.
- VV.AA., *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1996.
- VV. AA., *Encyclopédie philosophique universelle, II Les notions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- VV.AA., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- VV. AA., *Vatican II et la théologie perspectives pour le XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

- VV. AA, *The Cambridge history of Jewish philosophy : from antiquity through the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

III. 4. Contribuciones Magisteriales

- BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, miércoles 28 de noviembre de 2012.
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II: CONSTITUCIONES, DECRETOS, DECLARACIONES, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre algunos aspectos de la iglesia considerada como comunión*, 1992.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Santa fe de Bogotá, San Pablo, 2000.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cuestiones selectas de Cristología» y «Teología-Cristología-Antropología» en *Documentos Comisión teológica Internacional*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

III.5. Instrumentos informáticos

- <http://www.corpusthomisticum.org>
- *Actualité du thomisme*. <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/des-moines-et-des-hommes/>, 18 septiembre 2016.

- 418.1) Rodrigo ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, «*Ghislain Lafont ¿Cómo hablar de un Dios que ama?* en *Cuadernos Monásticos* 190 (2014), Pp. 295-315.

GHISLAIN LAFONT: ¿CÓMO HABLAR DE UN DIOS QUE AMA?

Preámbulo

El año 2000, después de casi veinte años de docencia, Ghislain Lafont, deja de enseñar en el Pontificio ateneo de San Anselmo en Roma. Los profesores Jeremy Driscoll, OSB, y Elmar Salmann, OSB, editan una miscelánea teológica¹ con el fin de recordar este momento. Teólogos sistemáticos como Bruno Forte, Piero Coda y Rino Fisichella; Patrólogos como Basil Studer y especialistas en Teología Monástica como Dom Adalbert de Vogüé, escriben sendos artículos que dan cuenta de la teología nacida después del Vaticano II, de la cual es hijo el monje francés.

Ahora bien, ¿Cuál es su aporte a la investigación teológica? Antes que nada debemos afirmar que su contribución se inserta en muchos campos, pero uno de carácter más definido: la teología trinitaria². Allí intenta establecer puentes entre la revelación y su expresión significativa.

Ahora bien, ¿Cuál es la novedad de su pensamiento? Maximino Arias acotará: «*El ser de Dios se expresa históricamente*»³. Por ello, algunos autores

* Monje de la Abadía de la Santísima Trinidad, de Las Condes, Santiago de Chile.

¹ Cfr. J. DRISCOLL, «Imaginer la théologie catholique: Mélanges offerts à Ghislain Lafont», en *Studia Anselmiana*, Roma, 2000.

² Cfr. K. HEMMERLE, *Tras la huella de Dios, ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

³ M. ARIAS, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, CELAM, Bogotá, 1991, 408: «Lafont da la impresión de ser un teólogo tradicional y, sin embargo, da un paso sobre la tradición escolástica, para expresar las relaciones entre “economía” y “teología” de una nueva manera. En la tradición tomista el dinamismo trinitario (las procesiones) es el punto de partida para comprender la posibilidad de acción de Dios en el mundo. Esta doctrina queda profundizada [en Lafont], que pone el misterio Pascual como centro de la historia y como el lugar desde donde se va a dar la verdadera teología».

situarán la investigación del monje francés en el ámbito del Dios de la razón⁴. O más precisamente, en una explicación ontológica-salvífica del *acontecimiento Pascual*. *Se tiene en el horizonte una posible epistemología analógica*⁶. La cual se presenta como un motivo de investigación para algunos teólogos⁷. Por ello, Ghislain Lafont desarrolla una teología “proyectiva” que no pretende una síntesis, sino más bien una enunciación de pistas especulativas.

I. La teología narrativa: una posibilidad de comprensión del misterio trinitario

La publicación, durante la década de los ochenta, del libro: “*Dieu, le temps et l'être*”⁸, eje fundamental de su pensamiento, se inserta en una pregunta teológica fundamental: ¿Podemos hablar de Dios en el mundo actual? O, explicitando aún más esta cuestión: ¿Cómo puede Dios hacerse inteligible al hombre? Estos interrogantes intentan responder al anhelo más radical del hombre: su deseo de Dios. Nos centraremos en el análisis del libro ya menciona-

⁴ X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los Cristianos*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005, 728: «El tema de la Trinidad pertenece básicamente a la teología cristiana y así lo mostrarán los apartados que siguen. Pero a lo largo del Enquiridión hemos ido destacando sus relaciones con la filosofía y con la historia (fenomenología) de las religiones y, en general con toda la cultura».

⁵ P. CODA, *Acontecimiento pascual: Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, 143-151.

⁶ P. CODA, *op. cit.*, 144: «A nivel epistemológico, Lafont muestra que mantiene con firmeza los dos puntos básicos imprescindibles de la epistemología analógica católica: el misterio de la creación y el misterio trascendente del Dios uno y trino; pero al mismo tiempo no teme focalizar la profundidad del uno y del otro, y su relación, en el misterio pascual». Cfr. M. ARIAS, *op. cit.*, 408: «Hay autores muy importantes que se centran en la Pascua de Jesucristo para explicar cómo es Dios y cómo aquí, precisamente, aparece Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La más alta radicalidad alcanza esta reflexión en el teólogo protestante Jürgen Moltmann, y de manera más pausada y centrada en el benedictino católico Ghislain Lafont».

⁷ Cfr. P. CODA, *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, 219, 231, 260 y 281. Cfr. P. CODA, *La Trinità e il pensare: figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997, 203, 217, 292, 300, 313, 314, 361-363, 378, 381, 392 y 458. Cfr. A. STAGLIANO, *Il mistero del Dio vivente: per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna, 1996, 258, 489 y 612. Cfr. S. FUSTER PERELLÓ, *Misterio trinitario: Dios desde el silencio y la cercanía*, Edibesa, San Esteban, 1997, 184, 189, 202, 205, 207, 209, 212, 228. Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.

⁸ Cfr. G. LAFONT, *Dios, el Tiempo y el Ser*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, en adelante DTE.

do para exponer las principales intuiciones de este autor respecto de esta temática.

El monje francés plantea una explicación del misterio cristiano desde una narratividad⁹ que se actualiza en la celebración¹⁰ y se comunica mediante signos. Dios se revela al hombre, dándonos a conocer su paternidad en la resurrección. El Hijo en la Cruz, aceptando el abandono, nos muestra el camino de la filiación. Así vemos cómo trascendencia e inmanencia no son dimensiones contrapuestas. La analogía de la fe y la analogía del ser¹¹ pueden caminar juntas. La finitud encuentra su nexa con la infinitud del misterio trinitario.

Para ello, nuestro autor analiza la dinámica del amor de Dios por el hombre desde una teología narrativa.

1.1. ¿Qué es la teología narrativa?

La teología narrativa es una apuesta personal del monje francés por presentar una posibilidad de pensamiento. Inmanencia y trascendencia expresan dos puntos de vista para pensar a Dios. ¿Qué sucedería si ambas trabajasen juntas? Por ello, Ghislain Lafont desea unir los dos elementos desde la teología narrativa. Por una parte, el relato como explicación diacrónica de la actuación divina y por otra, la analogía como explicación sincrónica de la nominación

⁹ Cfr. A. HUNT, "The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology. Recent Continental Theology Historical and Systematic Wainwright", *The Expository Times* en *New Theology Studies* 107 (1995) 14-19.

¹⁰ Cfr. J. DRISCOLL, "Liturgy and fundamental Theology, Frameworks for a Dialogue" en *Ecclesia Orans* 11 (1994) 83: "The identity of human being, both from the personal point of view of his individual birth and from the universal point of view of his belonging to humanity, is founded on a narrative which the human being accepts to hear (...) this narrative owes its existence to witnesses (...) this narrative has to do with the whole of man, and therefore in a very real way with his body, that is say with a spatial-temporal insertion in history (...) the ambiance of his narrative is very naturally feast, or celebration" (La identidad del ser humano, tanto desde el punto de vista personal de su nacimiento individual, como desde el punto universal de vista de su pertenencia a la humanidad, se basa en un relato que el ser humano acepta escuchar (...), esta narrativa debe su existencia a testigos (...), este relato tiene que ver con todo el hombre, y por lo tanto de una manera muy real con su cuerpo, es decir con una inserción espacio-temporal en la historia (...), el ambiente de su narrativa es muy naturalmente fiesta o celebración). El autor aborda a Ghislain Lafont desde la teología sacramental. También intenta incorporar muchas de sus ideas a un planteamiento litúrgico sobre la eucaristía. Para ello se puede confrontar J. DRISCOLL, "The Eucharist and Fundamental Theology" en *Ecclesia Orans* 13 (1996) 408 y 422. Cfr. J. HARRELL BLAYLOCK, "Ghislain Lafont and Contemporary Sacramental Theology", en *Theological Studies* 4 (2005).

¹¹ Cfr. E. SALMANN, "Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums", en *Studia Anselmiana* 94 (1986) 38, 58, 307, 314, 355, 361 y 367.

divina¹². Para lo cual, el monje francés da un paso hacia una teología que incorpore el eje narrativo - soteriológico¹³ como base de toda especulación teológica: “*La teología narrativa es el relato de esta autodeterminación divina: cuenta el acontecimiento de libertad por el cual Dios se determina a la vez hacia sí mismo y hacia el hombre*”¹⁴. La palabra “autodeterminación” es utilizada continuamente por Jüngel en su obra “*Dios como misterio del mundo*”¹⁵. Dios exterioriza su intimidad, se da a conocer por medio de su palabra al hombre. Pero es un movimiento *ad intra* y *ad extra*, según el monje francés. Pues explica la vida interna de la Trinidad: las relaciones entre las personas divinas; y también el *pro nobis* de la salvación humana. De allí su condición *ad extra*. La libertad adquiere una sana interpretación. No es sólo autodeterminación humana ni necesidad divina. Es amor. Por ello, el acto de creación¹⁶ constituye una relación de amor entre el Creador y la criatura. Sólo el amor puede explicar el acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección.

En consecuencia, la teología narrativa implica un relato de esa experiencia de libertad divina. La teología narrativa explicita el “Misterio de Dios”. El cual también es misterio del hombre. Es también autodeterminación humana, ya que el sentido último del hombre sólo se esclarece en esta relación de filiación: “(...) *el camino del conocimiento de Dios no es rectilíneo y regularmente progresivo. Dios se da a conocer y asimila al hombre a sí mismo mediante un proceso de presencia y de ocultamiento, de don y de prohibición, de alianza y de olvido, un juego que es en realidad una pedagogía de la comunión (...). Dios no ha descubierto todavía todo su misterio (...). Ese secreto es el que nos entrega Jesús por la cruz, pronunciando el nombre de Padre y siendo reconocido como hijo*”¹⁷.

La teología narrativa constituye una posibilidad, pues no intenta agotar el decir de Dios; respeta su inefabilidad. De allí que la analogía posibilite

¹² Cfr. DTE, 9: “*Ce livre est un essai pour poser un jalon de plus, sinon un jalon nouveau, sur le chemin contemporain de la théologie vers la connaissance et la nomination de Dieu*” (Este libro es un ensayo para poner un jalón más, sino un jalón nuevo, en el camino contemporáneo de la teología hacia el conocimiento y el nombrar [nomination] a Dios).

¹³ Cfr. J. B. METZ, “Petite apologie du récit”, en *Concilium* 85 (1973) 57-79. Cfr. WEINRICH, HEINRICH, “Théologie narrative”, en *Concilium* 85 (1973) 47-55.

¹⁴ DTE, 289: “*La théologie narrative est le récit de cette autodétermination divine: elle raconte l'événement de liberté para où Dieu se détermine à la fois vers soi-même et vers l'homme*”.

¹⁵ Cfr. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, 234.

¹⁶ Desde un punto de vista metafísico se conoce como *actus essendi*.

¹⁷ DTE, 211: “(...) *le chemin de la connaissance de Dieu n'est pas rectiligne et régulièrement progressif. Dieu se fait connaître et assimile l'homme à soi-même moyennant un jeu de présence et de retrait, de don et d'interdit, d'alliance et d'oubli, je qui est en réalité une pédagogie de la communion (...). Dieu n'a pas encore découvert tout son mystère (...). Ce secret, c'est Jésus qui le délivre par la croix en prononçant le nom de Père et en étant reconnu comme fils*”.

hablar del acontecimiento de la Cruz. Sin embargo, el testimonio humano está sujeto a lo apofático. El hombre habla de Dios, narra su experiencia de la divinidad, nombra a Dios. En definitiva trata de expresar aquella insondabilidad en palabras humanas. Lo anterior es válido, sólo desde esta premisa: Dios ha sacralizado el lenguaje del hombre. Ha querido asumir todas las posibilidades expresivas del hombre. De allí que el lenguaje es un medio privilegiado.

La palabra divina por antonomasia es el Hijo. Éste en la Cruz ha dicho todo lo que se puede decir de Dios. Esta experiencia divina permite al hombre decir “Dios”.

Elemento clave de esta teología es la verbalización de la ausencia divina, la cual refleja la pedagogía divina. Dios prepara al hombre para el misterio. Existe una *adequatio* que se manifiesta en una tensión entre lo misterioso y lo revelado. Existe un proceso de asimilación: “*La ausencia de Dios (...) puede vislumbrarse entonces como una etapa hacia la revelación plena, que no puede tener lugar más que en un proceso efectivo de relación consentida. ¿No será posible comprender que Dios se implica, precisamente porque se ausenta?*”¹⁸.

La teología ha hundido su especulación en la revelación activa de Dios. Dios ha querido darnos a conocer su amor. Es decir, lo relevante ha sido la investigación de la actuación de la divinidad en la historia humana. Sin embargo, ¿Qué sucede con aquellos momentos de intimidad, en los cuales pareciera no involucrarse Dios con el hombre? ¿Dicen algo? El relato de Job con sus desgarradoras frustraciones, ¿expresa algo de Dios?

El Dios ausente no es aquel que después de crear al hombre lo ha dejado solo. Existe una lógica no explorada en el acontecimiento Pascual. Nos encontramos ante el silencio de Dios. Se exige una respuesta humana a Dios y este responde con la Cruz. El hecho tangible expresa la inefabilidad. La Cruz y la Resurrección expresan algo más que la simple muerte de un hombre o su reanimación posterior. Son el eje de un designio salvador. Los Padres Capadocios lo llamarán *theosis* o divinización, Ireneo hablará de recapitulación y Hans Urs von Balthasar se referirá a un drama salvífico.

En definitiva cada experiencia teológica de Dios intentará develar un misterio.

1.2. La teología narrativa y los *Nombres de Dios*

El quehacer teológico ha centrado su labor en los *nomina Dei*, ya que de ellos se desprenden sus atributos divinos. Al conocer el actuar divino inten-

¹⁸ DTE, 215: “*L’absence de Dieu (...) peut alors être pressentie comme une étape vers la révélation plénière, qui ne peut advenir que sans un processus effectif de relation consentie. Ne peut-on comprendre que, parce qu’il s’absente, Dieu s’implique?*”.

tamos descifrar su querer.

El decir divino va unido a su actuar en el mundo y a la vocación humana. La teología narrativa está consciente de su importancia, pero agrega un elemento a su articulación. Las palabras en sí mismas también son hechos, ya que poseen un significado y una manifestación sensible. La teología debe centrar su labor, no tanto en las consecuencias que se desprenden de ellas, sino en su significado vital para el hombre. Además, todo signo manifiesta un hecho humano. De igual forma hay un “no signo” y un “no hecho” en los mismos *nomina Dei*, pues estos remiten a un acontecimiento salvífico no develado por completo. ¿Cuál es?

Ghislain Lafont, al hablar de los nombres divinos, desea potenciar su significado. Pues cada nombre es esencialmente lo que significa. Estos también dan cuenta de una realidad que se escapa a la mera articulación fonética, pues cada *nomina Dei* es más de lo que entendemos analógicamente por ellos. Así, cuando llamamos a Dios “Padre”, entendemos por este vocablo aquella realidad superlativa. No es el padre carnal que engendra hijos. Dios es el Padre por antonomasia, su esencia es paternal, pero es mucho más que eso. Es la condición paterna en toda la amplitud del vocablo y es también lo que no deseamos que signifique esa palabra.

La teología narrativa nos encamina al mismo hecho de la paternidad. Podemos afirmar con el texto sagrado que hemos sido generados en el Espíritu para exclamar la palabra “Padre”. Pero la revelación expresa una situación más profunda que las mismas palabras materiales. Es decir, un acontecer; desde él podemos hablar de una experiencia vital y ética de Dios. En definitiva los *nomina Dei* manifiestan una relación entre el Creador y la criatura, pero también una no relación. La relevancia de los *Nomina Dei* no está en el mero hecho vocal de pronunciarlos, sino en su significado: somos hijos en el Hijo. Es así como analogía, doxología y narratividad son aristas de un mismo misterio: Dios, el cual es comprensible e inefable a la vez.

Detengámonos en aquellos elementos constituyentes de esta teología narrativa.

II. Elementos constituyentes de una teología narrativa.

Dos son las variables que la teología narrativa. Una es el componente temporal. Dios se ha hecho hombre y ha asumido nuestra condición caduca. Ha hecho suyo el devenir. Otro componente es la transmisión del hecho histórico. El acontecimiento salvífico es relato de salvación para el hombre. Este posee su propia dinámica de comunicación. El relato refiere al Dios que actúa en relación al hombre. Es un discurso actual que transforma. No corresponde

a un fósil que entregamos devotamente a otro hombre. Es vida, pues remite al destino soteriológico de la humanidad.

2.1. El nexó diacrónico de la teología narrativa: la historicidad.

La historicidad, en el pensamiento de Ghislain Lafont, surge dentro del contexto de una adecuación del lenguaje metafísico al contexto intelectual de su época.

La historia no corresponde a una disciplina de estudio, sino a un *factum*, constituye un desafío. El tiempo es una realidad que interpela al hombre. No nos encontramos ante una narración de hechos, sino ante una realidad operante. De allí que lo histórico no puede dejarse de lado. Dios hace suya la historia: «*No se trata evidentemente de negar las deficiencias y las “condensaciones” de la figura socio-cultural en que vivimos, sino de intentar situar quizás de otra manera su naturaleza y eventualmente su origen. Pues bien, esto no puede hacerse más que valorando, si es posible, la historia efectiva, que se desarrolla en medio de nosotros y que sería entonces algo distinto de una sucesión de déficits en progresión geométrica y, correlativamente, encontrando una perspectiva sobre el ente disponible que no vela ya, sino que por el contrario deja aparecer la luz del ser*»¹⁹. La relación entre la historia y la metafísica es evidente desde una perspectiva de ejes operantes de la realidad humana.

La historia acontece, forma parte del discurso racional. Lo inmanente del discurso ontológico ha asumido lo contingente, pues la mutua penetración da un panorama del sentido real del hombre y del mundo. Por ello, la historia remite al momento originante. Ese hecho fundador que gatilla el sentido escatológico de la humanidad se realiza en la temporalidad histórica: «*(...) el tema del desgarrón primordial manifestaría el deseo secreto de una heteronomía fundadora en el plano del tiempo y de la historia (...) Sin embargo, es bastante evidente que, si se trata de encontrar una heteronomía en el plano temporal, ésta no puede manifestarse más que en una escucha: el hombre no puede darse sus propios orígenes ni crear su propio fin; tampoco está en disposición de responder por sí mismo a la cuestión que le plantea sin cesar la trabazón entre la finitud y la culpabilidad: hay datos que captar antes de recaptarlos para ponerlos en obra de una forma*

¹⁹ DTE, 122: «*Il ne s'agit évidemment pas de nier les déficiences et les “épaississements” de la figure socio- culturelle où nous vivons, mais de chercher à situer autrement peut-être leur nature et éventuellement leur origine. Or cela ne peut se faire qu'en valorisant, s'il est possible, l'histoire effective, qui se déroule parmi nous et serait alors autre chose qu'une succession de déficits en progression géométrique et, corrélativement, en retrouvant une perspective sur l'étant disponible qui ne voile plus mais au contraire laisse apparaître la lumière de l'être. Ce que la “gnose” traite par mode de successive, il faudrait voir cela n'existe pas par mode de contemporanéité*».

*creadora*²⁰. El monje francés, desde una perspectiva antropológica, agrega un nuevo factor: la heteronomía. Existe una razón de existir fuera del hombre.

La respuesta no está en él, pero además éste se siente ligado a esa incógnita. La historia, el tiempo y el ser constituyen el marco de esa búsqueda humana que no es otra que la del sentido. En definitiva, la historia es posibilidad de encuentro del hombre y de la divinidad. Pero además, ésta abre la puerta a la alteridad y al mundo. Se podría afirmar que la historia es el escenario en el cual se descubre la razón de ser del relato perdido, la nueva oportunidad de amar para el hombre y el anhelo final de encuentro total con el “totalmente distinto”: “(...) *el relato como tal, simplemente para ser narrado, tiene cierta necesidad de la analogía y que, al revés, la analogía no es un proceso cerrado sobre sí mismo, sino que hace posible la mediación teológica entre Dios y la historia de la salvación. Así pues, trataremos primero del Misterio pascual de Jesús, comunicado en el relato fundador apostólico y manifestado como origen y fin del tiempo. El análisis descubrirá los valores de alianza y de filiación como dirigiendo el desarrollo del tiempo, según un ritmo definido por la economía de la palabra de Dios dirigiéndose al hombre sobre el fondo de la creación y pidiendo una respuesta*”²¹. Una palabra que ya hemos analizado anteriormente se vuelve recurrente: “analogía”.

Ésta hace posible hablar de Dios, del Dios hecho hombre. Lo trascendente y lo inmanente pueden dialogar desde este vehículo de acción. Pero la historia ya no es mera historia; es historia de “salvación”. Es plenificada mediante un sentido. Dios se auto-manifiesta al hombre en la historia para salvarlo, para comunicarle su vida divina y hacerlo uno con Él. Por esta razón, podemos señalar que el Misterio Pascual constituye el hecho histórico fundamental de nuestra salvación. No porque sucedió en un determinado momento histórico. El hecho de la Cruz y de la Resurrección son el origen de un nuevo actuar divino. Dios se hace hombre en la historia, la asume y le da un sentido último. Desde ese instante la historia y el tiempo comienzan a tener sentido.

²⁰ DTE, 122: “(...) *le thème de la déchirure primordiale manifesterait le désir secret, d’une hétéronomie fondatrice sur le plan du temps et de l’histoire (...). Et pourtant, il est assez évident que, s’il s’agit de retrouver une hétéronomie sur le plan temporel, celle-ci ne peut se manifester qu’à une écoute: l’homme ne peut pas se donner ses origines, ni créer sa fin; il n’est pas non sans cesse l’imbrication de la finitude et de la culpabilité: il y a des données à apprendre avant de les reprendre pour les mettre en œuvre de façon créatrice*”.

²¹ DTE, 11-12: “(...) *le récit comme tel, simplement pour être raconté, a quelque besoin de l’analogie, et que, réciproquement, l’analogie n’est pas un processus fermé sur soi mais rend possible la médiation théologique entre Dieu et l’histoire du salut. On traitera donc d’abord du Mystère pascal de Jésus, communique dans le récit fondateur apostolique et manifesté comme origine et fin du temps. L’analyse découvrira les valeurs d’alliance et de filiation comme gouvernant le développement du temps, selon un rythme défini par l’économie de la Parole de Dieu s’adressant à l’homme sur fond de création et appelant une réponse*”.

Finalmente, Ghislain Lafont da un paso más. La historia de salvación necesita de un contenido. ¿Cuál es?: *“La historia puede decirse como aventura de la filiación (...) En la perspectiva de la aventura de la filiación, el conocimiento de Dios sufre cierto número de transformaciones y mientras el hombre no ha llegado al final del camino (como es el caso de todos nosotros), intervienen diferentes principios que es importante distinguir y cuya importancia hay que esforzarse en percibir”*²². Una historia de la filiación, pero también de la paternidad. Ambas constituyen una relación constante entre el Creador y la criatura. Un nexo profundo hace posible esto. El hombre participa del ser divino, ya que es creado gratuitamente por Él. El componente amoroso es el que puede explicar la mutua compenetración de la criatura con el Creador en Jesucristo. La relación creatural se funda en la mutua donación de las personas divinas, de la cuales el hombre participa por la unión hipostática. Detengámonos brevemente en el otro nexo de esta teología narrativa.

2.2. El nexo sincrónico de la teología narrativa: la transmisión narrativa

La experiencia del hombre junto a Dios es narrativa. Dios se da a conocer por medio de su palabra. El culmen es el mismo Cristo Palabra de las palabras.

La experiencia de la palabra es un acontecimiento salvífico que nos ha llegado en forma de relato. Constituye un hecho basado en signos significativos. Cada uno de ellos revela el sentido profundo de una relación. Esta vinculación, como hemos mencionado anteriormente, es la filiación. Cada vez que pronunciamos el nombre divino, actualizamos nuestra filiación divina y le permitimos a Dios ser Padre.

De forma que la experiencia vital de la palabra “Dios” expresa no sólo una dependencia personal, sino también colectiva. El hombre, al decir “Dios”, lo alaba, le suplica y lo ama; unido a otros hombres que hacen lo mismo. Por ello, la teología narrativa: *“(...) trata de encontrar la distancia justa, que permita decir a Dios en él mismo, sin separarlo de la historia de los hombres, pero sin atarlo tampoco a ella; honrar la plenitud de su ser, pero sin tender por ello a anular el de los hombres, ser e historia que tienen su sentido y su valor atestiguado*

²² DTE, 227-228: *“l’histoire et sa modalité; le second se réfère aux processus de la connaissance, de Dieu d’abord, mais simultanément, de l’homme et du monde. 1. L’histoire peut se dire comme aventure de la filiation (...) Dans la perspective de cette aventure de la filiation, la connaissance de Dieu subit certain nombre de transformations et, tant que l’homme n’est pas arrivé au bout du chemin (ce qui est notre cas à tout), relève de différents principes qu’il est important de distinguer et dont il faut s’efforcer de voir le jeu”*.

en el Resucitado”²³. Esta cita sintetiza la narratividad propia de este tipo de racionalidad. La paternidad de Dios busca al hombre constantemente para otorgarle su gracia; es la oportunidad del hombre de llamarlo “Padre”. La filiación es un eje narrativo relevante. Esto se debe a su implicación en la realidad trinitaria. Las personas divinas se distinguen por estas relaciones subsistentes dentro de una unidad amorosa. El hombre, de algún modo, participa de esa realidad divina, ya que reproduce realmente la filiación del Verbo hacia el Padre. Cada vez que como hijos en el Hijo exclamamos “Padre Nuestro”, damos curso a una narratividad salvífica, la cual es personal, pero eclesial a la vez. La Iglesia cree, ora y celebra esta relación de paternidad y de filiación. Pareciera que el Espíritu se encuentra ausente en el enfoque del monje francés; pero es indudable que quien posibilita lo anterior es el Espíritu Santo.

2.3. La analogía como posibilidad de unión de ambos nexos

La distancia justa entre Dios y el hombre se encuentra dada por una palabra fundamental: analogía²⁴. Cabe señalar que la analogía sólo puede ser entendida a la luz de la revelación. Ya que constituye un medio de posibilidad para poder hablar de Dios, guardando la justa distancia entre el Creador y la criatura. Además, la revelación es comprendida por medio de ella. Pues racionalizar el lenguaje de la revelación significa hacer patente la relación Dios-creatura.

En definitiva, la analogía constituye un medio teológico comprensivo. Pues la acción salvífica de Dios es enunciada en un lenguaje de este tipo. Expresa en parte el misterio y reserva una parte de él. Toda investigación teológica adquiere científicidad en la medida en que la analogía se vincule al acontecimiento soteriológico de forma adecuada y pertinente. Es así como el teólogo francés señala: “*Esta es en todo caso la hipótesis según la cual me gustaría*

²³ DTE, 309: “(...) trouver la juste distance, qui permette de dire Dieu en lui-même, sans le séparer de l’histoire des hommes mais sans l’y assigner non plus, d’honorer la plénitude de son être mais sans tendre pour autant à annuler, même eschatologiquement, la consistance de l’être et de l’histoire des hommes, être et histoire dont le Ressuscité atteste le sens et la valeur”.

²⁴ DTE, 231: “L’analogie ne fonctionne que Dans un comportement d’alliance, et le Dieu de l’alliance n’est Cornu que moyennant l’acte effectif de la Communications, qui devait être obéissance et attente”. DTE, 287: “A partir de là, on peut comprendre que le langage propre à la théologie sera celui qui insiste non pas sur la distance toujours plus grande, mais au contraire sur la ressemblance toujours plus grande”. DTE, 307: “Ainsi, dans les deux cas, l’analogie est récusée en théologie, mais pour des raisons en quelques sorte inversées: ici, elle serait un obstacle concret sur le chemin spirituel par où l’homme va en Dieu; là, elle empêcherait de raconter Dieu qui vient vers l’homme”. DTE, 313: “L’analogie n’est pas autre chose que le statut du langage de l’être, lorsqu’on considère ce dernier comme acte de l’étant, à la fois approprié à ce dernier et le débordant de toutes parts”.

*continuar este trabajo: es necesario tomar en cuenta la analogía para la verdad de la narración (...). Sin duda del hecho de que, para clarificar la analogía del acontecimiento, nos veremos rápidamente remitidos a la analogía del ser*²⁵.

Una teología de la narratividad requiere dos elementos concatenados, del mismo modo que un signo: un contenido y una expresión. El primero se refiere al acontecimiento salvífico formulado como relato. El segundo es la expresión veritativa de dicha narración, mediante un estatuto del ser. Entre ambas existe un nexo. Ésta es la analogía, la cual permite hablar de Dios en su relacionalidad creacional. Hasta ahora nos hemos dedicado a desentrañar una definición de teología narrativa. Pero según el teólogo francés, ¿cuál sería el aporte de este enfoque teológico?: *“Nuestra investigación nos ha llevado a destacar dos puntos principales. El primero concierne al sentido último de la historia y a su modalidad; el segundo se refiere a los procesos del conocimiento, en primer lugar de Dios, pero simultáneamente del hombre y del mundo*²⁶.

Historia y conocimiento. Podríamos hablar de relato y de analogía. Pero ambas a la luz de la filiación. ¿Qué significa ser Hijo? ¿Implica una noción unívoca en el tiempo? ¿Ha sufrido transformaciones? Desde la teología, ser Hijo ¿se refiere a la segunda persona de la Santísima Trinidad, o al ser creatural de todos los hombres? Existe una pedagogía de la filiación y por ende de la paternidad.

Veamos ahora cómo el monje francés despliega metodológicamente la teología narrativa para dar curso a estos interrogantes.

III. Aportes de la teología narrativa al quehacer teológico y a la vida espiritual

Ghislain Lafont, en su formulación conceptual, ofrece un ejemplo de teología trinitaria: la relación Padre-Hijo. Abordada desde la filiación y la paternidad divina. Es así como las clásicas relaciones subsistentes son estudiadas desde la narratividad. Sin embargo, existe un punto que se debe tener presente. Hablar de Dios implica narrar al Dios que se ha comunicado en la historia. Es el Verbo encarnado, vivificado en el Espíritu y resucitado por el Padre.

²⁵ DTE, 270: *“Telle est en tout cas l’hypothèse selon laquelle je voudrais continuer ce travail: la prise en compte de l’analogie est nécessaire à la vérité de la narration (...) Sans doute du fait que, pour clarifier l’analogie de l’être”*.

²⁶ DTE, 227-228: *“Notre recherche nous a conduit à mettre en valeur deux principaux points. Le premier concerne le sens ultime de l’histoire et sa modalité; le second se réfère aux processus de la connaissance, de Dieu d’abord, mais simultanément, de l’homme et du monde”*.

3.1 Las relaciones trinitarias de paternidad y de filiación a la luz de la teología narrativa²⁷

La experiencia salvífica del amor de Dios por el hombre se ha codificado en textos narrativos; pero ello no implica olvidar que Dios está más allá de ese mismo encuentro amoroso patentizado en el hecho de la Cruz. La narratividad está supeditada a la acción soteriológica, ya que ésta es fundante: «*Por un lado, está el sentimiento muy fuerte de que el Dios de la fe cristiana se ha revelado como “Dios con nosotros” (...) Dios ha querido implicarse y se revela en esta misma implicación, que lo convierte en el Dios de la historia.* (...) «*La otra corriente actual de la investigación está animada por un redescubrimiento de la trascendencia*» (...) «*He hablado de “convergencias” entre estas dos corrientes de la teología contemporánea. Quizás fuera más justo decir que las dos se ven llamadas a situarse en relación con dos nociones clave de la existencia y de la reflexión humana, la muerte y el ser (...). Pues bien, por este camino, una teología de Dios-con-nosotros coincide con el silencio de una teología de Dios-más-allá-de-todo y converge en este punto con ella: en el reconocimiento de “Dios muerto en Jesucristo”*»²⁸.

Tanto la paternidad como la filiación dan cuenta del Dios muerto en Jesucristo. El acontecimiento Pascual es el núcleo de la reflexión de las relaciones divinas. Pero no sólo eso. Éstas no son una fría explicación metodológica, tienen presente al hombre contingente. Pues se articulan en un *pro nobis* soteriológico que no abandona lo misterioso. El hombre participa eficazmente de lo acontecido en Palestina: «*(...) la correspondencia entre la historia pascual de Jesús y el misterio de Dios requiere que exista entre ellos una distancia: si la historia de Jesús (...) es acceso y luego comunión en el misterio de Dios, no puede jamás identificarse con él, ni siquiera escatológicamente; tanto la historia como la comunión suponen una tensión (...). Y al revés, para ofrecer su comunión a una humanidad que vive en un mundo, es preciso que Dios ponga ese mundo, distinto de él, y que luego se abra a él; esos gestos suponen que Dios conserva su originalidad incomunicable en el mismo momento en que se comunica*»²⁹.

²⁷ El análisis teológico que realiza Ghislain Lafont tiene en cuenta tres textos fundamentales de la Sagrada Escritura: Mt 27,57-28,20; Mc 15,24-39 y Lc 23,44-45.

²⁸ DTE, 9-10: «*D'un côté, il y a le sentiment très fort que le Dieu chrétien s'est révélé comme “Dieu avec nous” (...). Dieu s'implique, et il se révèle par cette implication elle-même qui fait de lui le Dieu de l'histoire (...). L'autre courant actuel de la recherche est animé par une redécouverte de la transcendance (...). J'ai parlé de “convergences” entre ces deux courants de la théologie contemporaine. Il serait peut-être plus juste de dire que l'un et l'autre sont amenés à se situer par rapport à deux notions clefs de l'existence et de la réflexion humaine, la mort et l'être (...). Or, par ce biais, une théologie de Dieu-avec nous rejoint le silence d'une théologie de Dieu-au-delà-de-tout et converge ici avec elle: dans la reconnaissance de “Dieu mort en Jésus-Christ”*».

²⁹ DTE, 335: «*La correspondance entre l'histoire pascale de Jésus et le Mystère de Dieu requiert*

El relato Pascual es el hecho revelativo por excelencia del misterio de Dios. Allí se establece una comunión espeluznante entre el Dios más allá del Ser y el hombre. Pero no existe una identificación. El Misterio Pascual es un atisbo de algo que no podemos dilucidar con certeza y con profundidad. Es la salvación, es el amor, es el Dios que muere por nosotros. Es un interrogante que no cesa de pedir respuesta.

3.1.1 La filiación y la espera confiada

El misterio Pascual es pedagogía concluyente de un camino de filiación. ¿Cómo lo entendemos? ¿Desde nosotros o desde Jesús? La óptica desde la cual parte toda especulación teológica aventura distintas conclusiones. Veamos qué propone el monje francés en relación con la filiación: “(...) *una dinámica infinita; es la reunificación de todo el ser en la invocación del nombre de Padre. De esta forma, este Nombre no podía revelarlo Dios más que de una manera activa, haciendo al hombre hijo suyo y, puesto que se trata de una relación interpersonal en su grado más alto, esta reunificación filial no podía ser, por parte del hombre, más que obra del Espíritu y de su libertad (...) Por eso podría decirse que, lo mismo que la cruz se presentó como espacio de la filiación, también la resurrección se muestra campo de la paternidad*”³⁰.

El misterio Pascual es presentado como un evento capacitador. El hombre es impulsado a exclamar: “Padre”. Pues el Hijo, en nombre de la humanidad, es quien nos descubre esa relación. Pero es también otro hecho, sin el cual no se comprende plenamente la Cruz: La Resurrección. Éste es el ámbito de la paternidad. El Hijo ha dado todo libremente, incluso la vida. Por ello es en el despojo de la tumba, donde se manifiesta la acción del Padre.

La filiación sólo es entendida desde el Espíritu. Él es el único garante de ese acontecimiento revelador.

qu’il existe entre eux une distance: si l’histoire de Jésus (...) est accès puis communion au Mystère de Dieu, elle ne saurait jamais s’identifier à lui, même eschatologiquement, aussi bien l’histoire que la communion supposent une tension (...). Inversement, pour offrir sa communion à une humanité vivant dans un monde, il faut que Dieu pose ce monde, distinct de lui, puis s’ouvre à lui: ces gestes supposent que Dieu retient son originalité incommunicable dans le moment même où il se communique”.

³⁰ DTE, 256-257: «(...) *une dynamique infinie: elle est le rassemblement de tout l’être Dans l’invocation du nom de Père. Ainsi, ce nom, Dieu ne pouvait le révéler que de manière active, en faisant de l’homme son fils et, comme il s’agit d’une relation au plus haut degré interpersonnelle, cette instauration filiale ne pouvait être, de la part de l’homme, qu’œuvre d’Esprit et de liberté (...). C’est pourquoi, on pourrait dire que, de même que la Croix est apparue espace de la filiation, de même la résurrection se manifeste révélation du nom de “Père”*» (p. 256).

Profundicemos en el hecho de la filiación. ¿Qué significa, en este ámbito, ser hijo? Hablar de filiación, ¿significa hablar de muerte?: *“De esta manera la muerte de Jesús adquiere una doble profundidad: el momento de fracaso es real, subrayado por la impotencia del Crucificado para bajar de la cruz, pero ese fracaso es verdaderamente una instauración y una manifestación. Siendo la destrucción del antiguo templo, la muerte de Jesús es el preludio de la instauración de la religión nueva, fundada en su cuerpo y que tiene como principio último la identidad misma de Jesús que se revela en su muerte: la del Hijo”*³¹.

La muerte del Hijo es principio de algo nuevo, pero también es pedagogía de una relación que se ha gestado en la historia. El deceso de Cristo no sólo es un hecho puntual. Es recapitulación de la filiación. Cristo aprende igual que nosotros a ser Hijo, de manera perfecta, pero lo aprende. Por ello, Ghislain Lafont abordará las figuras de Adán³² y de Job como ejemplo de la aventura humana, de la filiación humana. Ambas incompletas. Adán rechaza este regalo, pues no comprende la verdadera implicancia de ser hijo. Adán es figura del niño que balbucea la palabra “Padre”, pero no la entiende. Por su parte, Job cuestiona e impugna el hecho. ¿Cómo es posible que mi Padre me haga esto? En ambas experiencias de filiación hay un desarrollo que concluye en Cristo: *“(…) las figuras de Job y de Adán pueden ayudarnos a comprender la cruz de Cristo (…) la prueba parece estar ordenada a manifestar la desemejanza de Dios, con la finalidad, por otra parte, de que una vez aceptada humildemente, se le concede al hombre verse elevado a la verdadera semejanza”*³³.

³¹ DTE, 174: *“La mort de Jésus prend ainsi une double profondeur: le moment d’échec est réel, souligné par l’impuissance du Crucifié à descendre de la Croix, mais cet échec est en réalité instauration et manifestation. Destruction de l’ancien Temple, la mort de Jésus est prélude à l’instauration de la religion nouvelle fondée sur son corps et donc le principe ultime est l’identité même de Jésus qui se révèle dans sa mort: celle du Fils”*.

³² Cfr. DTE, 134-136: *“Pour essayer de mieux préciser la nature de ce témoignage original, je voudrais le comparer d’une part au récit scientifique des origines (...). On essaiera de dire tout d’abord les apports positifs de cette discipline multiforme, avant d’en indiquer les limites du point de vue qui nous occupe ici. Positivement, une telle discipline rend témoignage à l’importance du corps ou, en général de la matérialité pour l’existence humaine ce qui devrait permettre, corrélativement, une évaluation renouvelée du temps (...). Un second bénéfice de l’investigation scientifique des origines est qu’elle opère, au moins en principe, la dissociation jusque-là impossible entre la naissance et la chute, la matière et le mal, la finitude et la culpabilité. Quel que soit le terme, cette histoire du corps n’est pas une histoire du mal (...) l’histoire scientifique des origines ne peut aboutir au récitil doit nous dire d’où nous venons et il doit nous être fait de telle manière que nous puissions ajouter foi à celui qui nous parle et à ce qu’il nous dit (...). La science reconstitue l’avènement de l’homme comme si personne ne s’était trouvé là pour lui donner un nom”*.

³³ DTE, 184: *“Les figures de Job et d’Adam peuvent nous aider à comprendre la Croix du Christ (...). L’épreuve semble en effet ordonnée à manifester la dissemblance de Dieu, afin d’ailleurs que, une fois celle-ci humblement acceptée, il soit donné à l’homme d’être élevé à la vraie ressemblance”*.

Ambos personajes se vieron enfrentados a la prueba de la filiación. Es decir, al momento de la elección. Ya sea en la obediencia filial en el caso de Adán o en el sufrimiento injustificable en el proceso de Job³⁴. Ambos se vieron sumidos en el abandono. La aparente retirada de Dios. Ya conocemos el desenlace de cada una de estas historias. También conocemos la muerte del Hijo completamente solo en el Calvario: “(...) *la desfiguración es el nombre, a nivel humano, de lo que podemos llamar retirada a nivel de Dios. La retirada/desfiguración define el espacio en donde resulta posible un intercambio simbólico: al retirarse, Dios se propone; renunciando a sí mismo, el hombre se da. La aventura de Jesús nos revela finalmente el sentido de todo el proceso: que la relación entre Dios y su creación transfigurada es una relación de Padre a Hijo (...); el abandono por parte de Dios puede convertirse en abandono en manos de Dios*”³⁵. La filiación implica un aprendizaje del amor. Pero de qué amor, sin duda del que acompaña, pero también del que se retira. Siempre existe alguien que te enseña a ser Hijo. En la ausencia del Padre también se aprende a ser Hijo. Tal vez con desgarró, pero se aprende. La aventura de la filiación no estaría completa sin el abandono del Padre en la Cruz. Ambas situaciones son descritas en un lenguaje distinto. El *Padre Nuestro* y el “*por qué me has abandonado*” que reza la Iglesia en la liturgia son las dos caras de una misma moneda: ser hijos.

La nominación divina se sustenta en un lenguaje analógico, el cual permite exclamar “Padre”, a modo de doxología. Pero es sólo en el momento de la muerte del Hijo, cuando se vislumbra algo de ese *nomina Dei*³⁶. Por ello, el clamor “*¡Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado!*”, tiene sentido como último ejemplo de un aprendizaje de filiación, aparentemente fracasado; pero complementado con “*En tus manos encomiendo mi espíritu*”.

³⁴ Cfr. DTE, 183-226. Estas páginas condensan una exégesis teológica del dilema de Adán y de Job. Para ello, Lafont analiza los siguientes tópicos: El Edén, lugar dramático. La prueba de Job, la resolución de la prueba y un juego de muerte y de vida entre la imagen y el símbolo.

³⁵ DTE, 262-263: “(...) *la défiguration est le nom, au niveau de l'homme, de ce que nous pouvons appeler retrait a un niveau de Dieu. Le retrait/défiguration définit l'espace où devient possible un échange symbolique: en se retirant, Dieu se propose, en se renonçant, l'homme se donne. L'aventure de Jésus nous dévoile en fin le sens ultime de tout le processus: que le rapport entre Dieu et sa création transfigurée soit une relation de Père à Fils (...). L'abandon par Dieu peut devenir abandon à Dieu*”.

³⁶ Cfr. DTE 86, 128, 159, 167, 180, 212, 301 y 315.

3.1.2. La paternidad y el abandono

El momento de la Cruz³⁷ refleja el instante de la prueba. Ante la aparente indiferencia del Padre; el Hijo experimenta el abandono. Pero ello no es reflejo de un momento o de una circunstancia. Responde a la misión del Hijo. ¿Cuál es ésta? ¿Podemos separar el ministerio público de Cristo de su muerte?: «Jesús se manifestó como el profeta del reino de Dios inminente; se esforzó en reunir al pueblo de Israel para prepararlo a la irrupción esperada de lo que había sido desde siempre su esperanza (...). Esta predicación comprendía esencialmente, a los ojos de Jesús, el cumplimiento de la revelación de Dios, mediante la manifestación de un nombre, si no desconocido, al menos poco utilizado por Israel en su fe y en su invocación: el nombre de Padre (...). ¿Cómo, en el caso de Jesús, el nombre de Dios puede seguir siendo “el que abandona”?»³⁸. Toda la vida de Cristo es un ejemplo de ese aparente abandono. Ya desde el hecho del anonadamiento divino hasta la misma Crucifixión. Pero la vida de Jesucristo está en plena concordancia con la intimidad hipostática. El Padre dona eternamente su mismo ser al Hijo, pero también permite que el Hijo desarrolle por completo su misión salvífica con total libertad e independencia. La Paternidad divina implica obediencia a su mismo querer y a su misma esencia. El Padre no puede dar aquello que Él mismo “no es” a su Hijo; y lo hace por entero. Por ello, el Hijo no puede menos que implicarse eternamente en la dinámica divina que es puro amor.

El abandono constituye algo más. No nos encontramos ante un mero sentimiento de soledad ante el mundo, sino ante una experiencia divina y humana. ¿Qué significa realmente ser Hijo? La afectividad que reviste esta relación da paso a lo subsistente que se encuentra más allá de la simple lógica. Nos encontramos ante la paradoja del Padre que deja aparentemente su

³⁷ Cfr. G. LAFONT, *Le philosophe et la promesse sur “Le Sens et le Mal”* d’Yves Labbé en *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 357-371. Cfr. G. LAFONT, “Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una remozione”, en *Il sacrificio: evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, 53-67. Cfr. G. LAFONT, “Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia, Gesù Rivelatore”, Casalmonteferrato, Piemme, 1988, 120-139. Cfr. G. LAFONT, “Père, pardonne”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 189 (1971) 3-12. Cfr. G. LAFONT, “L’évangile de Marc” en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères*, N°229, 1 Juillet 1976, 6-16. Cfr. G. LAFONT, “L’esprit et le corps” en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères*, N°230, 15 Août 1976, 3-16.

³⁸ DTE, 167-168: «Jésus s’est manifesté comme le Prophète du Royaume de Dieu imminent; il s’est efforcé de rassembler le Peuple d’Israël afin de le préparer à l’irruption attendue de ce qui était depuis toujours son espérance (...). Cette prédication du Royaume comprenait essentiellement, aux yeux de Jésus, l’accomplissement de la Révélation de Dieu, par le dévoilement d’un Nom, sinon inconnu, du moins peu utilisé para Israël dans sa foi et son invocation: le nom de Père (...). Cette question, relative au sort de Jésus, met surtout Dieu en cause, comme le fait presque automatiquement toute histoire d’innocent soumis à la souffrance. Comment, dans le cas de Jésus, le nom de Dieu Peut-il être encore: “celui qui abandonne”?».

paternidad. La exclamación de la Cruz: “Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado”, no es sólo un grito de desesperación; es más bien la duda ante un aparente rechazo paterno. ¿Qué sucede con el nexo amoroso entre las personas divinas? ¿Se rompió en la Cruz? Nos encontramos ante una relación que es puesta a prueba. No sólo el Hijo duda, sino también el Padre en la lógica humana, pero no en la divina.

Cristo no sólo revela la relación que Dios quiere para cada hombre: El ser Hijo. Sino la radicalidad de esa nueva condición. Exclamar “Padre”, es algo que no sólo hace el hombre que confía en Dios. Lo hace también el desesperado. El que exclama: “¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?”, lo hace bajo el alero de una profunda confianza. La nominación del vocablo “Padre” patentiza no sólo el abandono sino también una doxología. La aclamación se transforma en sinónimo de una nueva relación. Pues Cristo asume el pecado de Adán y la confusión de Job; pero también la gratuidad del Hijo abandonado. Lafont, mediante la teología narrativa, profundiza en la paternidad divina. Que no sólo implica un significado, sino un anhelo vital: podemos decir “Padre” desde la felicidad y desde el abandono.

Pero a lo anterior le falta un componente. Éste es la resurrección³⁹. Esta es la acción del Padre. La Cruz y su filiación divina sólo encuentran su realización en la tumba vacía y en la paternidad divina: “La resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección permite el descubrimiento del sentido fundador de la cruz, mientras que el realismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret cualifica a su vez a la resurrección. En definitiva, no hay más que un solo relato, el de la resurrección del crucificado y el de su significación global, fundadora de una historia y de un mundo”⁴⁰.

³⁹ Cfr. G. LAFONT, Le philosophe et la promesse sur “Le Sens et le Mal” d’Yves Labbé en *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 357-371. Cfr. G. LAFONT, “Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una remozione”. en *Il sacrificio: evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, 53-67. Cfr. G. LAFONT, “Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia, Gesù Rivelatore”, Casalmonteferrato, Piemme, 1988, 120-139. Cfr. G. LAFONT, “Père, pardonne”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 189 (1971) 3-12. Cfr. G. LAFONT, “L’évangile de Marc”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 229 (1 juillet 1976) 6-16. Cfr. G. LAFONT, “L’esprit et le corps”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 230 (1976) 3-16. Cfr. G. LAFONT, “Mystique de la Croix et question de l’Être, A propos d’un livre récent de Jean-Luc Marion”, en *Revue théologique de Louvain* 10 (1979) 259-304. Cfr. G. LAFONT, “L’Herméneutique de la Résurrection, Réaction à une tentative de Xavier Leon-Dufour”, en *Scripta theologica* 3 (1971) 253-300. Cfr. G. LAFONT, “De gloire”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 240 (1977) 3-11. Cfr. G. LAFONT, “Folie et sagesse”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 241 (1978), 7-16.

⁴⁰ DTE, 144: “La résurrection est celle du crucifié: aussi bien l’ampleur fondatrice de la résurrection permet-elle le dévoilement du sens fondateur de la croix, tandis que le réalisme de la crucifixion de Jésus de Nazaret qualifie à son tour sa résurrection. En définitive, il n’y a qu’un

Nuevamente se presenta el tema del relato fundador, pues tanto la Crucifixión como la Resurrección dan cuenta de esa originalidad. No sólo ya como el inicio de una historia, sino como proyecto escatológico. La Crucifixión y la Resurrección son condiciones necesarias de significación para la narratividad. Pues el relato nace de las misiones divinas, se nutre de ellas y vuelve en todo a ellas. De allí que la acción del Padre y la paradoja de la tumba vacía sean: “(...) acto total de Dios, que abría tras las huellas y dentro del movimiento de Jesucristo una historia para todos los hombres, liberada del pecado pasado y que liberaba un camino de porvenir. Finalmente, la resurrección manifestaba un nombre fundamental de Dios: “El que resucitó a Jesús de entre los muertos”⁴¹».

La Resurrección constituye un nuevo paso en la filiación, ya que incorpora la actuación de la primera persona de la Santísima Trinidad en la nominación divina. Por ello, tanto la Crucifixión como la Resurrección son elementos concatenados e imposibles de ser separados. Existe una comprensión circular. Pues uno explica al otro: “La resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección permite el descubrimiento del sentido fundador de la cruz, mientras que el realismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret cualifica a su vez a la resurrección. En definitiva, no hay más que un solo relato, el de la resurrección del crucificado y el de su significación global, fundadora de una historia y de un mundo”⁴².

La apelación “Padre”, no sólo es doxología *staurológica*, sino confesión de fe: “El que resucitó a Jesús de entre los muertos”. Sin embargo, ¿qué significa que Dios sea Padre en esta dinámica? Este interrogante es sistematizado por Ghislain Lafont en las siguientes consideraciones: «(...) se podría proponer reducir a tres principales los lenguajes por los que se ha intentado decir la paternidad de Dios respecto de Jesús, manifestada en la resurrección: el histórico, el tipológico y el teológico. Por lenguaje histórico habría que entender aquel que, en diversos niveles de significación, utiliza el registro entronización/generación/nominación/

seul récit, celui de la résurrection du crucifié et de sa signification globale. Fondatrice d'une histoire et d'un monde”.

⁴¹ DTE, 256: «(...) un acte total de Dieu, ouvrant su la trace et dans la mouvance de Jésus. Christ une histoire pour tout les hommes, libérée du pèche passé et libérant un chemin d'avenir. La résurrection en fin dévoilait un nom fondamental de Dieu: “Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts”».

⁴² DTE, 144: “La résurrection est celle du crucifié: aussi bien l'ampleur fondatrice de la résurrection permet-elle le dévoilement du sens fondateur de la croix, tandis que le réalisme de la crucifixion de Jésus de Nazaret qualifie à son tour sa résurrection. En définitive, il n'y a qu'un seul récit, celui de la résurrection du crucifié et de sa signification globale. Fondatrice d'une histoire et d'un monde”.

misión (...). El segundo lenguaje disponible es el tipológico; aludimos con este nombre a ciertas figuras humanas, afectadas ya de cierta percepción teológica, como las de Adán/le Siervo/ el Hijo del hombre (...). Llamo teológico al lenguaje con que se designan las "hipóstasis" celestiales, como la Palabra o la Sabiduría: procedentes de Dios o creadas por él o también proferidas e identificadas de todas formas con el Resucitado, que también en este nivel había conocido una relación preexistente con Dios»⁴³. Es indudable que el monje francés, más que señalar una semántica de la paternidad, busca establecer nexos ascendentes. Un primer paso lo constituye la aventura de la filiación como intento fracasado: Adán y Job. El segundo escalón lo presenta Jesús como el Hijo perfecto que nos revela la condición paterna de Dios. Nominación siempre incompleta y deficiente para el hombre, pero total para el Verbo. Finalmente, el hecho de la Resurrección completa la filiación con la dimensión soteriológica del Padre. No sólo el Hijo resucita, sino toda la humanidad.

Por ello, la teología narrativa hace suyo este acontecimiento, el cual constituye un relato salvífico, no al modo de un simple narratividad, sino como eje fundante; pues detrás de él se encuentra la experiencia del Resucitado. Es el encuentro entre el hombre y Dios en la Iglesia. La búsqueda de los orígenes descrita por Ghislain Lafont se traslada de un tiempo mítico a un hecho concreto. El Misterio Pascual dará inicio a otro espacio fundante. Éste es la Iglesia, desde ella el hecho de Cristo Muerto y Resucitado se irradiará en todo espacio y tiempo: *"Hay, por tanto, un testimonio situado, ya que unos hombres identificados, los apóstoles, hablaron del Jesús que conocían, pero ese testimonio es fundador, ya que su relato a propósito de ese Jesús supera los límites del lenguaje histórico para convertirlo en un lenguaje sobre el origen"*⁴⁴.

Eje fundante de esta nueva etapa es la tradición, como testimonio que se entrega constantemente. Es la vida del hecho fundante la que se da al hombre, en vista a la plena consumación escatológica. Allí el relato, la analogía y la racionalidad metafísica darán paso al rostro de Dios que viene

⁴³ DTE, 258-259: «(...) on pourrait proposer de ramener à trois principaux les langages par lesquels on a tenté de dire la paternité de Dieu para rapport à Jésus manifestée Dans la résurrection: historique, typologique, théologique. Par langage historique, il faudrait entendre celui qui, à divers niveaux de signification, utilise le registre intronisation/génération/nomination/mission (...). Le second langage disponible était typologique: on vise par là des figures humaines, déjà affectées d'une certaine perception théologique, comme Adam/le Serviteur/ le Fils de l'homme (...). J'appelle théologique le langage qui désigne des "hypostases" célestes, comme la Parole ou la Sagesse: procédant de Dieu ou créés par lui ou encore proférées, identifiées, quoi qu'il en soit, au ressuscité qui, à ce niveau encore, avait connu une relation préexistante à Dieu».

⁴⁴ DTE, 147: «Il y a donc témoignage situé puisque des hommes identifiés, les apôtres, ont parlé du Jésus qu'ils connaissaient, mais ce témoignage est fondateur puisque leur récit au sujet de ce Jésus dépasse les limites du langage historique pour en faire un langage de l'origine».

al encuentro del hombre.

IV. Conclusión

Ghislain Lafont es un exponente de su época, nace en una Francia que sin saberlo se prepara para el Concilio Vaticano II y despliega su labor teológica como monje benedictino. El monasterio es una escuela del servicio divino, donde se busca a Dios, se ama a los hermanos y a la creación. Esta búsqueda monástica se remonta al *An sit Deus?* anselmiano, del cual es heredero este teólogo, pues su pensamiento constituye una manera de comprender el *intellectus fidei*. Por una parte, es un movimiento que se aventura, ofrece alternativas y traza nuevos rumbos y por otro lado, constituye una forma de pensar que combina armoniosamente la tradición teológica, las ciencias humanas y la realidad contingente. Sin embargo, nos topamos ante todo con una teología que habla de la palabra de Dios desde una dimensión benedictina-sapiencial. No rehúye la especulación teológica anterior, por el contrario la asume y la vivifica desde una pregunta concreta: ¿Es posible todavía hablar de Dios?

La respuesta constituye un desafío para este teólogo en la época que publica "*Dieu, le temps et l'être*", pues la exploración teológica vuelve sus ojos a la Escritura. La relación entre la revelación y la razón vuelve a estar en el punto focal de discusión. Dos formas de pensar al Dios que viene al encuentro del hombre. Una racionalidad filosófica y una narración bíblica. ¿Tienen algo en común? O ¿son caminos separados y antagónicos? La primera expresa la verdad de la fe. La segunda constituye el contenido material de la auto-manifestación divina. Sin embargo, no es el lenguaje utilizado por cada una el motivo de discusión sino su relación formal: ¿La Escritura necesita de una lógica expresiva, o el discurso filosófico se basta así mismo para hablar de Dios?

La teología narrativa desplegada por Ghislain Lafont presenta un *factum histórico* que trasciende el mismo hecho tangible. Pues es un hecho cosmológico. Es la total obediencia del Hijo al querer del Padre. Es el Padre que por nosotros deja al Hijo solo en la Cruz, para enseñarnos a ser hijos. La narratividad dentro de lo posible expone lo novedoso del dilema de la Cruz y de la Resurrección. Éste trata de darle contenido al Misterio Pascual, pero sólo es capaz de afirmar: «(...) *las notas específicas del lenguaje de la resurrección no tienen por qué sorprendernos. En efecto, sea cual sea, el lenguaje fundador no puede ser producido (...). Ciertamente, se trata de un relato que trasciende a la narratividad homogénea de una historia natural o social; pero no lo hace a la manera del "érase una vez", desconectado de nuestra realidad; trasciende fundando y dando a la historia una discreción y un valor (...). De esta manera, nos vemos llevados a entrar en la meditación de lo que podría llamarse el tiempo de Jesús: ¿qué interpretación dar de su muerte y de su vida, a la luz de la proclamación*

fundadora de su resurrección?”⁴⁵.

El misterio de Dios no es una idea abstracta, es irrupción temporal y espacial del Logos divino. Por ello, desaparece el “érase una vez” por el “se encarnó de María”. Jesucristo concentra lo sincrónico y lo diacrónico. Lo eterno y lo finito. Lo natural y lo sobrenatural. Pues su Encarnación nos revela el deseo más profundo de Dios, ser llamado Padre. Lo cual se configura en una pedagogía de la filiación. Punto culminante es el Misterio Pascual. Allí se revela la verdadera paternidad del Padre. Este hecho que configura a la comunidad cristiana refleja en su aspecto más profundo el misterio de la relación Dios-hombre, entendida como misterio de amor. El hombre ha recibido todo de Dios, incluso la misma vida divina, de allí que en cada acto humano brilla la misma esencia divina y su capacidad de exclamar: *“Abba, Padre”*.

Nos encontramos ante una dinámica amorosa. Un encuentro misterioso, pero a la vez significativo. Dios nos enseña a ser hijos desde su propia experiencia de Padre.

El Padre engendra desde la eternidad al Hijo. Por su parte, el Hijo se entrega a Éste por medio de Espíritu. Allí se encuentra el arquetipo de una relación divino-humana, la cual distingue las personas, pero las une. De acuerdo a lo anterior, Ghislain Lafont plantea que la vocación de todo hombre no es una mera búsqueda intelectual de Dios, sino que es un desafío vital. Debemos aprender a ser hijos en Jesucristo, modelo de toda filiación; en Él experimentamos la paternidad del Padre.

*Monasterio Benedictino de Las Condes
Casilla 27021, Santiago 27
CHILE*

⁴⁵ DTE, 165-167: «(...) les notes spécifiques du langage de la résurrection n’ont rien pour surprendre. Quel qu’il sois en effet, le langage fondateur ne peut pas être produit (...). Certes, il s’agit d’un récit qui transcende la narrativité homogène d’une histoire naturelle ou sociale: mais il ne le fait pas à la manière du “il était une fois” déconnecté de notre réalité; il transcende en fondant et en donnant à l’histoire direction et valeur (...). Nous sommes ainsi conduits à entrer dans la méditation de ce qu’on pourrait appeler le temps de Jésus: quelle interprétation donner à sa mort et à sa vie, à la lumière de la proclamation fondatrice de sa résurrection».

2) «Cose nuove e cose antiche, Intervista al benedittino Ghislain Lafont» in *Il Regno*, Anno LIX – N°175 - 15 ottobre 2014.

il Regno

2014 quindicinale di attualità e documenti

18

Attualità

609 Il Sinodo racconta la Chiesa

620 Italia: democrazia bloccata

653 Ghislain Lafont, un maestro

659 Una giustizia «altra»

663 **Studio del Mese**
Preghiera e diplomazia
Benedetto XV e la Grande guerra



Anno LIX - N. 1175 - 15 ottobre 2014 - IL REGNO - Via Scipione Dal Ferro 4 - 40138 Bologna - Tel. 051/3941511 - ISSN 0034-3498 - Il mittente chiede la restituzione e s'impegna a pagare la tassa dovuta - Tariffa ROC: "Poste Italiane spa - Sped. in A.P. - DL 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Bologna"

Cose nuove e cose antiche

Intervista al benedettino Ghislain Lafont

Ogni scriba, «divenuto discepolo del regno dei cieli, è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52). «Non è il Vangelo che cambia, siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio» (Giovanni XXIII).

P. Ghislain Lafont è nato nel 1928. A diciassette anni, nel 1945, entra nell'abbazia benedettina di La Pierre-qui-Vire. Dottore in teologia nel 1961, insegna nella sua comunità, poi dal 1978 al 1995 un semestre all'anno a Roma, all'Ateneo benedettino Sant'Anselmo e alla Pontificia università gregoriana. È autore di numerose opere di teologia su san Tommaso d'Aquino, sulla Trinità, su Cristo e il mistero della salvezza, sulla storia e il futuro della Chiesa.

– *Lei è entrato nell'abbazia benedettina di La Pierre-qui-Vire e vi ha trascorso la vita.¹ Può dirci qualcosa sulla relazione fra questa vocazione e la sua ricerca teologica?*

«Mi pare che la teologia sia un elemento della vita di chi la fa: della sua umanità, della sua fede cristiana, della sua vocazione particolare. Essa è legata all'ambiente nel quale ha vissuto, all'educazione e alla formazione ricevute, agli incontri fatti, alle prove attraversate. Ciò che io ho potuto pensare, insegnare, scrivere scaturisce dunque da molte fonti e non sono certo in grado di identificarle tutte.

In primo piano metterei naturalmente la comunità monastica di La Pierre-qui-Vire, dove sono entrato da

giovane, persuaso interiormente di ciò che il mio maestro dei novizi chiamava "il Tutto di Dio" e deciso a ricercarlo, conducendo la vita ritirata, orante, obbediente, amante di allora, che ancora oggi rimane, pur con tutti i cambiamenti intervenuti in quasi 70 anni. È certamente qui, nella comunità di fratelli e nella preghiera condivisa, che ho continuamente attinto e rinnovato la mia ispirazione. D'altra parte, fin dal suo inizio nel 1850, questa comunità, seguendo le intuizioni del suo fondatore, aveva un tratto missionario, custodiva uno sguardo aperto sulla Chiesa e sul mondo e cercava il modo di testimoniare la fede. Questo orientamento ha suscitato, lungo la nostra storia, numerose iniziative contrassegnate dall'attenzione evangelica alla missione. (...)

Tenere insieme un ideale di "deserto" e una visione missionaria non è stato facile in nessun momento della nostra storia. Ho vissuto alla mia maniera questa "tensione" fra la vita nascosta in Dio con Cristo in una comunità di fratelli e una ricerca teologica di livello universitario con le sue esigenze (studio, insegnamento, contatti, spostamenti...). Mi pare, giunto al termine della vita, che i due elementi apparentemente contraddittori si siano alla fine nutriti l'uno dell'altro, e spero mi abbiano fatto crescere un po' nella "sublimità della conoscenza di Cristo Gesù" (Fil 3,8), cosa per cui non posso che rendere grazie».

– *A La Pierre-qui-Vire non si fa solo del formaggio: il monastero ha pubblicato una famosa collezione di libri dedicati*

all'arte romanica,² e i giovani monaci studiano teologia. Qual è stata la sua formazione prima del Concilio?

«Quando sono entrato si può dire che il nostro monastero fosse "ultramontano", come tutte le case benedettine, almeno in Francia. Uno degli elementi di questa mentalità, importante per quanto mi riguarda, era, in obbedienza a papa Leone XIII, l'adozione del tomismo come principale orientamento dottrinale. Non ci si preoccupava troppo di sapere se questo fosse realmente in armonia con la pratica monastica; è vero che all'epoca i monaci non sapevano nulla o quasi della loro propria tradizione, che si trattasse dei padri del deserto o di quelli della tradizione medievale; si viveva di una pia miscela nella quale l'abate de Rancé e san Francesco di Sales avevano uno spazio importante, insieme ai grandi mistici spagnoli e alla Scuola francese!

Comunque, il tomismo che ci insegnavano al monastero i nostri fratelli anziani era di eccellente qualità. Innanzitutto, non avevamo alcun manuale di teologia ed eravamo continuamente rinviati al testo stesso delle opere di san Tommaso, la cui lettura e lo studio (in latino!) occuparono allora molto del mio tempo. La mentalità nella quale affrontavamo san Tommaso era direttamente ispirata da due autori contemporanei: il padre Chenu ed Etienne Gilson. (...)

Aggiungo che, durante i primi due anni della mia formazione, ho seguito un corso di storia della filosofia tenuto da un confratello geniale, appassionato e appassionante, basato anch'esso sulla

lettura dei testi originali, illuminato da convinzioni forti sul rapporto fra la ragione e la fede attinte sempre da san Tommaso. Quando, quasi cinquant'anni dopo, ho letto l'enciclica *Fides et ratio* ho avuto l'impressione di conoscere già tutto da tempo e mi sono chiesto se non vi fosse altro da dire nell'anno duemila. Forse no, tutto sommato. In ogni caso, a La Pierrequi-Vire ci era stato detto negli anni Cinquanta».

Tommaso, amico e maestro

– Nel 1961 lei ha terminato una tesi sulle strutture e il metodo della *Summa theologiae* di san Tommaso, ripubblicata nel 1996.³ Che cosa motiva il suo entusiasmo per l'Aquinata?

«Nel 1948 era uscito un libro di Jean Hippolyte, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Era questo, nello spirito di p. Chenu, che desideravo scoprire riguardo alla *Summa*: come san Tommaso l'avesse costruita, quali erano state le intuizioni essenziali, le categorie principali e come queste erano state utilizzate. In altre parole: non accettare la struttura della *Summa* divulgata in tutti i manuali di teologia come un assoluto disceso dal cielo, ma scoprirla come la stupefacente produzione di un uomo geniale, cercandovi ispirazione per fare teologia oggi. Questa esplorazione, simile a quella di un architetto contemporaneo su una cattedrale gotica, mi ha veramente lasciato, se così si può dire, sbigottito, e ha stabilito fra san Tommaso e me una relazione viva, di ammirazione, rispettosamente amicale, che continua tuttora!

Inoltre, la *Summa* mi ha consegnato tre cose che credo restino sempre fondamentali: anzitutto, la convinzione mai più perduta della necessità di avere, da qualche parte nel pensiero, una metafisica dell'essere. La parola «essere» è di assoluta importanza, non la si può cancellare, anche se occorre continuamente verificarne la portata. La seconda, è l'importanza della materia: la carne, il corpo, la realtà concreta. (...) Infine, l'idea della libertà umana. Tommaso ne dà una definizione all'inizio della seconda parte della *Summa*. Scrive: «Dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secon-

do la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse». Questo mi piace enormemente: l'uomo è un essere libero. La seconda parte della *Summa* è una ricerca per costruire la libertà dell'uomo nella verità. Essere a immagine di Dio significa essere liberi, e quindi fare ciò che si vuole con sapienza. Purtroppo, non sono sicuro che la convinzione di questa libertà innata dell'uomo sia sufficientemente radicata nella coscienza cristiana».

– Forse si tratta del frutto del suo insegnamento a Roma, ma nel momento in cui si ritira lei pubblica una *Histoire théologique* de l'Église catholique:⁴ allora il tomismo non è una *theologia perennis*?

«Il tomismo che mi era stato insegnato non era totalmente fuori dalla storia e il corso di storia della filosofia a cui ho accennato mi aveva profondamente segnato. Non è stato dunque al momento di ritirarmi che ho compreso che la storia della teologia era parte della teologia. L'*Histoire théologique* è la sistemazione e la pubblicazione, al punto in cui mi trovavo intorno al 1994, di una costante ricerca condivisa con i miei studenti.

A tal proposito posso dire due cose: mi ero spesso domandato come mai la Chiesa cattolica, fra il Rinascimento la metà del XIX secolo, diciamo fra Nicola Cusano e Newman, non abbia avuto un solo grande teologo (se si prescinde dalla teologia spirituale). Eccettuati Descartes e Malebranche nel XVII secolo, i grandi nomi del pensiero, come pure della filosofia religiosa, sono piuttosto protestanti, poi agnostici o apertamente ostili al cristianesimo. La Chiesa cattolica non ha prodotto nulla che si possa avvicinare a Spinoza, Leibniz, Herder, Kant, i grandi idealisti tedeschi, poi Feuerbach e Marx ecc. È in parte per tentare di risolvere l'enigma di questa sterilità, che contrasta con la ricchezza cattolica dei periodi antico e medievale, che ho tentato di leggere in prospettiva lo sforzo teologico della Chiesa cattolica lungo i secoli. Nel libro non sono giunto a una conclusione. Ho proposto la mia opinione altrove. In ogni caso, la Chiesa da allora si è ripresa, a cominciare da Lamennais e Newman e fino ai grandi nomi di oggi. Possa non fermarsi mai!

Vorrei dire, inoltre, che in tutto il mio percorso teologico rilevo una costante, che non avevo premeditato all'inizio e che si evidenzia alla fine. Il mio ultimo libro *Que nous-est il permis d'espérer*⁵ (2009) è costruito su tre paradigmi, «*henologico*, ontologico, *proslogico*». Si tratta di qualcosa che già avevo riscontrato nella seconda parte dell'*Histoire théologique*: al termine dell'indagine storica mi era parso, in effetti, che lo sviluppo e gli avatar della teologia che avevo raccontato si spiegassero in definitiva bene osservando – nella riflessione e nella vita della Chiesa e del pensiero in generale – il gioco dell'Uno, dell'essere, del tempo (esso stesso definito dalla storia e dalla parola).

Infine, il titolo che mi sono deciso a dare dopo la sua redazione a un'opera precedente, *Dieu, le temps et l'être*,⁶ comprendeva due dei paradigmi mentre, significativamente, non appariva l'Uno. Con grande consapevolezza avevo messo nel titolo (e trattato nell'opera) il tempo prima dell'essere. In un certo modo, tutta la mia storia teologica si colloca in questa inversione fra l'essere e il tempo, individuata a fatica, poi accettata e – per quanto ho potuto – istituita. In realtà, al contrario di tanti pensatori contemporanei, io non ho mai fatto il processo all'essere: pensavo, e penso ancora, che occorresse soltanto ricollocarlo; è questo almeno quanto credo di aver ricevuto, e che non vedo la maniera di espungere, da san Tommaso».

Tra patristica, scolastica e Rahner

– Negli anni Settanta lei confronta la sua visione metafisica della Trinità, attingendo dai Padri e da san Tommaso d'Aquino, con la visione più storica di Karl Rahner. Cosa l'ha spinto a questo confronto?

«Nel 1969, circa dieci anni dopo la mia tesi, ho pubblicato un libro intitolato dall'editore *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*⁷ di cui vorrei parlare un po', poiché la sua redazione è stata per me decisiva.

Al momento in cui pubblicai la mia tesi (1961), il pensiero e gli scritti di san Tommaso entravano in una sorta di

purgatorio. Io stesso ero sensibile a certe critiche che si facevano alla Scolastica: essa ignorava il significato teologico del tempo e della storia; non metteva Cristo al centro del discorso teologico; parlava di Dio obbedendo a una fredda logica che sembrava non avere molto a che fare con il Vangelo. Contro queste tendenze si ricercava nel pensiero dei Padri greci o latini, ai quali si attribuiva una visione più immediatamente trinitaria della divinità; ci si domandava se un ricorso più deciso alle filosofie della storia (il nome più ricorrente era ovviamente quello di Hegel) non permettesse di onorare meglio la dinamica della salvezza ecc. Ho voluto studiare più da vicino questa materia, anche per onestà nei confronti dei miei studenti, che non si attendevano da me solo una presentazione, seppur aggiornata, del pensiero di Tommaso. Mi sono accorto allora che, per quanto concerne Dio, il problema di esprimerne il mistero dell'Uno e Trino risaliva al concilio di Nicea (325). È quest'ultimo che, proclamando la consustanzialità del Figlio al Padre, aveva dato valore all'essenza divina comune alle tre persone: la questione diventava allora come distinguerle, dando loro tutta la consistenza personale, senza dividere l'unica essenza di Dio.

Per quanto riguarda i Padri, ho creduto di scorgere la distinzione non tanto fra latini e greci, o fra Padri e Scolastica, quanto fra teologi prima e dopo il concilio di Nicea. Per verificare la mia ipotesi, ho steso delle monografie molto accurate di un padre greco, Gregorio di Nissa, e di un padre latino, Agostino, per vedere se e come il loro linguaggio trinitario risolvesse la difficoltà teologica sollevata dal concilio di Nicea. Al contempo, riprendevo con slancio lo studio della teologia trinitaria di san Tommaso. Ne conclusi che i due latini, Agostino e Tommaso, erano andati più avanti nella soluzione del problema e che il linguaggio di Tommaso, preciso anche se talvolta molto difficile nel suo rigore logico, rimaneva se non il migliore almeno quello che più si avvicinava al mistero.

Sulla questione della relazione fra il Dio Trinità e la storia della salvezza, invece, mi pareva che né i Padri né gli scolastici avessero veramente affrontato la questione, perché consideravano

la storia troppo fortemente segnata dal peccato, che si era prodotto alle origini dell'umanità. Cristo era innanzitutto redentore, e la storia era considerata in funzione di questa missione riparatrice. Mi sono dunque rivolto a Karl Rahner, che stavo allora leggendo: un pioniere nella ridiscussione delle certezze acquisite e nell'indicazione di possibili nuove soluzioni. Il suo studio sulla Trinità era appena apparso nel nuovo manuale di teologia *Mysterium salutis*, un'opera legata all'iniziativa e al lavoro dei miei confratelli di sant'Anselmo a Roma. Ho dunque tradotto in francese per conto mio questo articolo nel quale si trova espresso il *Grundaxiom*: "La Trinità 'economica' è la Trinità immanente e viceversa". Tuttavia, dopo aver studiato al meglio delle mie possibilità l'articolo e l'assioma, non ho potuto accettarlo del tutto: la reciprocità perfetta nei due sensi fra Dio e la sua opera mi pareva mettere in pericolo l'autonomia e la pura trascendenza di Dio».

Metafisica e storia

– È possibile affermare che sia stata una forma di insoddisfazione nei confronti del pensiero di Rahner che l'ha portata ad approfondire la sua personale intuizione di un'articolazione fra l'essere e la libertà, fra la metafisica e la storia?

«No, non penso; è precedente. Negli anni Sessanta, la mia attenzione si è soffermata sul testo della Genesi che racconta la primitiva proibizione alla quale fu sottoposto il primo uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire" (Gen 2,17). Questa irruzione di un divieto nel quadro di un mondo innocente mi ha molto colpito: perché mai Dio ha introdotto del negativo in una creazione che egli stesso ha fatto buona? Perché mai, a una coppia umana appena uscita dalle sue mani e alla quale aveva peraltro affidato tutto dell'universo, mette a parte un albero e ne interdice la fruizione? Vi è certamente un senso; ma quale?

Vi ho molto riflettuto e ho scritto, nella seconda parte di *Peu-t-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, la "Ricerca

di una dogmatica" in cui presentavo il risultato della mia riflessione. Sono ritornato spesso su quella prima bozza, e mi permetto di riferire le parole che mi disse un giorno il compianto cardinal Martini, che mi aveva fatto l'amicale cortesia di leggere i miei libri: "In fondo, tutto ciò che lei ha detto si trova in germe in questo primo libro; successivamente ha ampliato, approfondito, ma l'intuizione era già presente lì". Infatti, quando verso la fine del mio *Que nous-est-il permis d'espérer?* definisco l'uomo un "desiderio infinito interrotto da una parola in vista di una comunione" descrivo in una riga la mia idea dell'uomo; ed è in questo che io vedo in lui l'immagine di Dio risplendente sul volto di Cristo.

Cerco di riassumere. Che cosa c'è di fatto in Gen 2,17? Una parola di Dio impone una rinuncia; essa fa dunque appello a una libertà. Essa pone di fronte Dio e l'uomo: di conseguenza essi si trovano, in qualche modo, su un piano di parità. Dio è certamente superiore in quanto ordina, ma tocca all'uomo prendere posizione; e Dio attende, disarmato. La tentazione di cui parla la Bibbia interviene poiché Adamo si rende conto di che cosa è veramente in gioco: non tanto ciò che lui farà, mangiare o meno, quanto l'identità di questo Dio che gli rivolge il comando. Siccome non è spiegato e non è evidente su che cosa in realtà sia fondato, come ha potuto Dio dare un tale comando? O più profondamente: che Dio è questo, che ritira con una mano ciò che aveva dato con l'altra? Il comando istituisce così uno spazio, che potrà essere simbolico oppure diabolico. L'obbedienza (*obaudire*, ascoltare) è simbolica nel duplice senso del termine: essa crea il legame che unisce l'uomo e Dio e lo fa a proposito di un atto limitato, il quale rimanda all'assoluto dello stesso legame.

Inoltre, nella misura in cui questa obbedienza implica una rinuncia, essa può essere definita sacrificio, ossia perdita e dono, ma sacrificio di comunione. Infine, una simile parola dà inizio a una storia fra l'uomo e Dio: si può, infatti, pensare che a questo primo comando ne seguiranno altri, affinché, poco a poco, la comunione fra Dio e l'uomo diventi totale. E una tale storia, perché possa proseguire, dovrà essere

raccontata, di modo che il *racconto* diventi una componente essenziale, fondante il linguaggio che riguarda Dio e l'uomo: teologia. Se, come è accaduto, l'uomo rifiuta l'ascolto e l'obbedienza, si produce distanza fra l'uomo e Dio, fra l'uomo e la donna, fra l'umanità e la terra: il diabolico distrugge il simbolico. Fortunatamente, la *redenzione* non tarda, poiché Dio parla ancora all'uomo, allarga la sua dimora alle dimensioni della terra (non a quelle di un giardino chiuso), e lascia intravedere che la comunione sarà alla fine raggiunta. Eppure le scelte dell'uomo sono rispettate: l'ascolto, l'obbedienza, la storia... saranno segnate dal dolore, e il sacrificio di comunione sarà gravato della pena del peccato, anzi del sacrificio per il peccato.

Qualche anno dopo mi sono imbatto in due espressioni di Michel de Certeau che dicono piuttosto bene ciò che allora sentivo: "rottura instauratrice" e "inter-detto". Il comando che spezza un equilibrio ne instaura un altro, più ampio, e fonda la possibilità di ogni dialogo: "Ciò che è detto fra".

Nuove prospettive

«Le conseguenze di questa intuizione mi sono parse altrettante prospettive nuove per la teologia. In breve: la morale e la spiritualità classiche si sono a lungo sviluppate sotto il segno del male, del peccato, della cattiva coscienza; non andrebbe piuttosto approfondita la fatica positiva del desiderio, dell'ascolto, della rinuncia creatrice di comunione? Il fondo del dolore non è semplicemente la lotta dell'amore? Quanto alla redenzione operata da Cristo, è questa immediatamente un'espiazione per mezzo del sangue versato per il peccato? Non è piuttosto l'avventura dell'incontro effettivo del Figlio incarnato con Dio al quale si è donato totalmente? Non è possibile ripensare la "kenosi di Dio" già nella stessa Trinità? Non nella forma dolorosa e sofferente nel senso della sofferenza del peccato, ma come una sorta di dono assoluto, costituendosi ogni divina persona come dono assoluto fatto all'altra?»

Anche sul piano del metodo vi sono conseguenze: in teologia non ci si può accontentare della spiegazione per mezzo della ragione illuminata dalla fede, occorre anche un racconto, poi-

ché all'origine e da allora continuamente qualcosa avviene: l'avvenimento della parola di Dio e la risposta dell'uomo; questo non si deduce, si racconta; occorre dunque che io costruisca la mia teologia anche sul racconto, senza sacrificare gli aspetti ontologici evidenziati dai primi concili e presentati brillantemente nella *Summa* di san Tommaso: da qui il titolo del libro *Dieu, le temps* (racconto fondatore) et *l'être* (dogmatica classica).

Aggiungo ancora che dovendo trattare dell'eucaristia, e dunque dei testi del Nuovo Testamento che ne parlano, sono stato colpito dalla diversità delle esegesi e dall'impossibilità di fare una scelta, ad esempio, sul carattere pasquale o meno dell'ultima cena. Se veramente si dovesse fare teologia basandosi sulla Scrittura, come si potrebbe riuscirci data l'impossibilità di giungere a un senso incontestabile? È allora che mi sono detto: *il luogo in cui l'eucaristia si rivela, dove il racconto è semplicemente vero, è la celebrazione stessa*. Il racconto vero, quello che restituisce il senso e la portata reale, è quello che si produce qui e ora quando il popolo cristiano celebra. La diversità dei testi scritturistici e delle interpretazioni ha il valore di variazioni sul tema giocate dentro l'eucaristia. Il contenuto del racconto, allora, non è separato dall'insieme entro il quale si colloca, dalle preghiere in cui si inserisce, dai gesti e dai simboli che esso accompagna, dalla fede con la quale esso è ricevuto e ripetuto. La constatazione mi ha portato a comprendere che *la matrice fondamentale della teologia è la liturgia*, che il tempo liturgico è la chiave del tempo in generale. Ho abbozzato queste considerazioni nel mio piccolo libro *Eucharistie, le repas et la parole*.⁸ Il tempo si rivela nell'azione liturgica, l'essere nella presenza reale del corpo e sangue del Salvatore.

Forse quando ho esposto queste idee vi era in esse qualcosa di nuovo; tuttavia l'esperienza di oltre mezzo secolo di lavoro teologico mi pare suggerire che, in una data epoca, tutti si mettono a lavorare sugli stessi temi, alcuni con grande genio e altri meno, e che si finisce per arrivare, non senza sfumature e talvolta non senza reali divergenze di espressione, a una sorta di percezione comune della verità. È quanto

succede oggi, credo, sulle questioni dell'essere e del tempo, della verità e dell'amore, della conoscenza concettuale e della conoscenza simbolica. Diciamo che faccio mio, perché penso sia vero, il titolo di un bel libro di Denis Vasse, *Un parmi d'autres*.⁹ Vasse scrive che questa è l'idea di sé che scaturisce da una psicanalisi ben riuscita, un'idea di sé con la quale si può vivere e fare vivere. "Un teologo fra altri", mi pare sufficiente. Immagino che la teologia abbia qualcosa di una buona psicanalisi!.¹⁰ (...)

Immaginare la Chiesa

– *In questi anni lei ha anche proposto piste di evoluzione per la vita della Chiesa, come un saggio che attinge dal suo tesoro cose nuove e cose antiche. Cosa è possibile immaginare se non si vogliono cedimenti né su ciò che è d'istituzione divina né sul radicalismo del Vangelo?*

«Qui al monastero ho cominciato a insegnare molto giovane, prima ancora di andare a Parigi per conseguire i miei titoli di studio. Durante l'anno scolastico 1954-55 tenni un corso sulla Chiesa, basandomi sulle encicliche di Pio XII e su diversi scritti di Louis Bouyer¹¹ e di Henry De Lubac.¹² Avevo poi studiato la *Pastor aeternus* del Vaticano I. Desideravo veramente sapere ciò che teologicamente significava l'espressione *corpo mistico*. Dopo quel corso ho avuto spesso occasione di riflettere sul tema. (...) Venne il Concilio e partecipai a una commissione interna ai benedettini che lavorava su questioni scottanti, religiosi e laici, religiosi e preti, affrontate in aula talvolta con passione. L'animatore era il grande esegeta dom Jacques Dupont; giungemmo a proporre il cosiddetto schema "dei benedettini".¹³ Poi fu promulgata *Lumen gentium*: finalmente si disponeva di un testo propriamente teologico, a partire dal quale era possibile presentare una visione, insieme carismatica e istituzionale, della vita religiosa.

Dalla vita religiosa sono passato all'ecclesiologia nel suo insieme e mi sono fermato come tanti sul capitolo III, sulla collegialità, la sacramentalità ecc. Ciò che mi ha più colpito era un'evidente evoluzione nella concezione del papato: senza dirlo, si passava dal sovrano pontefice con "piena e assoluta giurisdizione sul mondo intero" (Pio

XII) al vescovo di Roma, la Chiesa che ha la *potentior principalitas*, come dice sant'Ireneo: la comunità cristiana di Roma ha una missione centrale e il suo vescovo è il primo di tutti, a condizione che ne sia veramente il vescovo! I miei libri *Imaginer l'Église catholique* (1995) e *L'Église en travail de réforme* (2011),¹⁴ che riflettono tanti corsi e anni di insegnamento, tentano di costruire sistematicamente la nuova ecclesiologia che andavo scoprendo (anch'essa fa riferimento al gioco dei principi Uno, essere e tempo)».

– Lei ha proposto tanti percorsi per immaginare la Chiesa. Immagina anche delle piste per la vita monastica di domani?

«Non proprio, benché abbia fatto qualche proposta nel mio ultimo libro. E poi, nello scorso mese di marzo (2013) si è verificato un duplice importante avvenimento, che mi fa pensare che ci troviamo all'inizio di un promettente secondo periodo nella comprensione e nell'attuazione del Vaticano II.

Dando le dimissioni, con una grande umiltà, che ci ha molto emozionato, papa Benedetto XVI ha posto un atto teologico capitale: ha mostrato che il vescovo di Roma può dimettersi, e che non appartiene dunque a una sfera sovra-episcopale da cui non potrebbe uscire. Ha dato così valore alla dimensione sacramentale e alla profondità umana di colui che si chiama il papa. L'altro avvenimento è simbolico: papa Francesco non ha voluto installarsi nei palazzi vaticani. Vi è un *genius loci*, e da più secolo questo meraviglioso edificio del Rinascimento è abitato dal *genius* del *summus pontifex*. Prendendo-

ne un poco le distanze, Francesco indica un altro *genius* che occorrerà lasciare emergere nella coscienza e nelle istituzioni cattoliche».

L'Agnello immolato, salvezza per tutti

«Finché un papa, pienamente "conciliare", non avesse compiuto tali gesti la piena realizzazione della *Lumen gentium* sarebbe rimasta bloccata. Papa Benedetto e papa Francesco ci si sono messi in due! La strada per strutturare ed esercitare la collegialità mi sembra aperta. Essa libera anche il discernimento e l'azione dei carismi diffusi nella Chiesa, dei quali i laici come i religiosi partecipano grazie all'azione dello Spirito. Il suo impatto ecumenico sarà considerevole se è vero, come riconoscevano esplicitamente Paolo VI e Giovanni Paolo II, che una certa concezione ed esercizio della funzione pontificale è uno dei grandi ostacoli sul cammino dell'unità.

Infine, papa Francesco ci orienta risolutamente verso i poveri... tutto questo certamente è stato preparato nei 50 anni che ci separano dal Concilio: potrà fiorire perché il cammino è aperto e avremo tanto bisogno del vescovo di Roma per promuovere e accompagnare, in maniera non autoritaria ma autorevole, ciò che avverrà! In tutto questo, i monaci troveranno la loro strada.

Vorrei concludere dicendo che non mi attendo la rinascita di una Chiesa prospera e influente. Penso che la Chiesa non possa desiderare altro che seguire nostro Signore Gesù Cristo. Egli ha iniziato la sua missione di an-

nunciare il Regno nel successo e poco a poco ha dovuto accettare che la sua realizzazione passasse per la croce; e lo ha fatto nel dolore e nell'agonia, senza cedimenti nella sua obbedienza al Padre e nel suo amore per gli uomini. Così la Chiesa, credo. Nella forza della risurrezione, essa si è prima identificata con il *Pantocrator* delle grandi absidi e degli splendidi timpani delle nostre chiese, e ha difeso questa figura in cui vedeva legittimamente un'immagine e un mezzo di salvezza. Ma tutto ciò che è avvenuto negli ultimi due secoli, nel bene e nel male, nel pensiero e nelle opere, e anche nella passione, mi sembra indicare che la Chiesa procede ormai verso la figura dell'Agnello immolato, umile, mite e, proprio per questo, forte.

Non posso dirne molto altro, perché non lo so e perché, onestamente, questo mi fa un po' paura. Mi sembra che il dipinto di Grünewald a Colmar mostri tutto ciò che si deve vedere: un Agnello che versa il suo sangue, ai piedi della tragica immagine del Crocifisso; e su un altro pannello, una risurrezione di luce e di mistero. Tutti coloro, credenti e non, che vedono quest'opera contemplano in realtà il mistero della loro salvezza: l'Agnello immolato e risuscitato. Una salvezza "per tutti, per tutti", come ripeteva Giovanni XXIII sul suo letto di morte. Vi è un'antica invocazione della liturgia, sulla quale vorrei umilmente concludere: *O crux ave, spes unica; Salve, o croce, unica speranza*».

a cura della redazione
di *Lumière et Vie**

* Nostra traduzione dal francese. Ringraziamo l'editore per la gentile concessione di pubblicare il testo, che è apparso in originale su *Lumière et Vie*, 62(2013) 4, n. 300 (ottobre-dicembre), 6-21, e che qui riprendiamo in larga parte.

¹ Nel 1975 G. LAFONT ha raccontato la propria esperienza di vita monastica in un libro dal titolo *Des moines et des hommes*, Stock, Paris 1975.

² Nel 1950 l'abbazia La Pierre-qui-Vire lancia la rivista *Zodiaque*, dedicata ai simboli religiosi in particolare dell'arte romanica cristiana, che si aprirà in seguito all'arte religiosa dell'Asia e dell'Africa.

³ Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1961; ripubblicato nella collana «Cogitatio fidei», n. 193, Cerf, Paris 1996.

⁴ G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, «Cogitatio fidei», n. 179, Cerf, Paris 1994; tr. it. *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997.

⁵ G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?*, Cerf, Paris 2009; tr. it. *Che cosa possiamo sperare?*, EDB, Bologna 2011.

⁶ G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, «Cogitatio fidei», n. 139, Cerf, Paris 1986.

⁷ G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Recherche d'une dogmatique*, «Cogitatio fidei», n. 44, Cerf, Paris 1969.

⁸ G. LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris 2001; tr. it. *Eucaristia. Il pasto e la parola*, Elledici, Torino 2002.

⁹ Cf. D. VASSE, *Un parmi d'autres*, Seuil, Paris 1978.

¹⁰ Ho cercato di presentare brevemente questo itinerario teologico nei due volumetti: *La sagesse et la prophétie. Modèles théologiques*, Cerf, Paris 1999; e *Promenade en théologie*, Lethielleux, Paris 2003.

¹¹ Cf. L. BOUYER, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase*, Cerf, Paris 1943, e Id., *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954.

¹² Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Aubier-Montaigne, Paris 1944; e Id., *Méditation sur l'Église*, Seuil, Paris 1953.

¹³ Nello stesso periodo avevo avuto l'occasione di trattare della vita religiosa e anche dell'appartenenza alla Chiesa in due studi pubblicati nel volume a due voci M.J. LE GUILLOU, G. LAFONT, *L'Église en marche. Appartenance, collégialité, sainteté*, Cahiers de la Pierre-qui-Vire, n. 20, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

¹⁴ G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Cerf, Paris 1995 (tr. it. *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1998); e Id., *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique, vol. II*, Cerf, Paris 2011 (tr. it. *La Chiesa - Il travaglio delle riforme*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2012).

SUMARIO

Agradecimientos

Epígrafe

Notas y abreviaturas

Tabla de materias

Introducción General

Primera parte : *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* ¿Es una respuesta metodológica a una coyuntura teológica ?

Introducción

Capítulo I: Comprensión del axioma rahneriano desde el pensamiento de Ghislain Lafont

Capítulo II: Nociones claves para una correcta comprensión: el *modus significandi* de Karl Rahner según Ghislain Lafont

Capítulo III: Aporías del axioma rahneriano desde el pensamiento de Ghislain Lafont. Tres escollos en el axioma rahneriano: Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino

Resultados de la primera parte

Segunda parte: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*: ¿una respuesta al *Grundaxiom rahneriano*?

Introducción

Capítulo I: El concepto de economía según Ghislain Lafont

Capítulo II: El concepto de analogía según Ghislain Lafont

Capítulo III: el concepto de teología de Ghislain Lafont a partir de la tradición teológica

Resultados de la segunda parte

Tercera parte: Un primer paso hacia una racionalidad-salvífica del misterio trinitario

Introducción

Capítulo I: El Misterio Pascual como punto de partida de una posible racionalidad salvífica del misterio trinitario

Capítulo II: Las personas divinas como punto de encuentro de una posible racionalidad salvífica del misterio trinitario

Capítulo III: Los desafíos de la teología trinitaria de Ghislain Lafont

Resultados de la tercera parte

Conclusión general

Bibliografía

Index nominum

Anexos

Sumario

Hacia una racionalidad salvífica del misterio trinitario: Un intento epocal *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ* de Ghislain Lafont

RESUMEN

El año 1959, Ghislain Lafont obtiene el grado de Doctor en Teología Dogmática en el Institute Catholique de París. Su tesis doctoral versó sobre «La estructura y el método en la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino» Esta fue publicada casi de inmediato, recensionada y traducida a diversas lenguas. La Iglesia Católica vive en los albores del Concilio Vaticano II, donde la teología oficial propendía a un estudio más profundo del pensamiento de santo Tomás de Aquino. Ya en 1969 viene a la luz un nuevo libro: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Allí incorporará el elemento económico al problema trinitario. Esta obra constituye el punto de partida de su investigación trinitaria. La teología nacida en la mitad del siglo XX manifiesta una *fragmentación metodológica* no resuelta. Escritura, dogma y vida siguen caminos distintos para expresar el misterio de Dios. La teología ha dado paso a ciencias teológicas que abordan el mismo objeto, pero aisladamente. Una compenetración es difícil e, incluso, muchas veces es solo utilitaria y prejuiciosa. ¿Cómo abordar este dilema?

Los escritos de Karl Rahner alertaron sobre este dilema a nivel trinitario, pues el Dios inmanente es el mismo que se revela en la persona de Jesucristo, quien muestra al Padre y entrega al Espíritu. Esta premisa se proyecta a toda la ciencia teológica, pues alerta sobre un problema expresivo: ¿en qué Dios creemos? ¿El Dios del dogma o el Dios de la economía?; más aún, si se incorpora a este dilema la dimensión antropológica y su experiencia divina, se agrava la coyuntura. Es así como, Ghislain Lafont intentó abordar esta dificultad metodológica, desde el sustrato bíblico, no desconociendo la historia del dogma y de la especulación teológica. La relación economía y teología son estudiadas desde el ámbito trinitario por este autor, teniendo presente el Misterio Pascual.

Towards Salvific Rationality of the Trinitarian and a Mystery: An epocal Intent «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ» by Ghislain Lafont

ABSTRACT

In the year 1959, Ghislain Lafont obtains the degree of Doctor in Dogmatic Theology in the Institute Catholique of Paris. Her doctoral thesis was about «The Structure and Method in the Summa Theological of Saint Thomas of Aquinas». This was published immediately and translated into different languages. The Catholic Church lives in the beginning of the Vatican Council II, where the official theology went into a more profound study of Thomas Aquinas. In 1969, there is a new book: «Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?» There is incorporated the economical element in the trinitarian problem. This work constitutes the start of the trinitarian investigation. The theology born in the middle of the XX century manifests a *fragmented methodology* which is not resolved. Scripture, dogma and life follow different roads to express the mystery of God. Theology has given the way to theological sciences that seek the same objective, but differently. A compenetration is difficult, and many times it is utilitarian and prejudiced. How to approach this dilemma?

The writings of Karl Rahner alerted this dilemma in a trinitarian level, since God is the same as is revealed in the person of Jesus Christ, who shows the Father and gives the Spirit. This is projected through all theological science. It alerts a problem: in what God do we believe? In the God of dogma or in the God of economy? Further, if we incorporate in this dilemma the anthropological dimension and its divine experience, the subject is aggravated. This is how Ghislain Lafont tried to approach this methodological difficulty, from the biblical view, not ignoring the dogma history and the theological speculation. The economical and theological relations are studied from a trinitarian viewpoint from this author, having the Easter Mystery in mind.

PALABRAS CLAVES

Ghislain Lafont. Karl Rahner. Santo Tomás de Aquino. San Agustín de Hipona. Gregorio de Nisa. Trinidad. Economía Salvífica. Inmanencia. Fragmentación. Ontología. Misterio Pascual. Persona. Unidad Substantial.

KEY WORDS

Ghislain Lafont. Karl Rahner. Saint Thomas Aquinas. Saint Agustin of Hipona. Gregory of Nisa. Trinity. Salvific Economy. Inmanence. Fragmentation. Ontology. Easter Mystery. Person. Substantial Unity.

