

## Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944<sup>1</sup>

Guillermo Díaz Muñoz

Instituto de Enseñanza Secundaria de Madrid  
Madrid, Spain

### Abstract

This article illustrates the personal and spiritual relation between Xavier Zubiri and Victor Warnach during the period 1935-1944. It also shows the repercussions which an unpublished manuscript sent by Warnach to Zubiri in 1940 had on Zubiri's essay, "Supernatural Being: God and Deification in Pauline Theology".

### Resumen

Este artículo muestra la relación personal y espiritual de Zubiri-Warnach en el período 1935-1944 y la repercusión que tiene un inédito de la *Mysterientheologie*<sup>2</sup> que éste envía en 1940 a aquél en "El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina" (1944)<sup>3</sup>.

### I. Datos biográficos y bibliográficos de la relación Zubiri-Warnach

#### A. Encuentro en San Anselmo de Roma durante 1935-1936

A finales de octubre de 1935, Zubiri va a Roma. Acaba de finalizar el curso *Helenismo y Cristianismo*, impartido durante 1934-1935, en la universidad de Madrid, en torno a la problemática suscitada por la *Escuela de Historia de las Religiones* sobre la relación del misterio cristiano con los misterios helenísticos. Su profundización a través de fuentes exige el aprendizaje de lenguas orientales. Y éste es su propósito en ese viaje, además de ponerse a disposición de la Sagrada Congregación de Sacramentos respecto a su secularización. El 18 de enero de 1936, el Papa Pío XI accede ("benigne annuit") a su petición y le otorga la dispensa. Se formula el *rescripto / n. Prot. 1190/35* de la S. Congregación de Sacramentos, en el que, declarándose *válida* la ordenación sacerdotal, se le concede la *dispensa* de todas las cargas inherentes a la ordenación sacerdotal, incluida la obligación del celibato. La curia de Madrid se lo comunica el

15 de febrero de 1936. De este modo, sin impedimento canónico alguno, el día 23 del mes siguiente, contrae matrimonio con Carmen Castro, en la Iglesia carmelita de Santa María in Transpontina.

Zubiri mantiene una estrecha relación con el benedictino orientalista Dom Luis Palacios, profesor del Centro Universitario benedictino de San Anselmo, y con dicho Centro. Ahí, en 1909, Dom Casel había defendido su tesis doctoral sobre la Eucaristía en San Justino, en la cual ya esboza su intuición básica de la *Mysterientheologie*. En ese momento, consta en el *Calendarium Collegii S. Anselmi de Urbe pro anno scholastico 1935-1936* que imparten docencia, además de Dom L. Palacios (lenguas orientales): el monje de S. Joseph Gerleve Dom A. Stolz (Teología dogmática), el monje de S. Marini Beuronensi Dom B. Baur (Teología dogmática, donde trata el *Sacrificium Missae*) y el monje lacense Dom M. Thiel (de filosofía de 1929 a 1958 y quien será decano de la facultad de filosofía de 1940 a 1951). Asimismo, en ese curso está matriculado, como alumno interno, el benedictino lacense, Dom Warnach (en Teología IV y doctorado de Filoso-

fia), quien será fiel discípulo de Casel y ‘el filósofo de la *Mysterientheologie*.

A Zubiri y a Warnach les une su inquietud por los problemas filosóficos que plantea la *Mysterientheologie*, y en concreto en torno a los malentendidos que ha suscitado la noción central de “actualización” aplicada a la obra redentora. Les une también su espiritualidad benedictina centrada en la vida litúrgica. En efecto, nuestro autor pensó hacerse oblato benedictino, lo que explica que estén en el Archivo de Zubiri (AZ) los estatutos *Pia unione degli oblato e delle oblate dell’Ordine di s. Benedetto Sotto il patrocinio di Santa Francesca Romana. Statuti e Indulgenze* (Roma, 1935). Ahora bien, este propósito se vio interrumpido por la situación en que el matrimonio se ve envuelto, desde julio de 1936 en que se produce el levantamiento franquista contra la II República en España. Zubiri es acusado de comunista y es vigilado. El matrimonio tiene que salir de Italia y llega a París el 8 de septiembre de 1936, donde permanecerá hasta su regreso a España el 2 de noviembre 1939. Se vinculan a la Abadía benedictina Santa María de París, perteneciente a la Congregación de Solesmes, pionera del movimiento litúrgico francés. Tras el período de noviciado-oblatos durante el año 1937-1938, realizan su Profesión de Oblatura benedictina el 26 de diciembre de 1938. Zubiri adopta el nombre monástico *Anselmo*, el cual evoca su renacer espiritual en San Anselmo de Roma y constituye el programa y resumen de su entrega personal a Dios, según la vía anselmiana *fi-des quaerens intellectum*. Como el santo benedictino del s. XI, Anselmo Zubiri se acercó con *corazón e inteligencia* al misterio de Cristo, consagrándose a Dios y a los demás a través del trabajo intelectual.

La base de la vida espiritual del monje Warnach y del oblatos Zubiri –según consta en las *conferencias espirituales e instrucciones* impartidas a los *novicios-oblatos*, que hallamos en el AZ– se centra en la Santa Regla de San Benito. Buscan verdaderamente a Dios, lo cual significa tener con Cristo una vida, voluntad y fin: *ut in omnibus glorificetur Deus*<sup>4</sup>. Les mueve un

deseo de mayor perfección y afecto especial hacia el Patriarca San Benito, ofreciéndose a Dios, a la Virgen y a San Benito. Su distintivo y auténtico amor a la liturgia radica en la virtud de la religión, *religare*, o unión de modo ‘real’ a Dios. Transforman su vida en sacrificio, identificándose con Cristo, en quien la ofrenda fue incesante y el sacrificio perfecto. Todo en ellos converge hacia el centro de la liturgia: el sacrificio de la misa, que se esforzarán por vivirla y vivir de ella, pues realiza la unión “real” con Cristo, fuente de deificación. Su oración está orientada hacia la forma litúrgica de la Iglesia. El espíritu de *caridad* es el carácter fundamental de su espíritu benedictino, y de modo particular han de prestar ayuda, además de corporal y espiritual, también intelectual, urgente por la poca gente que la vive y la abundancia de principios erróneos. Además de vivir la misa, se dedican su estudio, tanto desde el punto de vista teológico como litúrgico, para comprender mejor qué es y qué opera, y así unirse más a Cristo. Éste es el espíritu y propósito de la *Mysterientheologie* de Warnach y de “El ser sobrenatural” de Zubiri.

En conclusión, la biografía de Zubiri en el período de 1935-1944 descubre una relación personal y también espiritual entre él y Warnach. Su centro intelectual gravita sobre el misterio celebrado y vivido, ante todo en el sacrificio de la santa misa, que expresan en sus teologías del misterio.

#### *B. Inédito de Warnach enviado a Zubiri en 1940*

Warnach envía en 1940 a Zubiri, según constatamos en su Archivo, un escrito inédito, de 70 cuartillas mecanografiadas, bajo el título: *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*<sup>5</sup>. En la hoja inicial figura: el nombre y su condición de monje benedictino, Fr. Viktor OSB; la fecha con el dato del tiempo litúrgico pascual y el año, Ostern 1940; y la exclamación *Lumen X<sup>ti</sup>!* En la hoja final, una lacónica despedida *Gruß Viktor*. Consideramos que su autoría se debe, sin du-

da, al filósofo de la *Mysterientheologie*, Dom Viktor Warnach, con quien continúa la relación desde 1935. No sabemos sus razones al dejar dicho inédito a Zubiri antes de su publicación, pero esta fuente de primera mano de *Mysterientheologie*, de uno de los principales teólogos del misterio y discípulo de Casel, es prueba fehaciente de que, previo a concluir SSDD, Zubiri la conoce, así como a su autor<sup>6</sup>.

El plan completo de esta síntesis de la *Mysterientheologie* de Warnach aparece en el índice, pero en el ejemplar de Zubiri sólo tiene desarrollados: la introducción, *Gegegenstand und Aufgabe der Mysterientheologie*, y el primer capítulo, *Das Urmysterium*. Esta circunstancia ha exigido reconstruir la historia del texto. Una carta de Warnach a Dom A. Olivar<sup>7</sup> muestra que, a final de agosto de 1939, el autor ha debido interrumpirlo en *Exkurs über Zeit und Ewigkeit*. Su razón es la dificultad que ofrece, desde la filosofía aristotélicotomista, la cuestión suscitada por la *Mysterientheologie*: ¿cómo es posible que un hecho sucedido en el pasado se haga actual 'aquí' y 'ahora' en la acción cultual? Él va a redefinir -a la luz de las fuentes neotestamentarias y de la patrística griega-: 'tiempo', 'historia', etc.

Los problemas resultan verdaderamente difíciles, aunque mi trabajo se limite de momento al Nuevo Testamento. Se trata aquí, sobre todo, de cómo en la Biblia se concibe la historia y el tiempo (...). Ya que el misterio de la salvación es un hecho divino realizado en la historia y que, de otra parte, rompe las fronteras de lo temporal, ... puede hacérsenos, por consiguiente, presente en todo tiempo en el misterio cultual y en la fe (...). El misterio cultual es, por ende, una misma cosa con el misterio de la salvación (es la obra de la salvación); sólo la forma en que aparece la acción de Dios, escondida en el misterio es diferente.

El texto -dirá Warnach- está concluido en 1941, y estuvo a punto de publicarse en 1968.

... terminado ya en 1941, pero que por circunstancias adversas no publicado todavía, titulado *Das Christusmysterium. Ein Entwurf der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*. A pesar de todo, el trabajo aparecerá próximamente en Edidt. Patmos, Düsseldorf; véase espec. II, 5.<sup>8</sup>

Pero no se publicará hasta 1977, ya póstumo, bajo el título *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick*<sup>9</sup>, en una edición preparada por el destacado teólogo del misterio de su Abadía de Maria Laach, Dom B. Neunheuser. Éste, en el prefacio alemán, indica que Warnach habría propuesto a principios de 1940 su primer esbozo, a modo de testamento, por si moría en la guerra, en la que participaba como sanitario -esto explica que en el fragmento que posee Zubiri haya referencias a otros capítulos del índice-. A causa de la guerra, halló dificultades insuperables para obtener el permiso de imprenta. Tuvo nuevas posibilidades tras el Concilio Vaticano II en 1967-68. Trabajaba sin descanso en el manuscrito, para adaptarlo a la nueva situación y publicarlo como manual de teología. A penas le quedaba alguna anotación y abreviar alguna parte, cuando le sorprendió la muerte<sup>10</sup>.

Si bien es verdad que, en el Archivo de Zubiri, al menos en el material accesible, no consta la versión entera de 1941, ni otros datos de la relación Warnach-Zubiri, no cabe duda de que el inédito CMG hallado ahí está relacionado con SSDD, pues éste lo concluye en 1943 y es una síntesis de teología del misterio.

Ofrecemos de modo paralelo los índices del trabajo de Warnach según el inédito de 1940 (que no alude a las páginas) y el de su publicación de 1977, que conserva lo esencial.

<i>Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem neuen Testament</i> <sup>11</sup>	<i>Christusmysterium. Dogmatische Meditationen.</i>
ÜBERBLICK	<i>Ein Überblick.</i>
ZUR EINFÜHRUNG: Gegenstand und Aufgabe der Mysterientheologie I. DAS URMYS TERIUM 1. Der ewige Ratschluß Gottes 2. Das Agapemotiv • Exkurs über die drei Grundmotive des christlichen Denkens. 3. Christus als Mittelpunkt des Kosmos • Exkurs über Zeit und Ewigkeit	1. Das Urmysterium (pp. 27-66) 2. Das Schöpfungsmysterium (pp. 67-100)
II. DIE HEILSGESCHICHTE 1. Der Mensch und die Sünde 2. Das Heilswerk Christi 3. Das Mysterium der Kirche	3. Der Mensch und das Mysterium der Bosheit (pp. 101-124) 4. Das Heilswerk Christi (pp. 125-150) 5. Das Mysterium der Kirche (pp. 151-174)
III. DIE HEILSWIRKLICHKEIT 1. Das Kultmysterium 2. Christus in uns 3. Die Vollendung in Christo	6. Das Kultmysterium (pp. 175-228) 7. Das Heilsmysterium (pp. 229-240) 8. Die Heilsvollendung (pp. 241-257)

Tabla 1. Los índices del trabajo de Warnach según el inédito de 1940 y el de su publicación de 1977

La exposición de la *Mysterientheologie* de Warnach contiene ideas, algunas subrayadas por Zubiri en su ejemplar, que se reflejarán en SSDD, a saber: el objeto y tarea de la teología del misterio; la perspectiva de *mysterium* en sentido paulino; la vinculación de liturgia y misterio de Cristo (*Christusmysterium*); la presencia misteriosa de los hechos de salvación de Cristo bajo los símbolos del culto; el sentido de *Theo-logia* como el hablar de Dios a los hombres; el misterio primordial (*Urmysterium*) como misterio del ágape, que abarca la creación y la salvación; el sentido metafísico-místico de los motivos del

pensamiento cristiano: *ágape-charis-doxa*<sup>12</sup>; el *ágape* como el ser de Dios, etc.

Esta fuente bibliográfica tiene interés para contextualizar no sólo la teología del misterio de Zubiri, sino también su filosofía, pues plantea la cuestión especulativa suscitada por la *Mysterientheologie*: ¿hasta qué punto hay presencia de la obra redentora en el culto, si la “actualización” (*Vergegenwärtigung*) es sólo mental, y no presencia ‘física’ y ‘real’ de la única e irrepetible obra de redención, esto es, “presencia de los misterios” (*Mysteriengegenwart*)? El problema de la “actualización” en la liturgia lleva a nuestro oblató benedictino a un

denodado esfuerzo por redefinirlo, más allá de la fenomenología.

**II. Convergencias entre la ontología del inédito de Warnach y “El ser sobrenatural” de Zubiri.**

*A. Reviviscencia del Ágape como “misterio del ser” en los Padres griegos*

SSDD de Zubiri contiene, además de la mística del misterio, una metafísica del ágape. Si en la primera es deudor sobre todo de O. Casel, en ésta lo es del filósofo de la *Mysterientheologie*, V. Warnach<sup>13</sup>. Se explica por su posesión del trabajo CMG, y por su inspiración común en la patrística

griega –o latina de inspiración griega-.

Zubiri, al igual que Warnach, interpreta la expresión bíblica *Dios es Ágape* (1 Jn 4,8.16) de modo metafísico. La refieren a la naturaleza interna de la divinidad, al interno ser de Dios. Dado su contexto y estructura, excluyen una interpretación metafórica, sentimental o moral –que atribuya a Dios una tendencia o actitud buena hacia nosotros-. Ese sentido metafísico lo apoyan en el uso del verbo “permanecer”, μένειν, en Juan y en Pablo. Véanse paralelamente los textos de Zubiri y Warnach, que hacen patente su planteamiento similar:

<p>A lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, <i>agápe</i>. La insistencia con que vuelve la afirmación, lo mismo en San Juan (por ejemplo, Jo. 3,31; 10,17; 15,9; 17, 23-26; 1 Jo. 4,8), que en San Pablo (así 2 Cor. 13,11; Ef. 1-,6; Col. 1,13, etc.), y la energía especial con que se emplea el verbo μένειν, permanecer (“permaneced en mi amor”), son buen indicio de que no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también.<sup>14</sup></p>	<p>...vielmehr bezeichnet Agape das innere Wesen der Gottheit überhaupt: „Gott ist Agape“ (1 Jo. 4,8). Dieses johannäische Wort kann nach dem Zusammenhang, in dem es steht (vergl. eb. 4,16) und auch nach der Struktur der Formel selbst nicht heißen: Gott hat liebevolle Gesinnung zu uns, oder Gott ist liebenswürdig; sondern Sein innerstes Sein, Seine Wesenswirklichkeit ist ewig strömende und zugleich ursprünglich geeinte AGAPE. ...<sup>15</sup></p> <p>Nichts kennzeichnet nun eindringlicher den ontischen Charakter dieser Aussagen als das in ihnen so häufig vorkommende Zeitwort “Bleiben” (μένειν, bes. Bei Joannes, aber auch bei Paulus, z. B. 1Kor. 13,13).<sup>16</sup></p>
--	--

Tabla 2. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el carácter óntico de la expresión bíblica *Dios es Ágape*.

Ambos conciben la esencia divina, en tanto que *ágape*, como algo que, eterna y primordialmente, está fluyendo y, por tanto, es extática y efusiva. Su estructura unitaria es *efusión del amor*, que se desenvuelve en tres órdenes: en su vida divina (procesiones), en su proyección ‘ad extra’ (creación) y en la donación de Sí a la creación para asociarla a su vida personal (en-

carnación y deificación). De este modo, se esclarece que el misterio de la voluntad de Dios, o misterio primordial (*Urmysterium*), consiste en esta unidad “cíclica” del *ágape*, en despliegue y en retorno, en y por Cristo, a la unidad trinitaria originaria y activa del *ágape*<sup>17</sup>. Esta concepción del *ágape* de Warnach y de Zubiri recupera la unidad de *oikonomia* en los Padres griegos.

<p>Procesiones trinitarias, creación y deificación, no son sino los tres modos metafísicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los Padres griegos.<sup>18</sup></p>	<p>... Und doch, eben weil Gott Die Agape ist, darum ergießt sich Sein geheimnisvolles Leben auch nach außen. Denn diese Liebe ist schöpferisch und will neue Liebe zeugen, sie ist Wahrheit und will sich offenbaren, sie ist Einung und will das Gezeugte vereinen. In der Schöpfung und Offenbarung und Heimholung strömt die göttliche Agape in das Nichts hinein und kehrt wieder zu Gott zurück nach unerforschlichem Ratschluß. Dieser Ratschluß, durch den erst Geschichte überhaupt gesetzt und in ihrer Entwicklung bestimmt wird, ist das Urmysterium der Agape, das sich in der erhabenen OIKONOMIA der Schöpfung und Heilsgeschichte entfaltet, ein Drama, das nur Gottes Geist erdenken konnte.<sup>19</sup></p>
---	--

Tabla 3. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la unidad “cíclica” del *ágape*

Zubiri, como Warnach, sostiene de modo enérgico que esta unidad radical de las acciones divinas como *ágape* no es un *monismo panteísta*. Tan errónea es esta

interpretación como el *dualismo deísta*. La unidad del *ágape* supera ambos extremos, pues exige la distinción (no separación) de sujetos que se aman<sup>20</sup>:

<p>... Contra toda posible forma de emanatismo, el Nuevo Testamento y los Padres griegos insisten temáticamente en este carácter trascendente del acto creador frente a las procesiones immanentes que producen las personas divinas.</p> <p>... los Padres griegos no pierden de vista la unidad radical de las acciones divinas que se reducen (perdónese esta expresión) a su <i>agápe</i>, a su amor. La diferencia está en que <i>ad intra</i>, esa <i>agápe</i> es el ser mismo divino, mientras que <i>ad extra</i> es el imperio con que liberalmente quiere producir otras cosas. (...)</p> <p>Como este acto, aunque esencialmente distinto de las procesiones trinitarias, es, sin embargo, un acto de la misma <i>agápe</i>, los Padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato.<sup>21</sup></p>	<p>Eben diese „Weite“ der Agape –latitudo caritatis– zeigt uns, daß eine wahre Vergöttlichung des Menschen sehr wohl möglich ist ohne jede Vermischung und Verschmelzung im Sinne eines unpersonlichen Pantheismus. Unleugbar geht das tiefste Sehen der Menschheit nach einer Alleinheit in Gott. Es ist ein Grundthema des indogermanischen Denkens, nicht minder lebendig in der deutschen Mystik wie in der russischen Theologie. Es ist aber auch das eigentliche Anliegen des Menschgewordenen Gottessohnes, dem Er selbst im „hohepriesterlichen Gebete“ so eindringlichen Ausdruck verleiht, wenn Er immer wieder darum bittet, „dass alle Eines seien“ (Jo. 17,21...).<sup>22</sup></p> <p>Diese überaus geheimnisvolle, unergründlich tiefe und reiche Einheit aller mit und in Gott läßt uns gerade die christliche Agapeidee wenn auch nur Ahnungsweise erfassen. In ihr ist erst die das gesamte Geistesleben der Menschheit beunruhigende Alternative: Monis-</p>
--	---

	<p>mus oder Dualismus (bzw. Pluralismus) in einer höheren Synthese „aufgehoben“.<sup>23</sup></p> <p>... und zwar ist in Ihm nicht nur der sichtbare, sondern auch der unsichtbare Kosmos der Geister vereinigt (vgl. Eph. 1,22 ...); denn in Ihm wohnt die „Fülle“, das PLEROMA alles göttlichen wie geschaffenen Seins (Eph. 1, 23;...), sodaß man Ihm mit der Theologie des christlichen Ostens –freilich unter Aufschaltung jeglichen Pantheismus –als die „Alleinheit“ bezeichnen kann. Infolgedessen ist es Christus, Der alles wieder in Sich als dem „Haupte“, also auf über aus innige und organische Weise zusammenfaßt (Eph. 1,10). Alles soll Er durch Sich und in Sich zur einzig wahren Einheit in Gott und damit zur „Vergöttlichung“ (θεοσις) emporführen. Die Kreatur, ohne allerdings aufzuhören Kreatur zu sein, geht durch Christus in Gottes Unendlichkeit ein und wird somit in ihrer Begrenztheit positiv „aufgehoben“ und erfüllt.<sup>24</sup></p>
--	---

Tabla 4. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el *ágape* como modo de superar el monismo panteísta y el dualismo deísta

Zubiri, de igual modo que Warnach, traduce el significado de “ágape” en el Nuevo Testamento y en la tradición griega por “amor”, en sentido pleno. No como acto de una facultad (voluntad, sentimientos o sentidos), sino como dimensión

metafísica de la realidad, anterior a toda especificación en facultades. Compete a la voluntad o sentimiento en cuanto “reales”. Ágape es “acto” (en sentido amplio) del ser, sea de Dios o del hombre<sup>25</sup>.

<p>Para el Nuevo Testamento y la tradición griega la <i>agápe</i> no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. ... se trata de tomar la <i>agápe</i> en su primaria dimensión ontológica y real.<sup>26</sup></p>	<p>Verstehen wir doch im allgemeinen unter „Liebe“ einen gefühlsmäßig oder gar sinnlich bestimmten Akt des Willens, dem eher der griechische Terminus „Eros“ entspräche, d.h. jenes begehrende Ausgerichtetsein auf ein Gut, das man selbst nicht besitzt<sup>27</sup>.</p> <p>Indessen ist sie nicht die Tat oder Auswirkung irgendeines besonderen Seelenvermögens, etwa des Wollens oder Fühlens, sondern ein „Akt“ (im weiteren Sinne) des ganzen Menschen (Mt. 22,37; Mk. 12,30.33; Lk. 10,27; vgl. 1Kor.13, 8-13), hauptsächlich seines tiefsten, alle geistigen Seelenkräfte, wie Verstand und Wille,</p>
--	--

	zu höherer, überbewußter Synthese vereinigenden Personkerns der in der Heiligen Schrift meist PNEUMA genannt wird (z.B. Röm. 1,9; ...). <sup>28</sup>
--	---

Tabla 5. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el “ágape” como acto del ser

Distinguen el *ágape* cristiano del *eros* del clasicismo griego<sup>29</sup>, sin oponerlos totalmente<sup>30</sup>, y concediendo a aquél un alcance profundo y religioso. El *eros* saca al amante “fuera de sí” para *desear* algo que le falta y perfeccionarse; y, en este sentido, se busca a sí mismo. Por el contrario, el *ágape* lo lleva “fuera de sí”, libremente por efusión sobreabundante de la plenitud de su ser<sup>31</sup>.

El planteamiento metafísico de SSDD se comprende bien desde los supuestos de CMG. Warnach parte ahí de que la filosofía es incapaz de resolver completamente “el problema del ser”, puesto que no puede revelar sus primeras raíces, ya por la inevitable tautología del lenguaje.

Ahora bien, considera que ella puede seguir confirmando la idea de ser de los Padres griegos<sup>32</sup> y de los primeros tiempos del cristianismo<sup>33</sup>. Y esta función es la desempeñada tanto en CMG como también en SSDD.

Zubiri, y anteriormente Warnach, advierten en el Nuevo Testamento cierta metafísica latente, con buen cuidado de no reducirlo a “libro de texto de metafísica”. Redescubren en él el aspecto óntico del *ágape*. Así, conciben el ser, en sentido pleno, a partir de ‘categorías’ bíblicas y de la Tradición griega –y no de “escuelas” filosóficas- como *unidad pneumática* de una persona<sup>34</sup>:

<p>Quando el Nuevo Testamento, pues, nos dice que Dios es amor, <i>agápe</i>, los griegos entendieron a una la afirmación en sentido estricto y rigurosamente metafísico. Ello supone una cierta idea del ser y de la realidad, sin entender la cual podría tenerse la impresión de que en la especulación patristica no hay sino elevaciones místicas para una piedad vaporosa. Nada más lejos de la realidad. Si se quiere, la piedad y la oración de los Padres griegos tienen un sentido estrictamente metafísico. Es el equívoco a que aludía en la nota introductoria.</p> <p>Para comprender el punto de vista de los Padres griegos, detengamos un momento nuestra atención sobre su idea del ser.<sup>35</sup></p>	<p>Wenn wir das ontische Moment in dem Agapeverständnis des N.T. so sehr betont haben, so wollten wir dieses keinesfalls zu einem „Lehrbuch der Metaphysik“ herabwürdigen. Ebenso liegt es uns vollkommen fern, das Agapemotiv zu einem abstrakten „Begriff“ zu verflüchtigen. Indessen käme es einer Leugnung des Logos in der Heiligen Schrift gleich, wollte man eine gewisse latente Metaphysik von vornherein ausschalten. Allerdings liegt ihr nicht die Lehre irgendeiner philosophischen Richtung oder „Schule“ zugrunde, vielmehr wird sie lediglich von den göttlichen „Kategorien“ her bestimmt. Eher müßte man demnach die christliche Seinsidee aus dem Agapemotiv ableiten, als umgekehrt ihr einen rein philosophischen Begriff unterlegen. Und tatsächlich scheint diese Auffassung des Seins als pneumatische Einheit einer Person in sich selbst der Geisteshaltung, wie sie sich in der Bibel und in der Überlieferung der Urkirche kundgibt, am meisten zu entsprechen.<sup>36</sup></p>
---	--

Tabla 6. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la metafísica latente en el Nuevo Testamento.

Previamente, señalan la insuficiente idea de ser desde modelos de la filosofía griega:

a) Ser de cosas materiales -“sustancia” muerta o masa física (interpretación materialista)-: “estar ahí”. Su carácter plenario es la “estabilidad” (abstracto de “está”), opuesto al movimiento, que es imperfección. Ser, estabilidad e inmovilidad son sinónimos.

b) Ser de seres vivos -energía mecánica o vital (interpretación dinámistica)-:

operación interna del vivir, “inmanente”, mejor que mutación. Su perfección pende de su carácter móvil u operante.

Frente a estas nociones de “ser”, generales y vacías, obtenidas según el método de abstracción, recuperan una noción de “ser” como realización concreta y personal: algo “es” en la medida en que “está unido consigo mismo”. El modelo es “la unidad vivencial-pneumática” de la persona, y en última instancia de un Dios vivo y personal, cuyo ser es *ágape*.

<p>¿Qué entendieron los griegos por realidad? Los dos modelos en que constantemente se ha fijado el pensamiento griego al tratar de este problema son las cosas materiales y los seres vivos. (...).</p> <p>Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en “estar”. En primer lugar, en el sentido de “estar ahí”, encontrarse efectivamente. De aquí que la “estabilidad” sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que “está”. (...) Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad.</p> <p>Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. (...) Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación y nos quedamos con la simple <i>operación</i> interna del vivir, comprendemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. Aristóteles llama así el ser <i>enérgeia</i>, la operación sustantiva en que consiste el ser. En este sentido el ser será tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante”.<sup>37</sup></p>	<p>Für den christlichen Denker ist das Sein nichts Dinghaftes, keine tote „Substanz“ oder gar körperliche Masse, wie dies der Materialismus wahrhaben wollte. Auch kann sich der Christ nicht zur dynamistischen Auffassung bekennen, der gemäß das Sein mechanische oder vitale Energie sei. Andererseits ist ihm das Sein nicht bloß ein allgemeinstes und damit nichts sagender Begriff, wozu der Weg der Abstraktion führt; vielmehr bedeutet es für ihn eine durchaus konkrete, ja personale Erfüllung in lebendigem Selbstbesitz: in dem Grade „ist“ etwas, als es mit sich selbst eins geworden. Der Typus des „wahren“ Seins ist für ihn nicht, wie es die profane Philosophie vorgibt, das physisch=materielle „Ding“, aber auch nicht eine rein „ideale“ Gegebenheit, sondern die lebendig= pneumatische Einheit der Person in sich selbst, letztlich die ewige Wirklichkeit des „lebendigen“ und persönlichen Gottes, dessen Sein eben die Agape schlechthin, also vollkommenste Einheit und Freiheit besagt.<sup>38</sup></p>
---	---

Table 7. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la insuficiencia de la idea de ser

Zubiri advierte el equívoco del vocablo aristotélico *enérgeia*, que los latinos vertieron por “acto”. Su comprensión varía según el modelo de ser<sup>39</sup>. Desde el primero, es actualidad -*está siendo*- de una potencia; y desde el segundo, actividad -*está siendo*- como primaria y radical operación por el que las cosas son algo que se realiza. De ahí, dos nociones de Dios: según Aristóteles, Dios es puro acto, *enérgeia*, entendido como: actualidad pura y perfecta, y actividad pura y subsistente; según los Padres griegos, Dios es la plenitud del ser como acción. *Theós* designa primariamente operación, no naturaleza (deidad). De la concepción del ser pende la de causalidad:

a) Según el ser de las *cosas físicas*, predomina la causa eficiente, y su modelo es el choque: el efecto es recibido en un *substratum*.

b) Y, según la generación de los *seres vivos*, adquiere relieve y centralidad la causa formal, que absorbe la eficiente y final; y su modelo es la imitación formal: el efecto es “reproducción” de la causa. La forma de la causa se asimila y “re-produce”, a su modo, en sus efectos. La vida del progenitor es unidad unificante que por plenitud se desborda en sus *dy-námeis* y se reproduce. Los Padres griegos hacen corresponder al carácter extático o efusivo del ser el proyectivo de la causa. En la ‘generación’ se produce una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera. Lo producido es “re-producido”, que refleja y denuncia el ser del progenitor. Lo decisivo es la ‘imitación’ en el efecto de su causa. El hijo es reproducción del padre, y éste está presente en el hijo, como relucencia

suya<sup>40</sup>. De los diversos modos de presencia derivan consecuencias importantes para comprender el ser<sup>41</sup>.

Descubrimos que SSDD ofrece un *análisis fenomenológico* de la *estructura del ser finito* según los Padres griegos – quienes siguen la terminología de su tiempo- que es muy similar a la de CMG. Exponen dicha estructura en tres momentos -de los que derivan los “transcendentales” (verdad, bondad y unidad)-:

1. El *sujeto* o *substrato* (*hypokeímenon*), que recibe o responde a la forma.
2. La *forma* (*morphé, eídos*), que da contenido y estructura al sujeto. En ella reluce la *idea ejemplar* del logos divino. De ella resulta: lo “verdadero” como revelado o reconocible del ser (estructura, luz, belleza); y “el bien” como subjetividad o interioridad de la forma, que fundamenta la valoración y desiderabilidad de la cosa.
3. El *ser* o *unidad* originante y originaria del sujeto por su forma. Representa la *unificación* de esos momentos, o la mutua penetración que se efectúa cada vez de forma única. La *forma* (en sí general) otorga el contenido y determina al *sujeto*. Éste asumiendo la *forma*, la transforma en “esta” forma concretamente realizada. Ambos encuentran su “realización” en la *integridad del ser*. El *uno* representa la autonomía (unidad consigo mismo) y, a la vez, la comunidad (unidad con los demás) del ser (integridad). La forma se hace idéntica consigo misma en el “ser diferente” del sujeto, de modo absoluto (S=F) en el ser divino; o relativo (S+F) en el un ser creado.

La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se me permite la expresión) en “alguien” (sujeto), y las ideas se proyectan en este

So zeigt die phänomenologische Analyse im Wesensaufbau des Seienden eine ursprüngliche Zweiheit auf: das empfangende bzw. tragende Subjekt und die Inhalt wie Gestalt gebende Form (Idee). Diese beiden einander polar gegen-überstehenden Momente sind nicht etwa dinghaft

<p>alguien haciendo de él un “algo” (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre <i>el que es</i> y <i>lo que es</i>. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (<i>ontótes</i> la llamaba Alejandro de Afrodisia) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que se es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una ‘tensión’ interna, correlato del arrastre ascensional, del éros hacia Dios. Por esto, el ser es acción. Los Padres griegos adoptaron el vocabulario usual. El sujeto es el substrato (<i>hypokeímenon</i>); lo que él, es la forma (<i>morphé, eidos</i>); y el ser de la cosa consiste en la unidad originante y originaria del sujeto por su forma, en la que reluce la idea ejemplar del logos divino. El ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar.<sup>42</sup></p>	<p>noch auch rein abstrakt denken; sie sind vielmehr tatsächliche Gegebenheiten „vor“ dem Sein –ein objektiv = metaphysisches „a priori“. Das Sein selbst stellt die jeweils einmalige Vereinigung, bildlich gesprochen die gegenseitige Durchdringung jener beiden Momente dar, die einander in ihrer Polarität positiv „aufheben“ und sich auf diese Weise zu einer Einheit „ergänzen“. Die „an sich“ allgemeine Form verleiht den Inhalt und bestimmt dadurch das als solches völlig leere und indifferente Subjekt; indem aber das Subjekt die Form aufnimmt, begrenzt es dieselbe und macht sie zu „dieser“ konkret verwirklichten Form. Freilich erhält diese nur unter der Bedingung Subjektivität, daß sie ihre Allgemeinheit, die ihr in ihrem „An-sich-Sein“ zukommt, aufgibt, während das Subjekt seine inhaltliche Erfüllung nur dann empfängt, wenn es seine unendliche Aufnahmefähigkeit (Indifferenz) opfert. Jedoch finden beide durch diese „Selbstentäußerung“ ihre eigentliche „Vollendung“ in der Ganzheit des Seienden. Dieses ist somit nichts anderes als die subjektiv gewordene Form, mit anderen Worten. Die Identität der Form mit sich selbst im „Anderssein“ des Subjekts, die entweder eine absolute sein kann (S=F): göttliches Sein, oder eine relative (S+F): geschaffenes, kontingentes Sein.<sup>43</sup></p>
--	--

Tabla 8. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la estructura del ser

Para ambos autores, el ente finito consiste en la *unificación* entre *el que es* (sujeto) y *lo que es* (forma). Su ser es *operación* o esfuerzo por ser el que es, por mantenerse en sí mismo. Es ‘tensión’ interna del *eros* hacia Dios; o acción dirigida hacia su forma ejemplar<sup>44</sup>. El ser es “uno” como *actividad originaria unificante*. Las notas y los actos son expansión, afirmación actual y plenaria de su primitiva *unidad*. En este sentido, la ‘forma’ es *agathón*, “bien ontológico”, en que cada ser consiste, y en el que reluce su bondad ideal y divina. La plenitud de esta ‘forma’ se expresa en su *dynámeis*, que denuncia, por irradiación, su bien ontológico, siendo, por tanto, su *dóxa* y su *alétheia*.

Warnach y Zubiri recuperan el sentido metafísico que, en los Padres griegos, poseen: “unidad”, “verdad” y “bondad”<sup>45</sup>. El “ser” de las cosas consiste en “unión interna” con lo que ellas tienen. Esta unidad es actividad unitaria y originante dirigida a realizar su “forma”, que es su “bien”, *agathón*, y su “verdad” ontológica. En los seres finitos la unidad es ‘tensión’, que se realiza en “dis-tensión”, “extensión” y “pre-tensión”. Realidad es realización, “llegar efectivo”, tender a ser sí mismas, *éros*. Unidad y bondad definen la constitución interna del ser y no “pasiones” o afecciones consecutivas al mismo<sup>46</sup>. Warnach explicita la correspondencia de los transcendentales y los motivos

bíblicos más importantes: verdad / *doxa*, bien / *charis*, y unidad / *ágape*. Véase el

texto de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar, y la huella en éste.

<p>La forma así entendida es el <i>agathón</i>, el bien ontológico en que cada ser constitutivamente consiste; y en él reluce su bondad ideal y divina. De la plenitud de esta forma son expresión sus <i>dynámeis</i>, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, <i>enérgeiai</i>. En la <i>dynamis</i> se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la <i>dynamis</i> es su <i>dóxa</i> y su <i>alétheia</i>. Tal es la estructura del ser finito.<sup>47</sup></p>	<p>Aus den Momenten, die das Seiende innerlich aufbauen; Subjekt, Form und Einheit zwischen beiden, lassen sich nun die drei „Transzendentalien“, d. h. die Grundeigenschaften des Seienden als solche ableiten. Zunächst folgt aus der Form das „Whare“ als die Wesenhaftigkeit und Offenbarkeit bzw. Erkennbarkeit des Seienden (Gestalt, Licht, Schönheit). Dann gibt sich das „Gute“ als die Subjektivität oder Innerlichkeit der Form kund, worin die Werthaftigkeit und Begehrenswürdigkeit der Sache begründet ist. Schließlich stellt das „Eine“ die Eigenständigkeit (Einheit mit sich selbst, In=sich=stehen, „Substantialität“) und Gemeinschaft (Einheit mit anderen, Solidarität) des Seienden (Ganzheit, Person) dar. Es muß uns wohl auffallen, daß diesen Transzendentalien jene drei Motive zugeordnet sind, die wir im Vorausgehenden als dem Doxamotiv zusammen, das „Gute“ mit der Charis und das „Eine“ mit der Agape.<sup>48</sup></p>
---	--

Tabla 9. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el sentido metafísico de los transcendentales

La *unidad* consigo mismo, en que consiste el “ser”, es mayor en el ser más perfecto. En el ser vivo, cada “propiedad” es “propia” en mayor grado que las propiedades físicas en un mineral, pues él se recoge en sí mismo y se realiza en su

“propiedad”<sup>49</sup>. Pero sólo Dios es absolutamente *Él mismo*, y, por tanto, es ‘ser’ en sentido absoluto. Las criaturas “se tienen” a sí mismas sujetas al cambio. El ser les corresponde por *participación* y *comunión* con Dios.

<p>La manera como una cualidad es “propia” de un ser vivo, la “propiedad” del ser vivo, consiste en que desde ella éste se recoge en sí mismo, y se realiza a sí mismo en aquélla. La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo “es” en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad. El ser es “uno”, pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante. De</p>	<p>Ihm allein kommt das Sein im absoluten Sinne zu, den Geschöpfen nur in abgeleiteter Weise durch Anteilnahme und Gemeinschaft mit Ihm. Denn nur Er ist unbedingt Er Selbst (Exod. 3,14f.; Der „Ich bin“; vgl. Mal. 3,6; Js. 41,4; 43,10f.; 48,12); die Geschöpfe dagegen „haben“ sich lediglich in mehr oder weniger vollkommener Weise und sind daher der Wandelbarkeit unterworfen.<sup>51</sup></p>
--	--

aquí la función especial de la unidad como carácter ontológico. Dicho desde otro punto de vista: el ser consiste en la unidad consigo mismo, tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente en cuestión. <sup>50</sup>	
---	--

Tabla 10. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la unidad del ser en las criaturas y Dios

La verdadera realidad no es este mundo terrestre, espacio-temporal y limitado, “este cosmos”, sino el “otro” mundo, el “reino de Dios”. Su modelo no son “ideas” abstractas ni “cosas concretas”, sino el carácter *pneumático-personal*<sup>52</sup>. En virtud de su ‘ser’, cada viviente está triplemente unificado: consigo mismo (intimidad metafísica); con su progenitor (unidad de origen); y con su especie (comunidad). La estructura del *ser* es, pues, la articulación de *intimidad*, *originación* y *comunicación*. El ser es: ser de *sí mismo*, ser *recibido* y ser *en común*<sup>53</sup>. De aquí se sigue que la criatura sólo *en* Dios, en la comunidad de *ágape* con Él, se posee “a sí misma” y alcanza su plena realización. Esta interpretación del ser es próxima a la de “ágape”. La filosofía se queda en esta profundización del *ser* como *unidad de ágape*, sin poder llegar a la realidad divina como prototipo de todo ser. Ahí radica su insuficiencia, que no alcanza de modo inmediato este verdadero y único saber<sup>54</sup>.

Warnach y Zubiri explican la actividad unificante del ser vivo, en que se despliega su vida, siguiendo la terminología de los Padres griegos:

- a. *Ousía* (ser): el *ser* como tesoro unitario de su riqueza, escondida e insondable en sí misma; es fuente (*pegé*) y principio (*arkhé*). No es mero correlato de una “definición esencial”, sino *actividad del ser* en cuanto *raíz unitaria* de sus notas<sup>55</sup>.
- b. *Dynámeis* (potencia): manifestación o expresión, analítica y actual, de este tesoro unitario; plenitud de su potencia vital o expansión externa del ser.

La mayor o menor riqueza de vida conduce a un despliegue más o menos rico de perfecciones.

- c. *Enérgeiai* (acto): virtuosidades en que el ser vivo vive y ejecuta sus actos. Es expresión patente de sus potencias. Más que *complemento de la potencia*, significa la *última expansión y expresión* de la actividad originaria en que consiste el ser vivo.

La potencia de un “ser” es verdad, o manifestación de éste; y el acto, ratificación de aquélla. Ambos, potencia y acto, son expansión o efusión de aquello en que el ser consiste y en que está presente por relucencia formal. Así, ‘potencia’ y ‘acto’ son:

1. *Dóxa*, que es la interna *unidad de verdad y gloria*. Esta manifestación patente es, desde lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación: y, desde su publicidad, proclamación de su *bonum*, su *gloria*.
2. *Eikón* (imagen). Por *proceder de la esencia* es semejanza (*homoíoma*), y, por *dejarla relucir en ella*, su *verdad primaria u ontológica*. El *ser eikonal* revierte a la esencia de quien es semejante, y es la última expresión de la *unidad del ser* consigo mismo<sup>56</sup>. Los actos consisten en volver a sí mismo: marcha hacia lo mismo (*epí-sodis eís hautó*)<sup>57</sup>.

Extraen de la estructura del ‘ser’ - *unidad* entre sujeto y forma- la *jerarquía ontológica de los seres*. La perfección ontológica pende del grado de *unidad*, o *mismidad íntima*, del ser.

<p>De aquí se siguen dos consecuencias importantes.</p> <p>La primera es la idea de la jerarquía ontológica de los seres según su mayor o menor perfección formal. Como esta perfección es la expresión de una unidad, la gradación ontológica coincide con la mayor o menor mismidad íntima del ser.<sup>58</sup></p>	<p>Fener ergibt sich aus der Auffassung des Seins als der Einheit zwischen Subjekt und Form die Hierarchie der Seinsstufen auf die beiden Wichtigsten ...<sup>59</sup></p>
--	--

Tabla 11. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la jerarquía ontológica de los seres según su unidad

En el caso del ser terrenal, el *sujeto* que recibe la *forma* está sometido a las dimensiones de espacio y tiempo (o historia)<sup>60</sup>. En el índice de CMG figura un *excurso sobre la interpretación de la historia cristiana*, pero no está desarrollado. Lo esbozamos según su publicación<sup>61</sup>. Adopta la *concepción bíblica* del tiempo (y cosmos), que supera la *monista* y *dualista*<sup>62</sup>. La historia es una curva descendente y ascendente: todo viene de Dios, subsiste en Él y retorna a Él. Su fin es la *unidad* del hombre y Dios, que comporta la acción de Dios *con* la humanidad en el tiempo, esto es, la realización del eterno misterio originario. El *eón* de Dios<sup>63</sup> eleva y redime el mundo en su limitación espacio-temporal. Mundo e historia posibilitan la realización *-oikonomia-* del misterio originario. El misterio posee un lado temporal-histórico y otro sobretemporal-divino; es unidad en *tensión* entre el mundo trascendente de Dios y el mundo

inmanente terreno<sup>64</sup>. Cuando el tiempo sea superado, el misterio estará cumplido. Desde aquí se comprende la visión sintética en CMG del espacio y tiempo como dimensiones fundamentales y limitadas de la posibilidad subjetiva de la *forma*, que deben ser 'satisfechas positivamente, para encontrar, desde la 'separación' material, la *unidad* 'en sí misma'.

También Zubiri concibe de modo positivo *el tiempo y el espacio* en tanto que son el *ámbito en que se circunscriben las posibilidades de la acción* en que consiste el *ser*. Afectan a la *acción tensional del ser*, haciendo de ella *ex-tensión y dis-tensión* en sentido activo: la espaciosidad y la temporeidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en *interna unidad*. Apunta la existencia de modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. Véase de Warnach un texto subrayado por Zubiri en su ejemplar y el de éste.

<p>Aquí, tiempo y espacio no son entidades geométricas, sino algo que afecta a la acción formal del ser haciendo de ella, no simplemente una tensión, sino una extensión y una dis-tensión en sentido activo: la espaciosidad y la tempor-alidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en interna unidad. Tiempo y espacio son así el ámbito en que están circunscritas las posibilidades de la acción en que el ser consiste. Por esto hay muchos modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. No insisto más aquí.<sup>65</sup></p>	<p>Das "Andere" als Subjekt des relativen Seins ist das vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum. Raum und Zeit erweisen sich, wie noch im Sinne des N.T. dargelegt werden soll (vgl. den Exkurs zum nächsten Kapitel über die christliche Geschichtsauffassung) als die begrenzenden Grunddimensionen der subjektiven Möglichkeit, die überwunden bzw. positiv „ausgefüllt“ werden müssen, damit die Form aus dem materiellen „Auseinander“ zur Einheit, eben „zu sich selbst“ komme.<sup>66</sup></p>
---	---

Tabla 12. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la función del espacio y tiempo en el ser terrenal.

Zubiri se refiere a la noción neotestamentaria de “cosmos”, como sistema de posibilidades –u obturaciones- que las cosas ofrecen, por la situación en la cual se encuentra el hombre para realizar su persona<sup>67</sup>. Le compete un tiempo propio, denominado *aion*, *eón*, o “siglo” (1 Cor. 2,6). No es vacía duración indefinida, sino plazo de tiempo internamente limitado y calificado, en el que la creación se extiende. Tiene comienzo (*arkhé*), consumación (*télos*) y plenitud. También *eón* ha llegado a significar conjunto de las cosas como teatro de la existencia humana, de modo análogo a cosmos (1 Cor. 3,19; 2,6)<sup>68</sup>. El modo de “ser” de la creación visible es ser a la vez espaciosidad y temporeidad cósmicas; a diferencia del ser de Dios que es pura inmensidad y eternidad, plena posesión de sí mismo. Entre la eternidad divina y la limitación temporal de lo creado, está el otro *eón*, propio del otro mundo<sup>69</sup>. No hay separación entre este *eón* y el otro *eón*. Este *eón* recibió en Cristo su plenitud; el otro *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación y el imperio exclusivo del otro *eón*<sup>70</sup>.

Warnach y Zubiri, subrayan como niveles más importantes en la *jerarquía del ser* según su *unidad íntima*: Dios y los seres terrestres<sup>71</sup>.

- a. En la cúspide, el ser divino, *unidad subsistente* e intimidad infinita. Su forma es su sujeto. Significa *suprema unión* en sí mismo: el “estar en sí” absoluto. Es acción pura, absoluta autoposición, mismidad misma, persona subsistente, *éros* y *agápe* subsistentes. Es raíz del ser, que en él se

entiende desde la bondad. La infinitud de su mismidad es infinitud de su éxtasis personal<sup>72</sup>. Tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*). Dios es naturaleza tenida por *identidad radical* en la persona. Su *unidad* metafísica es su éxtasis, o *amor*. Y en la pureza de su acto se expresa la absoluta *unificación* de todos los atributos con su ser (intimidad metafísica). Las potencias o propiedades (*dynámeis*) explicitan el tesoro escondido de la infinita riqueza de su ser; son su *verdad* y revisten el carácter personal de Dios.

- b. El universo visible o *ser terrestre*, que es material. Tiene tres órdenes: cuerpos (*sôma*), seres vivos y hombre. Su *forma* “tiene” “otro” como sujeto, con el que constituye *unidad* relativa: “el estar para sí” contingente. La *forma* está recibida en un *sujeto* caracterizado por una *interna exterioridad*; por ello se *extiende* espacio-temporalmente. La actividad del *acto* tiene más carácter de actualidad, virtualidad y ‘pretensión’ que de acción, virtuosidad y unidad primaria del ser. En sus actos, el ser vivo consiste en *estar llegando* de carácter metafísico, que incluye hasta el “haber llegado”, es *la actividad que se autoafirma*. La *unidad*, desplegada en *éros*, tiende a realizar de modo dinámico su bien, cuya primacía sobre el ser es imperfecta.

Transcribimos el texto de Zubiri y el de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar:

En la cúspide, Dios, unidad subsistente e intimidad infinita. Después, formas cuya unidad se despliega y recoge en alteridad de notas internas: son los ángeles. Finalmente, el universo visible cuya estructura vamos a indicar a grandes rasgos.

Las cosas que tienen materia son unas,

... die göttliche und geschöpfliche haben wir schon hingewiesen. Beim göttlichen Sein „ist“ die Form ihr eigenes Subjekt, was höchste Einheit in sich selbst (Identität) besagt: das absolute „In=sich=Sein“ (...) Daneben aber ist noch eine dritte Möglichkeit gegeben: die Form besitzt überhaupt kein eigenes Subjekt, sondern „west“ entweder in Gottes Geist oder als

<p>como todo ente, por su principio formal, pero aquí se introduce una nueva dimensión. En estos seres la forma está recibida en un sujeto caracterizado por una interna exterioridad; la alteridad es aquí exterioridad; la distinción, distancia. En consecuencia, la forma se extiende en el tiempo y en el espacio. (...) Estas cosas materiales son de tres órdenes.<sup>73</sup></p>	<p>verwirklicht in den konkreten Dingen; sie hat eigentlich kein echtes Sein, sondern nur ein „Gelten“ als Idee „an sich“.<sup>74</sup></p>
--	---

Tabla 13. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la jerarquía del ser divino y creado.

Ambos, siguiendo la visión neotestamentaria y de la patrística griega, conceptúan la gradación de los *seres creados*, según su carácter entitativo o perfección ontológica:

1. Los *seres inanimados* son ínfima de-gradación.
2. Los seres vivos tiene *unidad natural*.
3. En el hombre, su naturaleza y dotes individuales están *en él*, y son *suyos*. Hay relación entre naturaleza (algo tenido, *lo que es*) y persona (el que tiene, *el quién*). ‘Ser’ significa primariamente *subsistencia* -personal o no-. La *unidad* personal es principio y forma suprema de *unificación* de naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona o *subsistencia* personal. El *ser personal* está referido constitutivamente a alguien de quien recibió su naturaleza, Dios, y que pueda compartirla, los otros hombres. Se expande y difunde por la perfección personal de lo que *ya es*. Es la donación, *ágape*, que nos lleva a Dios y a los demás hombres.

Distinguen tres niveles del *ser contingente* o modos del ser material, sobreentendiendo la concepción del espacio y del tiempo derivada del NT:

- a. Cuerpos (*soma*) o *existencia física*, sometida al espacio y tiempo. Significa primariamente la manera como la *unidad del ser* tiene realidad en

los *límites circunscriptivos y definitivos que le impone su “extensión”*. Su *unidad* se consume en el repliegue consecutivo a su primaria *extensión*. La materia es el ente somático.

- b. Seres vivos o *existencia orgánica*, sobre-espacial, no sobre-temporal. La vida es unidad presente a la vez en todas las partes del cuerpo y que preside activamente la constitución del cuerpo. Es *unidad* idéntica en todos los puntos de su espacio vital.
- c. Hombre o *existencia espiritual* o *pneumática-personal* que por su espíritu absorbe y trasciende originariamente el espacio y el tiempo en la *unidad quiescente* de su persona. “Trasciende” el espacio y el tiempo, si bien está unida al espacio y al tiempo *per accidens* por su cuerpo. Es unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es, sobre-espacial y sobre-temporal.

Warnach, como Zubiri, pone de relieve la correspondencia entre estos niveles del ser creado y las tres “ideas constitutivas” del pensamiento joánico: Luz (*phós*), vida (*zoé*) y *pneûma*. No designan primariamente tres sustancias, sino tres modos de ser -cada uno absorbe el anterior en unidad mayor-, consistentes en tres proyecciones formales *ad extra* de Dios (no emanaciones como para el gnosticismo).

Dios es *luz, vida y espíritu*, de modo eminente y principal. Esquemáticamente:

- a. Ser de los cuerpos: *luz (phós)*; consiste en su presencialidad en el mundo por la luz –en la cual reluce el ser divino–.
- b. Ser de seres vivos: *vida (zoé)*; consiste en una presencialidad que es vivir, como proyección *ad extra* de la vitalidad divina.
- c. Ser personal: *espíritu (pneûma)*; consiste en estar presentes en el mundo como personas en virtud de una proyección creadora de Dios, llamada *pneûma*.

Warnach y, con él, Zubiri subrayan el *equivalente en el ámbito antropológico*, siguiendo la *estructura de la esencia del hombre* según el NT (1Tes. 5.23), de estos niveles de ser y su correspondiente idea constitutiva del pensar neotestamentario. En el hombre se dan a las tres dimensiones de la creación visible, no como “sustancias” especiales (tricotomismo).

1. Espíritu (*pneûma*) como centro immanente-transcendental o divino. Este hombre “interior”, pneumático, hereda el Reino (1Cor. 15.50). Abarca

originariamente la totalidad del tiempo, que despliega esa superior *unidad transtemporal*. Es *eikón* o imagen de Dios. Es el fondo personal del ser humano, su bien y su principio. De él emergen las facultades con que traza su vida en *unidad íntima* consigo mismo.

2. *Alma (psique)* como principio de animación y de vida. Está en todo el cuerpo, pero como portador de la vida temporal se desarrolla en el tiempo de su historia natural.
3. *Cuerpo formado (soma)*, cuya aparición espacio-temporal es la *sárx* física. Tiene como modo de realidad vital la *carne (sárx)*.

Transcribimos el texto de Warnach –subrayado por Zubiri en su ejemplar– y el de SSDD. Se advierte la misma estructura e ideas: primero se refiere a los tres niveles del ser creado, segundo recoge la noción neotestamentaria que designa al ser de cada uno de esos niveles, y tercero alude a su equivalente en la estructura antropológica tal y como ésta aparece en el Nuevo Testamento (menciona la misma cita paulina, 1 Tes. 5.23).

<p>En primer lugar, los cuerpos (<i>soma</i>). Soma no significa en primera línea la simple materia pasiva e inerte, sino la manera cómo la unidad formal del ser tiene realidad en los límites circunscriptivos y definitivos que le impone su “extensión”. Lo que llamamos materia es el ente somático. En rigor hay que entender la materia desde el <i>soma</i>, y no el <i>soma</i> desde la materia. Una observación esencial, que habrá que recordar cuando tratemos de la deificación.</p> <p>Vienen después los seres vivos cuya vida es una unidad que está presente a la vez en todas las partes del cuerpo. A diferencia de los simples cuerpos en que su unidad se consume en el repliegue consecutivo a su primaria extensión, en los seres vivos, por el contrario, la unidad preside activamente a la constitu-</p>	<p>Demgemäß kann man folgende drei Stufen des kontingenten Seins unterscheiden:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. die körperliche, anorganische Daseinsweise, die sowohl dem Raum als auch der Zeit unterworfen ist</li> <li>2. die organische, die zwar als solche überräumlich, aber nicht über zeitlich ist, und</li> </ol>
---	--

<p>ción del cuerpo. La vida es por esto, en cierto modo, sobre-espacial; pero no sobre-temporal.</p> <p>Finalmente, el hombre, que por su espíritu absorbe y, por tanto, trasciende originariamente el espacio y el tiempo en la unidad quiescente de su persona. La vida es una unidad idéntica en todos los puntos de su espacio vital. La persona es una unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es, no sólo sobre-espacial, sino también sobre-temporal.</p> <p>El Nuevo Testamento designa con precisión al <i>ser</i> de estas cosas: el ser de los cuerpos es luz (<i>phós</i>); el ser de seres vivos, es su vida (<i>zoé</i>); el ser personal es espíritu (<i>pneûma</i>). <i>Phós</i>, <i>Zoé</i>, <i>Pneûma</i> fueron para el gnosticismo emanaciones de Dios. Para el Nuevo Testamento son tres proyecciones formales <i>ad extra</i> de Dios, en el sentido ya explicado.</p> <p>Dios es luz, vida y espíritu de un modo eminente y principal. Las cosas están ante todo en el mundo, y lo que confiere a ellas, este su modo de ser puramente "presencial", es la luz; en ella y por ella reluce el ser divino (Ef., 5,13, b). Pero los seres vivos se hallan presentes en el mundo no sólo por su mero "estar"; su ser no es estar, sino vivir; la vida es en este sentido una proyección <i>ad extra</i> de la vitalidad divina. Finalmente hay entes que no sólo están y viven, sino que su presencialidad consiste en ser personas. Es lo propio de los espíritus. Dios en cuanto persona es lo que les confiere este modo de ser por una proyección creadora llamada <i>pneûma</i>. <i>Phós</i>, <i>zoé</i>, <i>pneûma</i> no designan primariamente tres sustancias, sino tres modos de ser. Más todavía: estos tres modos de ser no se excluyen; por el contrario, cada uno supone el anterior, absorbiéndolo en una unidad más alta. Observación esencial para todo sistema de metafísica. No insistamos.</p> <p>En el hombre se dan a la vez tres dimensiones de la creación visible: que "el</p>	<p>3. die geistige oder genauer pneumatisch =personale, die als solche Raum und Zeit „transzendiert“, wiewohl sie per accidens durch den Körper an Raum und Zeit gebunden sein kann.</p> <p>Diesen Stufen des geschaffenen Seins entsprechen die drei „konstitutiven Jdeen“ des neutestamentlichen, insbesondere johannäischen Denkens: Licht (PHOS), Leben (ZOÉ) und PNEUMA. Sie finden ihr Gegenstück auch auf anthropologischem Gebiet, insofern als der Wesensaufbau des Menschen nach dem NT (besonders 1 Thess. 5, 23) drei Gegebenheiten –freilich nicht im Sinne von gesonderten „Substanzen“ (Trichotomismus) - umfaßt:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. den gestalteten Leib (SOMA), dessen raumzeitliche Erscheinung die körperliche SARX ist,</li> <li>2. die Seele (PSYCHE) als Träger des zeitgebundenen Lebens und</li> <li>3. das PNEUMA als dem immanent=transzendenten oder Gotthaften Personkern.</li> </ol> <p>Der Heiligen Schrift geht es vor allem um den „inneren“, pneumatischen Menschen, nicht um „Fleisch und Blut“, die das Reich nicht besitzen können (1Kor. 15,50; vgl. ebend. 6,13; 2Kor. 4,16). Daher hat das „Sarkische“ und „Psychische“ als solches kein „wahres“ Sein, wenn nicht positiv „aufgehoben“ und erfüllt im Pneuma als dem eigentlich „Bleibenden“ (vgl. unten III, 3).<sup>76</sup></p>
---	---

<p>espíritu (<i>pneûma</i>) vuestro todo entero, y el alma (<i>psyké</i>) y el cuerpo (<i>sôma</i>) se conserven sin tacha en el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo” (1 The., 5,23). El hombre tiene un cuerpo cuyo modo de realidad vital se llama <i>carne</i> (<i>sárx</i>). Tiene un alma (<i>psykhé</i>) como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero que se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Tiene un espíritu (<i>pneûma</i>), que abarca la totalidad de los momentos del tiempo, pero originariamente: el tiempo no es sino el despliegue de esa superior unidad transtemporal. Por esto el espíritu es a su modo eterno. Es lo que permanece en el hombre, y por tanto su único verdadero ser. Es él, entre todas las criaturas, aquélla que más se asemeja a Dios, su predilecta criatura, <i>eikón</i>, imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano, su bien y su principio. De él emergen sus facultades de todo orden, y con ellas traza su vida en unidad íntima consigo mismo, en su fondo personal. No olvidemos esta estructura al hablar de la gracia”.<sup>75</sup></p>	
--	--

Tabla 14. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la visión neotestamentaria y de la patristica griega de gradación de los modos de ser y su unidad en el hombre.

Warnach y Zubiri subrayan que en el espíritu personal se manifiesta de modo eminente el carácter originariamente unitivo del amor. Dios “creó el ser” en el mundo y todo en él desde su ágape, como “llamada” en la nada a la existencia. “Todo se hizo por la Palabra y nada se hizo sin ella”. Así, el espíritu es “vocación”, “ser llamado”; su ser pende de su “voca-

ción divina”. Es constitutivamente ente *vocacional*. Este tender, o *de-pender*, es el destino: Dios, como destino del espíritu, se halla inscrito en el sentido de su ser. Esta concepción -dada la estructura de la *causalidad formal*- no es *panteísta*. Transcribimos el texto de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar, y el de éste.

<p>En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa “llamada” al ser, es en el caso del espíritu algo especial; no es una simple llamada, es una “vocación”. Aquí lo llamado no sólo “es llamado”, sino que “consiste en ser</p>	<p>„Letztlich ist es die Agape gewesen, aus der heraus Gott die Welt und alles in ihr „zum Sein erschuf“ (Weish. 11,25). Gewiss ist sein Schaffen ein „Rufen“ ins Dasein, ein allmächtiges Sprechen in das Nichts hinein, das Er so zum Träger für die in Seinem Geiste wesenden Ideen machte: Gott „rief das Nichtseinde als Seiendes“ (Röm. 4,17; vgl. Ps. 32 (33), 9; 148, 5 f; Js. 41, 4; 48,12f.). Die Schöpfung ist et-</p>
--	---

<p>llamado”; de suerte que su ser pende de su “vocación divina”. El espíritu no sólo tiene destinación, y no sólo tiene vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser. Para evitar toda falsa interpretación panteísta, baste recordar la estructura de la causalidad formal que hemos indicado ya varias veces.<sup>77</sup></p>	<p>was, was durch das „Wort“ gesetzt ist, gleichsam ein „Satz“, den Gott ausgesprochen hat, dessen Subjekt eben das Nichts und dessen Prädikate die göttlichen, ewigen Ideen sind. „Alles ist durch das Wort geworden und nichts war ohne Es von dem, was geworden ist“ (Jo. 1,3; vgl. Kol. 1,16f.; Hebr. 1,2). Wegen dieser Verknüpfung mit dem Logos könnte man meinen, das eigentliche Motiv sei die mit dem Logos verwandte Doxa (gloria).<sup>78</sup></p>
---	---

Tabla 15. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al espíritu personal

El misterio deificante es *la unidad* de Cristo-cabeza con su Iglesia-cuerpo<sup>79</sup>. En ésta se comunica *el ágape de Cristo* y se reproduce la unidad del ágape trinitario

en todo el género humano redimido<sup>80</sup>. Es el motivo de la oración sacerdotal de Cristo:

<p>De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “<i>ut consummati sint in unum</i>”; “<i>sed unos</i> como el Padre y Yo somos unos”. Es la unidad ontológica de la Trinidad <i>ad extra</i>.<sup>81</sup></p> <p>Esta unidad deificante del amor es ya una realidad, (...) Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inamisible de la Trinidad será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios.<sup>82</sup></p>	<p>Indessen ist die Ágape nicht bloß die ἀρχή jeglichen Geschehens, sie ist auch das Ziel (τέλος), auf das alles hingeeordnet ist. Sie ist dies vornehmlich deshalb, weil es zu ihrem Wesen gehört nicht nur neues Sein in „Ähnlichkeit“ schöpferisch zu zeugen, sondern auch zwischen Schöpfer und Geschaffenem Einheit und Gemeinschaft zu stiften. Gottes Liebe überläßt das von Ihr Gezeugte nicht einfach seinem eigenen Schicksal, sondern erhält es beständig und führt es zu Sich als der Erfüllung zurück. Wie wir im Anschluß an die Heilige Schrift bereits aufzuzeigen versuchten, ist die Ágape gerade dadurch das letztlich vollendende TELOS, daß sie alles ohne jedwede monistische Verschmelzung zu einer höchst vollkommenen, die persönliche Freiheit aber nicht beeinträchtigenden Einheit in Gott, in der „Anteilnahme an der göttlichen Natur“ (2 Petr. 1,4) und an Seinem innertrinitarischen Leben erhebt. „Auf das alle Eines seien, wie Du Vater in Mir und Ich in Dir, daß alle im Einem vollendet seien ... und die Ágape, mit der Du Mich geliebt hast, in ihnen sei und Ich in ihnen“, mit diesen wahrhaft heiligen Worten beschließt der scheidende Herr das hohepriesterliche Gebet für Seine Kirche (Jo. 17, 21-26). So vollendet sich die</p>
--	---

	große Weltsymphonie mit ihren manigfaltigen Akkorden und Motiven in dem „Einklang“ der dreieinigen Agape, der von Ewigkeit zu Ewigkeit durch alle Sphären des Seins in wundersamer Harmonie ertönt. <sup>83</sup>
--	---

Tabla 16. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la unidad del ágape trinitario en el hombre redimido.

Volvemos al comienzo del planteamiento de SSDD y de CMG de que el gran tema del misterio paulino es el misterio de Cristo. El ser sobrenatural pende de la posición de Cristo en el conjunto del universo<sup>84</sup>. Nuestros autores nos ponen ante el misterio de Cristo revelado en Efesios 1<sup>85</sup> y en 1Col, 1,12-20<sup>86</sup>. Desarrollan la imagen paulina de Cristo-cabeza (*kephalé*) de la creación y de la Iglesia. Él, en virtud de su muerte y resurrección, posee un cuerpo glorioso, que constituye la raíz de una glorificación y una transfiguración que será comunicada por su Iglesia al hombre y a la creación natural entera<sup>87</sup>. Como *kephalé* de la Iglesia es *principio de vida* para todos y cada uno de los hombres, y el *género humano* unitariamente considerado. A Cristo- “cabeza” corresponde ser *principio de vida orgánicamente unificada*, que se expande, “plasma” la diversidad de miembros, los “articula” y los “mantiene” compactos. En estos tres aspectos se actualiza el principio vital como *unificante*. Por la gracia sacramentalmente obtenida somos incorporados a Cristo y en Él y por Él hechos hijos de Dios, participando de su naturaleza. El amor de Cristo transforma nuestro ser – su unidad consigo, con su origen y con los demás-, absorbiéndolo en *unidad* suprema y trascendente que confiere intimidad superior y sumerge en el Padre. El ágape es el ser “nuevo” en Cristo, que nos mantiene unidos como “nueva creación”.

#### B. La tríada ágape-khâris-pneûma

A la luz de CMG de Warnach, mucho más explícito, advertimos que SSDD de Zubiri estructura todo ser y acontecimiento desde la tríada *ágape-kharis-*

*dóxa*<sup>88</sup>, según su sentido neotestamentario<sup>89</sup> e interpretación óptica de los Padres griegos. Esta tríada alumbró el misterio de la creación y de la salvación desde distintos puntos de vista.

Esta tríada subyace en las otras tríadas expuestas: *niveles del ser creado*, sea en la *razón ontológica* o *antropológica*, *las ideas constitutivas* según el pensar neotestamentario. Warnach explicita su correspondencia con “las virtudes divinas”: *fe, esperanza y caridad*; y con los actos principales de relación con Dios manifestados en el campo fenomenológico-religioso: *veneración, gratitud, alabanza*. Por último, refiere esta trilogía a los *caracteres ópticos del ser divino* y, en cuanto participación suya, al *ser sobrenatural* o redimido.

En primer lugar, CMG recupera el sentido neotestamentario de *dóxa* según la interpretación óptica de los Padres griegos<sup>90</sup>, frente al sentido *abstracto* que tiene en las lenguas clásicas<sup>91</sup>. Warnach define *dóxa* como *la manifestación o revelación activo-pasiva* de una fuerza interna (o potencia esencial interior)<sup>92</sup>, o *imagen originaria (causalidad ejemplar)*. Es el “cuerpo” del ser, en que se manifiesta, se expresa y se da a conocer. De ahí su conexión con *la luz*. En tanto que manifestación (irradiación) del ser oculto es “*veritas ontológica*”, en que se funda la verdad lógica. *Dóxa* es en el NT afin a *logos y gnosis*.

De modo similar, Zubiri define *dóxa* como el cuadro *explícito* de las perfecciones de la esencia. Son las potencias y actos del ser, que *denuncian* por irradiación lo que el ser era ya y el bien interior en que consiste la cosa. Es la *interna uni-*

dad entre verdad – *a-létheia*, manifestación o revelación- y gloria -proclamación de su *bonum*-. Por ser *expresión* de la esencia, es ya *semejanza* suya -no como

relación externa, sino como *asimilación interna*;- y, por ser semejanza de la esencia, es *manifestación* suya, imagen, o *eikón*, según los griegos:

De la plenitud de esta forma son expresión sus *dynámeis*, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, *enérgeiai*. En la *dynamis* se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dynamis* es su *dóxa* y su *alétheia*.<sup>93</sup>

De aquí una doble denominación. En primer lugar, potencias y actos dan a entender, *denuncian* lo que el ser era ya: es a lo que los griegos llamaron *dóxa*; esta manifestación patente a los ojos de todos es, desde el punto de vista de lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación. Y desde el punto de vista de su publicidad es una proclamación de su *bonum*, su *gloria*. De ahí la interna unidad entre verdad y gloria como *dóxa*. En segundo lugar, tomando el contenido de la *dóxa* en sí mismo, resulta ser el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Por esta relación puede llamársele *semejanza* de ésta; pero no una semejanza como relación externa, sino una asimilación interna. Por el hecho de ser expresión de la esencia, es ya una semejanza suya; y por ser semejanza de la esencia es una manifestación suya. A esta semejanza los griegos llamaron *eikón*, imagen. Por proceder de la esencia (*ektypoma*) es ya una semejanza (*homoíoma*), y por dejar relucir en ella a la esencia es una verdad suya, nos la hace visible (*ekphantoriké*) y nos la muestra (*deiktiké*). La verdad así entendida no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser. El ser eikonol nos revierte a la esencia de quien es semejante, y, por tanto, es la última expresión de la unidad del ser consigo mismo.<sup>94</sup>

An all diesen Verknüpfungen zeigt sich uns der exemplarisch=manifestative Charakter der DOXA. Die Offenbarungsfunktion ist im Verein mit der Bildursächlichkeit die wesentliche Leistung des Doxaphänomens, was freilich keineswegs in einem abstrakten Sinne verstanden werden darf, sondern durchaus real=seinshaft aufzufassen ist, zumal da ein dynamisch=energetisches Moment als Hintergrund stets mitgegeben ist. Gewiß bedeutet Doxa nicht das Sein selbst, auch nicht die Seinsmächtigkeit als solche, vielmehr das meist spontane, also ausdrucksstarke Hervortreten des „Inneren“ in die „äußere“ Erscheinung, sei es als Urbild (Ausstrahlung) oder als Abbild (Widerschein, Abglanz). (...) Infolgedessen besagt Doxa soviel wie die „Wahrheit“ (ἀλήθεια = „Unverborgenheit“; vgl. z. B. Röm 3,7; Jud. 24), eben weil es die Offenbarung eines an sich verborgenen Seins darstellt. Von dieser Auffassung der Doxaidee aus wird auch verständlich, warum dieses Wort oft auf Phänomene des Erkenntnislebens bezogen wird und somit eine gnosologische Note annimmt. Doxa ist ja das sich offenbarende Sein, die „veritas ontologica“, die im Erkennenden eine Doxa als subjektive „Meinung“ o „Achtung“, d. h. „veritas logica“ hervorruft. DOXA, LOGOS und GNOSIS sind deshalb verwandte Begriffe.<sup>95</sup>

Tabla 17. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óntico de *dóxa*.

Dentro de la Santísima Trinidad, Warnach hace corresponder la *dóxa* a la Persona del Hijo. Cristo es la *dóxa* del Padre. Es irradiación luminosa y bien formada de la realidad divina, así como revelación ejemplar primordial de Dios en la creación<sup>96</sup>. Considera la redención desde la *gloria*, que se irradia desde el Padre de la luz y retorna a la fuente originaria, a través de la *glorificación* operada en los hombres redimidos en Cristo y a través de su *transfiguración* fundada en su *conformación* con la gloria del Hijo. Así *el círculo* se cierra de nuevo: *Procede de Dios* y acogida por el hombre, en su *conocimiento*, retorna a su origen por la *glorificación*. Describe la historia del mundo bajo el punto de vista *ejemplar-causal* de la manifestación o revelación (o del ser-manifiesto). La *dóxa* –*glorificación* de Dios y *transfiguración* del hombre- es fruto del misterio, conservado en ella como *misterio superado*.

Zubiri también se refiere al Hijo como *dóxa* y *alétheia* del Padre. Su carácter personal es ser *eikón* del Padre. Su impronta en el alma, en virtud del Espíritu Santo, es *eikón* (imagen) y *homoiosis* (semejanza) del Padre. Cristo recuperó su carácter *glorioso*, su *dóxa*, tras su muerte, resurrección y ascensión. Un anticipo fue su “transfiguración” en el Tabor, donde aparece resplandeciente: es la idea de luz (*phós*) expresando la *gloria de Dios*, o *dóxa*. En Él y por Él, los hombres redimidos y la creación tienen incoada esta ‘*glorificación*’ o *dóxa*. El ciclo del *misterio deificante* se cierra de este modo: La *gloria, resplandor o relucencia*, en tanto que cualidad *intrínseca* de Dios, que está en el Hijo, y que Él imprime en el hombre redimido retorna al Padre como *reconformación* gloriosa del hombre transfigurado en el Hijo en virtud de la presencia *actual* de la vida trinitaria en él:

El Hijo es la definición misma del Padre, su *dóxa*, su *alétheia*. Por esto decía San Juan “quien ha visto al Hijo ha visto al Padre”, a pesar de que nos dijera que “a Dios nadie le había visto”. A Dios, en cuanto puro principio del Padre, no. Pero precisamente lo que hay en Él está exhaustivamente expresado y explicado en el Hijo. Y ésta es la razón personal de Este. Por esto pudo decir San Ireneo, según volveremos a recordar, que el Hijo es la definición divina de Dios. Pero dejemos de lado, por el momento, el ser eikonal del Hijo.<sup>97</sup>

El Espíritu Santo produce la presencia del Hijo, que imprime al hombre su ser divino, por el cual vive en amor revertido al Padre. Se comprende ya, desde ahora, que la impronta que el Hijo produce en el alma sea un *eikón*, una imagen y una *homoiosis*, una semejanza de Dios, porque lo propio y personal del Hijo es ser *eikón* del Padre.<sup>98</sup>

A consecuencia de su muerte y resurrección, Cristo adquiere la glorificación. Recordemos que la *dóxa*, el res-

Diese endzeitliche Offenbarung der göttlichen Doxa bringt die Erfüllung und Aufhebung des „Mysteriums“ mit sich, das in gewisser Hinsicht den Gegenbegriff zu Doxa bildet. Obwohl das Mysterium jene Verklärung zum Ziel hat und zugleich auch verwirklicht, wird es doch in dem Grade, als dieses Ziel erreicht wird, als solches überwunden. Die himmlische Doxa ist zwar die Frucht des Mysteriums; dieses aber hat in ihr selbst keinen Platz mehr, es sein denn als aufgehobenes. So schließt sich wieder der Kreis: Die vom Schöpfer ausgegangene Herrlichkeit kehrt in der Verherrlichung und Verklärung des in Christo erlösten Menschen zu ihrem Ursprung, dem „Vater der Lichter“ (Jak. 1,17), zurück. Das Wort DOXA beschreibt demnach mit seinen verschiedenen Bedeutungen, zwischen denen –scholastisch gesprochen- eine „analogia attributionis“ besteht, das gesamte Weltgeschehen unter dem exemplarursächlich = gnoseologischen Gesichtspunkt der Offenbarung. Von daher dürfte ersichtlich werden, welche wichtige Rolle das Doxamotiv nicht nur im Schöpfungswerk, sondern vorallem

<p>plandor o relucencia, es una cualidad intrínseca de Dios. La parquedad de los datos neotestamentarios en este punto justifica la prudencia con que hay que tratar el problema. Los padres griegos le consagraron mucha atención, debido precisamente a sus luchas con gnósticos y maniqueos, para quienes la salvación del hombre tenía sentido físico.”<sup>99</sup></p> <p>Con su resurrección y ascensión se realiza la figura de su ser glorioso. (...) por Cristo, y a modo de Cristo, la creación entera tiende a una transfiguración futura y gime por ella.<sup>100</sup></p> <p>La <i>dóxa</i>, la gloria que difunde el ser divino y que está en el Hijo, toca al hombre y le imprime su color. Como el color no existe sin la luz, ni recíprocamente, tampoco puede existir esta reconformación sin la presencia actual de la vida trinitaria en el hombre, ni recíprocamente.<sup>101</sup></p>	<p>in der Heilsgeschichte übernimmt.<sup>102</sup></p>
--	--

Tabla 18. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al misterio de Cristo

Zubiri adopta el sentido bíblico *kháris*<sup>103</sup>, frente al *psicológico o moral* de las lenguas modernas. Su significado básico es: *efecto agradable, o momento subjetivamente gratificante del bien*, proyección de la bondad de Dios que se dona libremente a la interioridad llena de vida *que responde con gratitud*. Así la *donación divina de su bondad óptica* acogida por la voluntad humana *retorna* a la fuente en *acción de gracias* dichosa; instaurándose una comunión viva (amistad) entre Creador y creatura. *Kháris* tiene *carácter dinámico-vital*: es causa eficiente y final, fuente rebosante y refugio sereno de la vida. Es influjo de la *interioridad* viva, que estimula la voluntad y sentimiento del otro, que conduce a una participación mediante un poseer beato. Todo ser, por libre participación, nace de la omnipotencia de la voluntad divina, bondad infinita, para retornar hacia ella en una gratitud alegre. La *kháris* verifica esta unión con Dios, sin ser todavía la unión en sí, o á-

gape.

Nuestro autor recoge las acepciones de *kháris* en San Pablo: *grato, gratuito, gracioso y gratitud*, haciendo hincapié en el sentido óptico de *donación graciosa de la vida de Dios* que transforma el cosmos, elevándolo a un nuevo ‘eón’. Describe el proceso descendente de la omnipotente voluntad divina, que es bondad infinita; y el ascenso de retorno de la creación y salvación, desde un aspecto voluntarista, a la unión con Él con gozosa gratitud. La vida divina es en Cristo donada ‘graciosamente’ a las personas, dejándoles la *impronta de la naturaleza divina*. Al *proceder de Dios*, por vía de impresión y expresión formal, es verdadera *semejanza* con la naturaleza divina. Por recibir naturaleza deiforme, *somos* hijos de Dios. Por la gracia, nuestra vida está “injertada” en Dios, es una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación. Es *real*, pero no constitutiva: es *kháris*, gracia.

<p>San Pablo emplea este término situándolo en cierto modo en la doble perspectiva del Antiguo Testamento y de la <i>koiné</i> helenística. En ambos casos el término de gracia envuelve por lo menos cuatro acepciones fundamentales: lo grato, lo gratuito, lo gracioso (en el sentido de gracia o favor benévolo) y la gratitud (en el sentido de acción de gracias). El Antiguo Testamento asocia a la idea de gracia las de fidelidad, verdad y vida, e introduce la metáfora de la luz. San Pablo, con matices personales, usa los términos griegos que traducen los del Antiguo Testamento, pero insiste más especialmente en el sentido de “don gratuito de Dios”, y en el de “ser gratos a Dios”. De momento no nos interesa sino la gratuidad. Es una donación graciosa de la vida personal de Dios. (...) la gracia, para San Pablo, transforma el cosmos entero y lo coloca en un nuevo <i>eón</i>.<sup>104</sup></p> <p>En la efusión divina constitutiva de la Encarnación Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana. Por su medio ha querido comunicar su vida a las personas humanas, y esta comunicación deja en ellas la impronta de la naturaleza divina; es la <i>kháris</i>, la gracia.<sup>105</sup></p> <p>Como esta impronta procede de Dios mismo, por vía de impresión y de expresión formal, es una semejanza con la naturaleza divina, y, por tanto, al recibir nosotros una naturaleza deiforme, somos realmente hijos de Dios. La deificación del hombre es real, pero, si se quiere, accidental: es algo añadido al ser humano, pero nada constitutivo suyo: es lo que justifica el nombre de <i>kháris</i>, gracia.<sup>106</sup></p> <p>Pero por la gracia hay una inserción de nuestra vida entera en Dios. Es lo que San Juan expresó con la metáfora del injerto. La posesión de la gracia es, por tanto, rigurosamente hablando, una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación.<sup>107</sup></p>	<p>Erheben wir uns nun von diesen mehr philologischen und phänomenologischen Betrachtungen zur theologischen Zusammenschau, so werden wir feststellen, daß auch die Charis mit ihren Bedeutungs-gliedern das Schöpfungs –und Heilswerk Gottes unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich dem wirkursächlich = voluntaristischen beschreibt: aus Gottes allmächtiger Willensmacht, die aber zugleich unendliche Güte ist, geht alles Sein durch frei gewährte Anteilnahme hervor und strömt zu Ihm in freudiger Danksagung zurück. Es ist die Charis, die diese Vereinigung mit Gott bewerkstelligt; aber sie besagt noch keineswegs die Einnung selbst.<sup>108</sup></p>
---	--

Tabla 19. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óntico de *kháris* y el misterio de Cristo

Por último, Zubiri adopta el término *ágape*. Subraya su originalidad y centralidad en la revelación del NT<sup>109</sup>. Connota: la realidad óptica de Dios (1Jo 4,8.16), el amor de Dios y de Cristo por los hombres y por la Iglesia, el amor con que el hombre vuelve Dios; el amor al prójimo -de modo especial a los enemigos o pecadores-, la comunión de los creyentes - Iglesia- con Dios y con Cristo, la realidad de la salvación en cuanto unión con Dios.

La curva marcada por el motivo del *ágape* es, como en la *dóxa* y la *kharis*,

*descendente y ascendente*. El *ágape* trinitario, que desciende a los hombres en la creación y en la historia de la salvación, *retorna* a su origen, el Padre. En y por Cristo estamos unidos en todos y en todo lo que es Dios, cumpliéndose las palabras del apóstol: *Que Dios sea todo en todos* (1Cor. 15,28). El *ágape* insta una comunión plena, sin confusión de personas. Infunde en nuestra intimidad, o ser personal, la verdadera paz, la unificación, que es la perfección<sup>110</sup>.

Y, por tanto, la forma personal de la unidad, que es el amor de la *agápe*, se convierte en unificación de nuestro ser mismo con Dios Padre por el amor. Por esto pudo decir San Juan que la vida eterna está en el amor. Y en aquel espléndido himno metafísico y teológico al amor que San Pablo dedicó a los Corintios nos dice: "El amor no falla nunca: es eternidad."<sup>111</sup>

Die göttliche Agape ist uns aber im Gottmenschen Jesús Christus leibhaftige Gegenwart geworden. Er vereint schon in Seiner Person die beiden Naturen Gottheit und Menschheit (es dürfte von der Auffassung des Seins als Agape auch auf das Geheimnis der hypostatischen Union Licht fallen-), und als der Erlöser soll Er uns aus der Trennung von Gott und von einander, sowie aus der eigenen Zwiespätigkeit heimführen zur Einheit in Gott. Darum wird Er „unser Friede“ genannt, „der das Zweigeteilte verbindet“ (Eph. 2,14; vgl. Kol. 1,20) (...) und Sie in uns durch die Gottes=und Bruderliebe fruchtbar werden lassen, werden wir „vollendet“ zu „Einem Leibe“ in der Einheit der Kirche. Diese ist der himmlische, von Gottes Agape errichtete Bau, dessen unerschütterliche „Grundfeste“ (1Kor. 3,11) und dessen alles zusammenfassender „Schlußstein“ Christus Selbst ist (Eph. 2,20 ...). In Ihm sind wir tatsächlich „alle Einer“ (Gal. 28). Stärker kann wohl die personale Einheit aller in Christo nicht zum Ausdruck gebracht werden. Wie persönlich = Konkret auch diese Gemeinschaft ist, so ist sie doch von allumfassender Weite. Durch und in Christo sind wir vereint mit allen und allem, was Gottes ist. So weitet sich die eng begrenzte Existenz des Einzelnen in die Unendlichkeit Gottes aus, während andererseits eben in der Agapegemeinschaft Christi das große Wort des Völkerapostels seine letzte Verwirklichung und Erfüllung findet: „Daß Gott alles in allem sei“ (1Kor. 15,28).<sup>112</sup>

Tabla 20. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óptico del *ágape* trinitario y el misterio de Cristo.

En síntesis, el ciclo de descenso de Dios y de retorno a Dios se manifiesta según los tres motivos óntico-bíblicos: *dóxa, kháris y ágape*. En todas las cosas y formas se descubre la misma tríada de motivos, relacionados entre sí. De ellos, el prioritario es el *ágape*, que fundamenta y alumbró los demás. Es ya realidad, pero en germen. Su plenitud será la vida eterna en la gloria, en posesión de la Trinidad:

En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios.<sup>113</sup>

Warnach de modo explícito pone en correspondencia con los motivos bíblicos-metafísicos los momentos fenomenológicos, las funciones metafísicas, los equivalentes antropológicos y una analogía trinitaria<sup>114</sup>. Está en Zubiri sin tematizar.

- a. *Dóxa* corresponde al ser *sarcástico-somático*, y se relaciona con la *fe*; el Dios que se manifiesta poderosamente en la *dóxa* es *venerado* por los hombres.
- b. *Kháris* corresponde al ser *orgánico-psíquico*, y se relaciona con la *esperanza*; los hombres responden con *gratitud* a la generosa *kháris* de Dios.
- c. *Ágape* corresponde al *pneûma*, y se relaciona con la *caridad*; el objeto de su *alabanza* (amor) es el *ágape* de su creación y redención.

Dice Warnach:

Jedenfalls wird man nicht umhin können, jenen drei Motiven eine grundlegende und zugleich umfassende Geltung zuzuerkennen, obgleich in ihnen nicht starre, mit mathematischer Genauigkeit anwendbare „Prinzipien“ zu sehen sind, sondern lebensvolle Leitideen, die uns in ihrem organischen Zusammenwirken die innere Ordnung

und Geschlossenheit der christlichen Geisteswelt verbürgen (vgl. zum Ganzen Anlage A). Alle Seinsbereiche stehen trotz ihrer eigentümlichen Struktur in innigstem Zusammenhang miteinander. In allen noch so manigfaltigen Dingen und Gestalten begegnen wir dem gleichen Dreiklang der Motive, die selbst wieder aufs engste untereinander verbunden sind; ist doch das Seiende in seinem innerlichsten Kern nichts anderes als die in sich stehende, personhaft=pneumatische Agapeinheit, die sich als Mächtigkeit bzw. Güte in der lebendigen Charis auswirkt und als Wahrheit durch die lichte Doxa offenbart. Daraus wird auch ersichtlich, wieso alle drei Motive unter verschiedenen Gesichtspunkten das eine große Weltgeschehen beschreiben, das von Gott seinen schöpferischen Ausgang nimmt und in Ihm seine letzte Erfüllung findet.

Es kann nunmehr kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß dem Agapemotiv gegenüber den anderen beiden Grundmotiven der Primat zufällt. Es bietet uns ja die tiefste Einsicht in alles Seiende und Geschehen, da es an den innersten Kern der Wirklichkeit, an die Wurzeln des Seins selbst führt. Das Urmysterium ist also in seinem eigentlichsten Grunde „*Mysterium der Agape*“ (vgl. Klem.v.Alex. Quis div. Salv. 37,1).<sup>115</sup>

Transcribimos al final el anexo de Warnach, *Anlage A*<sup>116</sup>, donde plasma de modo esquemático las tríadas que estructuran el ser y su manifestación, según la fundamental de *Ágape-Kháris-Dóxa* (y en el fondo la estructura de la funcionalidad de las Personas divinas). Y se ofrece un esquema de las tríadas de SSDD, con inspiración en esta fuente.

En continuidad con esta concepción se halla la conceptualización posterior de Zubiri de la Santísima Trinidad<sup>117</sup>; así como de las tríadas de su filosofía madura<sup>118</sup>.

### III. Proyección filosófica

La metafísica de Zubiri no es ajena a la *Mysterientheologie* de Warnach que, inspirada en fuentes bíblicas y en la ontología de los Padres griegos, alumbrará de hecho, al menos en parte, la génesis de importantes nociones filosóficas zubirianas.

Se impone la tarea de mostrar cómo este contexto litúrgico es ineludible para

comprender el alcance de la categoría de *actualización* en nuestro oblato benedictino, equivalente a *Vergegenwärtigung* – representación- o *Gegenwärtigmachung* – presente actual- central en la *Mysterientheologie* de Warnach. Los dos filósofos pueden considerarse metafísicos del *misterio del Ágape*, y ambos contribuyen a esclarecer la noción de ‘actualización’ y sus malentendidos y la aplican a los *sacramentos* y la *Tradición*, donde siguen la concepción de Odo Casel.

Motiv	Phänomenolog. Grundmomen	Transzend. Charakter	Metaphys Funktion	Antropolog. Entsprechung	Trinitarische Analogie
<b>DOXA</b>	<i>Offenbarg.</i> bzw. Erschein. einer <i>Wesenswirklichkeit</i> , aktiv (Herrlichkeit, Urbild) oder passiv (Abglanz, Ruhm, Verklärung)	<i>Wahrheit</i> (Form, Idealität) als Wesenhaftigkeit u. Erkennbarkeit des Seins (Licht, Schönheit – PHOS, ALETHEIA), "Objektivität"	<i>Bildursächlichk.</i> (EIKON) u. <i>Erleuchtung</i> (exemplarischmanifestativ)	<i>Leib</i> (SOMA) - <i>Erkennen</i> (GNOSIS) u. Sprache (Logos), sei es in der Schau o. im Glauben; Akt der <i>Anbetung</i> u. Verherrlichung	<i>Der Sohn</i> als gezeugtes "Wort" und als Bild Gottes, die Offenbarung u. der Ausdruck des Vaters
<b>CHARIS</b>	Angenehme (subjektiv' erfreuende) <i>Wirkung innerer Mächtigkeit</i> , entw. aktiv als Mitteilung o. passiv als Teilhabe	<i>Guthheit</i> (subj. Innerlichkeit) als Werthaftigkeit u. Begehrenswürdigkeit des Seins ( <i>Leben, ZOE, Macht, DYNAMIS, Anmut</i> ), "Subjektivität"	<i>Wirk- u. Zielurs.</i> (ARCHE; TELOS), organ. -psychische Dynamik Belebung u. Beseelung	<i>Seele</i> (PSYCHE) – Streben u. Genießen (Wille, Gefühl, Leidenschaft), Tugend der Hoffnung; Akt der Danksagung	<i>Der Heilige Geist</i> als der Hauch u. "Duft" Gottes, Der die Vereinigung zw. Vater u. Sohn u. der Menschen mit Gott bewirkt (Heiligung)
<b>AGAPE</b>	<i>Seinshaft-personale</i> (pneumatische) <i>Einheit</i> in sich selbst u. mit anderen: Freiheit-Gemeinschaft, Vollkommenheit. Fremderfüllung	<i>Einheit</i> (ENOTES) als Eigenständigkeit in sich u. Offenheit für andere (Hingabe, Opfer), "Bleiben" u. <i>Gegenwart</i> , "Immanente Transzendenz" (PNEUMA)	Ontisch-pneumat. Seinszusammenhang, schöpferisch u. einend (Verwandlung), ganzheitl.	"Geist" (PNEUMA, SYNEIDESIS) als Personkernhöh. Einheit v. Erk. u. Wollen-pneumat. Erfahrung (Mystik), "göttliche Liebe" -Lobpreis	<i>Der "Vater"</i> als die ureine, zeugende Agape (Gotteskindschaft)

Tabla 21. Sumario de la teología de Warnach

Motivo Bíblico-Metafísico	Momento básico Fenomenológico	Carácter Transcendental: Tres modos de ser o proyecciones formales ad extra de Dios en la creación visible. (No emanaciones).	Función metafísica: Tres modos de estar presente el ser extático de Dios en la realidad.	Equivalente antropológico: Proyección liberal de la vida trinitaria en el hombre: Irradiación ad extra del ser extático de Dios en el hombre. (No panteísta)	Donación deificante: Efusión liberal de la Ágape divina a la creación para asociarla a su vida personal. Progresiva relucencia su-ya. (No panteísta)	Analogía trinitaria: Efusión interna natural de la Ágape divina en Tres Procesiones (maneras como Dios vive personalmente, en 'una' naturaleza).
<b>Ágape</b> Puro Amor personal Éxtasis del ser	Carácter originariamente unitivo del amor. Acto del ser entero, no de alguna facultad: de la voluntad o sentimiento (seria éros).	Unidad en que consiste el Ser: actividad unitaria y originante. Pneúma, espíritu: el ser personal. Su unidadabarca originariamente la totalidad de los momentos del tiempo. Es a su modo eterno.	Ousia: el ser como riqueza unitaria. Fuente, pegé, y principio, arkhe. Causa unificadora del ser óntico-pneumática.	Espíritu humano (pneúma). Unidad originaria trans temporal. Permanente, verdadero ser. Fondo personal, donde se juntan y emergen las facultades, con que traza su vida en unidad íntima y ontológica consigo mismo, con su origen y con los demás. Su unidad es "pretensión". Ente vocacional: Su destino es Dios.	El espíritu humano tiene el amor personal y como tal difusión y efusión. Es unidad deificante del amor consigo mismo, con los demás y con Dios.	El Padre. Personificación de la ousta del ser divino, fuente de la dynamis. Propiedad personal: infinita riqueza escondida de su Ser. Fontanal. Innascibilidad como pege y arkhe, fuente infinita y principio metafísicamente primario de su riqueza. Unidad subsistente desde el principio, plena y sobreabundante. Éxtasis infinito.
<b>Doxa</b> Gloria	Cuadro explícito de perfecciones, potencias y actos que denuncian la esencia radical.	Interna unidad de Verdad ontológica, Alétheia, (manifestación patente del ser) y gloria (proclamación de su bonum). Phos, luz: Ser de los cuerpos (soma) o manera cómo la unidad del ser tiene realidad en su extensión.	Dynaméis: Expansión externa, expresión analítica y actual de las riquezas o perfecciones del ser. Causa de la semejanza, asimilación interna, o del ser eikón, imagen. El ser eikonal nos revierte a la esencia de quien procede, y que reluce en él.	El cuerpo (soma) del hombre. Su modo de realidad vital se realiza como carne (sárx). Su unidad es 'extensa'	Revelación	El Hijo: Personificación de la dynamis del Padre. Ser engendrado. Razón personal: ser dóxa, alétheia, eikón, del Padre. Expansión, expresión revelación definición o manifestación explícita y exhaustiva de la fecunda esencia oculta del Padre.
<b>Kháris</b> Gracia	Lo grato, gratuito, gracioso y gratitud.	Bondad. Zoé, vida: el ser de los seres vivos. Es unidad presente en todas las partes del cuerpo, sobre-espacial, pero no sobre-temporal.	Enérgeia: Ratificación, ejecución de sus actos, como expresión de la actividad originaria del ser. Pura actualidad. Causa de la efectividad y del fin, Arche y Télos.	Ánima (psyché), como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Su unidad es 'dis-tensa'.	La vida divina imprime en el hombre su huella, y de ésta emerge la vida sobrenatural del cristiano, al unisono con la vida trinitaria de Dios. La gracia nos hace ser divinos.	Espíritu Santo. El Vivificador. Reversión divina del Hijo al Padre. Espíritu de la dynamis. Personificación de la enérgeia del ser divino. Razón personal: ratificación de la manifestación del Padre por el Hijo, ejecución efectiva de lo expresado

Tabla 22. Sumario de la teología de Zubiri

## Notas

- <sup>1</sup> Este trabajo es uno de los aspectos de mi tesis doctoral de Teología, “*El Misterio deificante*”. *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, defendida el 28 de junio de 2005 en la Universidad Pontificia de Salamanca. Un extracto de la misma está publicado por dicha universidad en la colección tesis en 2006.
- <sup>2</sup> A veces se denomina en singular, teología *del misterio*, y otras veces en plural, teología *de los misterios*, acentuando la riqueza de “misterios”. Preferimos la visión desde su unidad, en definitiva, el misterio del ágape.
- <sup>3</sup> Siglas SSDD, en *Naturaleza, Historia, Dios* (siglas NHD), Alianza Editorial, Madrid, <sup>9</sup>1987, pp. 455-542.
- <sup>4</sup> La obra filosófico-teológica del oblato Zubiri está impregnada de su *búsqueda de Dios*; así puede interpretarse, por ejemplo, su noción de ‘la’ realidad presente ‘en’ todas las cosas reales, como la presencia transcendente de Dios ‘en’ –no ‘a’– las cosas reales.
- <sup>5</sup> Se cita con las siglas CMG.
- <sup>6</sup> En las fechas que Warnach escribe CMG está en Herstelle con Casel. Parece lógico que éste, al menos por Warnach, tenga conocimiento de Zubiri. Curiosamente, unos meses antes de publicarse NHD, alude a Ortega y Gasset a propósito de la “vuelta al misterio” de su tiempo: “Ich las vor kurzem eine Broschüre von dem Spanier Ortega y Gasset, wo nun dieser gewiß nicht kirchliche Mann nachweist, daß die Zeit der ‘Wissenschaftlichkeit’, die im 16. Jh. begann, heute abgelöst werden wird”, Brief an G.K. 16.05.1944, en A. NAWAR, *Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels*, Peter Lang, 1998, p. 37.
- <sup>7</sup> Carta de Warnach del 31 de agosto de 1939, desde el monasterio de Herstelle (donde estaba Casel), al monje de Montserrat Dom Alejandro Olivar, quién asistió a sus cursos de filosofía en Maria Laach durante 1936-1939. A. OLIVAR, “El Misterio del culto cristiano en el pensamiento del joven Viktor Warnach”, *Mysterium et Ministerium. Miscelánea en honor del profesor Ignacio Oñatibia Audela en su 75 cumpleaños*, Vitoria, 1993, pp. 116-129, p. 126s. Él mismo, a quien nos remitió Dom Manuel Garrido Boñano, nos ha atendido y proporcionado amablemente esta referencia biográfica y bliográfica.
- <sup>8</sup> V. WARNACH, “Realidad simbólica de la Eucaristía”, *Concilium* 40 (1968) 593-617, p. 616.
- <sup>9</sup> Editorial Verlag Styria, Graz. Traducción italiana, *Il Mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, a cura di B. Neunheuser, Roma 1983.
- <sup>10</sup> “Anfang 1940 legte er einen ersten Entwurf vor, gleichsam sein ‘Testament’, wenn er im Kriege, als Sanitäter eingezogen, fallen sollte. Mitten im Abwehrkampf der Mittelfront in Rublanßforderte die ‘Reichsschrifttumskammer’ bei der 10. Panzerarmee ein Gutachten betreffend einer Druckerlaubnis an. Doch waren die kriegsbedingten Schwierigkeiten nicht zu überwinden. In der nachkonziliaren Atmosphäre boten sich 1967/68 neue Möglichkeiten. Warnach arbeitete unermüdlich am Manuskript, um es, der heutigen Situation angepaßt, als Handbuch für den Theologischen Grundkurs herauszugeben, wie ihn die neue Studienordnung vorsieht. Der Tod hat ihm die Feder aus der Hand genommen.” O.c. p. 12.
- <sup>11</sup> La versión conservada por Zubiri posibilita un estudio comparativo con la de 1977. Algún texto se halla casi sin variación en ésta. Sería interesante analizar si alguna modificación se debe al influjo de nuestro autor.
- <sup>12</sup> Cf. A. NYGREN, *Agape und Eros*, Göttingen, <sup>1</sup>1930. En la edición segunda de 1955 cita en la introducción a Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951. Nygren critica la proyección que éste hace de la idea neotestamentaria de ágape en una metafísica del ser, o.c. p. 14.
- <sup>13</sup> La influencia de éste es mayor donde abundan consideraciones filosóficas: los puntos: *III. El ser de Dios, IV. Procesión, V. Creación*, y en la última reflexión sobre la unión deificante del Ágape en el ser sobrenatural. Cf. V. WARNACH, “Amor”, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I, Madrid, 1966, pp. 72-97; y *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, pp. 5-8.
- <sup>14</sup> SSDD 463.

- <sup>15</sup> CMG 12.
- <sup>16</sup> CMG 41.
- <sup>17</sup> “Das Urmysterium umfaßt demnach beides: den Schöpfung=, wie den Heilsplan”, CMG 15.
- <sup>18</sup> SSDD 463.
- <sup>19</sup> CMG 13.
- <sup>20</sup> Cf. “Die Agape als personales Ereignis”, V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, pp. 277-331.
- <sup>21</sup> SSDD 493s.
- <sup>22</sup> CMG 44s.
- <sup>23</sup> CMG 45.
- <sup>24</sup> CMG 66.
- <sup>25</sup> En las Escrituras PNEUMA es esta realidad íntima del ser humano (Mt. 22,37; Rom 1,9). Es la profundidad divina del “hombre interior”, como “algo incógnito”, que, a diferencia del “yo” “natural” y “psíquico”, está abierto a Dios. Es paradójicamente “algo immanente-transcendental”, lo más personal del ser humano.
- <sup>26</sup> SSDD 464.
- <sup>27</sup> CMG 36
- <sup>28</sup> CMG 36s.
- <sup>29</sup> Cf. V. WARNACH, “Sexus, Eros, Agape”, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, o.c, pp. 456-471.
- <sup>30</sup> El agape tiene carácter espiritual-metafísico; y el eros, emocional-voluntarista. “Verbinden” und “Binen” in jenem seinshaft = pneumatischen Sinne, der zugleich Befreiung und Vollendung besagt, das ist also die Wesensaufgabe der Ágape. Darin muß auch wohl der entscheidende Unterschied zum emotional=voluntaristischen Eros gesehen werden (anders A. Nygren).” CMG 50.
- <sup>31</sup> Cf. CMG 36 y SSDD 464 ss.
- <sup>32</sup> Está implícito en sus palabras: “La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos. Sobre todo esta reviviscencia es urgente, tratándose de teología neotestamentaria: la teología griega se pliega maravillosamente a la marcha misma de las expresiones bíblicas.” SSDD 459.
- <sup>33</sup> “Die menschliche Philosophie wird zwar als solche das “Problem des Seins” niemals endgültig lösen; schon die unvermeidlichen Tautologien der Sprache verhindern dies. Die Philosophie kann aber die urchristliche Seinsidee weithin bestätigen, obschon sie ihre letzten Wurzeln nicht aufzudecken vermag.” CMG 53. Aquí hay unas claves para una nueva lectura de la filosofía de Zubiri sobre la realidad y el ser.
- <sup>34</sup> Cf. V. Warnach, “Agape und Sein”, *Agape....*, pp. 247-271. Es sugerente para esclarecer términos centrales en el pensamiento zubiriano: “mundo” y “cosmos”, como “unidad de respectividad”.
- <sup>35</sup> SSDD 465.
- <sup>36</sup> CMG 50 f.
- <sup>37</sup> SSDD 466 s.
- <sup>38</sup> CMG 52.
- <sup>39</sup> Cf. SSDD 470.
- <sup>40</sup> La presencia real de la “causa” en su “efecto” remite a la perspectiva paulina de que somos, nos movemos y vivimos en Dios, o joánica: “permaneced en mi amor”. “... al fenómeno de la unidad del Agape se une el de la “presencia”; con lo que también representa una especie de “unidad”, que es un encuentro óntico de dos realidades dentro de una cierta esfera de ser. Significativo por ello es la mutua relación entre sujeto/objeto, porque de algo sólo se puede afirmar la existencia si está en relación con otro. (...) Si el Agape constituye el verdadero centro del ser, también significa su presencia. Por ejemplo: donde está el Agape de Dios, está Dios mismo; pero esta presencia es salvífica sólo “para” aquél que a su vez está “en” el Agape”. CMG 51s.
- <sup>41</sup> SSDD 471.
- <sup>42</sup> SSDD 496s.
- <sup>43</sup> CMG 54.
- <sup>44</sup> En SE la intuición básica permanece. La esencia es “unidad primaria de sus notas”, “unidad intrínseca a la cosa misma”, “unidad necesitante”, “unidad principal de la cosa real”. Es la verdad de la realidad. Es unidad

- de “co-herencia” per se. “La unidad esencial no es unidad ni de conjunción, ni de inherencia, ni de sustancia. Es, ciertamente, una unidad per se, pero no de sustancia. Es unidad “entre” notas, pero no de inherencia. Así como la sustantividad es algo superior a la dualidad sustancia-accidente, así también la unidad esencial es una unidad de tipo superior: es justo unidad de sistema.” SE 296.
- <sup>45</sup> Cf. “El pulchrum y los demás transcendentales”, SSV 386-391.
- <sup>46</sup> Cf. SSDD 473.
- <sup>47</sup> SSDD 497.
- <sup>48</sup> CMG 55.
- <sup>49</sup> “La esencia cerrada es sólo ‘materialmente’ suya. El animal, sobre todo el superior, es un primordium de esencia abierta; es esencia ‘cuasi-abierta’. Por eso el animal no tiene sino individualidad; es ‘suyo’ pero tan sólo ‘materialmente’, esto es, sólo como individuo transcendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya ‘formal y reduplicativamente’; no sólo se pertenece, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ‘ser-suyo’. Es su realidad en cuanto tal lo que es ‘suya.’” SE 504. “El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser ‘suyo’. Esto no sucede a las demás realidades.” HD 48. “La suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la personabilidad.” HD 49.
- <sup>50</sup> SSDD 468.
- <sup>51</sup> CMG 53
- <sup>52</sup> “Von dieser Seinsidee aus wird die christliche Weltsicht entscheidend bestimmt. Es wird von daher auch ersichtlich, warum das geschöpfliche Sein erst in Gott, in der Agapegemeinschaft mit Ihm ganz „zu sich selbst“ und damit zur Vollendung kommt. Die wahrhaft seiende Wirklichkeit ist uns keineswegs die irdische, die raumzeitlich begrenzte Welt, „dieser Kosmos“, dessen Gestalt vergeht (1 Kor. 7,31; vgl. Röm. 8,19-22; 2 Petr. 3,6 f.; 1 Jo. 2,17), sondern die „andere“, himmlische Welt, das „Reich Gottes“ oder das „Himmelreich“, wie sie in der Heiligen Schrift genannt wird. Sie besteht weder in abstrakten „Ideen“, noch in „greifbaren Dingen“ – „was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz eindringt, hat Gott denen bereitet, die Ihn lieben“ (1Kor. 2,9)-; vielmehr trägt sie einen wesenhaft pneumatisch=personalen Charakter, weil sie eben die „Welt Gottes“ bezw. Der „Engel“ und der „Heiligen“, d.h. der in Christo „vollendeten“ und verklärten Menschen ist. Um diese einzig wahre und „bleibende“ Gotteswirklichkeit geht es dem Christentum, um keine andere. Im Vergleich zu ihr ist alle „Herrlichkeit“ dieser Welt eitel und leer, höchstens ein Gleichnis und eine Verheissung, die erfüllt werden will.“ CMG 53.
- <sup>53</sup> Cf. SSDD 474 s.
- <sup>54</sup> “Wir sehen nun ohne weiteres, wie nahe verwandt diese Seinsauffassung mit der vorhin entwickelten Agapeidee ist, wiewohl durch die Deutung des Seins als Agapeeinheit die philosophische Betrachtung nicht allein wesentlich vertieft, sondern auch positiv „transzendiert“ wird auf die „andere“ Gotteswirklichkeit hin als dem Urtyp jeglichen Seins. Darin liegt aber die Aporie des rein profanen Denkens begründet, daß ihr dieser einzig wahre Hintergrund nicht unmittelbar zugänglich ist.“ CMG 54.
- <sup>55</sup> Cf. la crítica zubiriana a “La esencia como correlato real de la definición”, SE 75- 96.
- <sup>56</sup> Zubiri recuerda la diferencia de *eikón* / *imago*. *Imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en sentido eikonol *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, distinto del ejemplarismo occidental.
- <sup>57</sup> Zubiri define vida como ‘poseerse’. El dinamismo de la mismidad consiste en dar de sí adecuadamente, no ser jamás lo mismo para poder ser siempre el mismo, cf. EDR 170-183.
- <sup>58</sup> SSDD 497.
- <sup>59</sup> CMG 55.
- <sup>60</sup> Cf. ETM 11-332. El dinamismo consiste en poder dar de sí aquello que la realidad es plenariamente, cf. EDR 316. El tiempo es “plenificación entitativa de la realidad”, 310.
- <sup>61</sup> En el esquema enviado a Zubiri figura el punto *Exkurs über Zeit und Ewigkeit*, no desarrollado. Su concepción del tiempo e historia conforme a la noción neotestamentaria aparece en *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen ein Überblick*, en: “Gott und die Geschichte”, 80-89; y “Die Wirklichkeit des Mysteriums in der Geschichte”, 90-93. Cf. V.

- Warnach "Die Geschichte als Entscheidung vor Gott", *Liturgie und Mönchtum* 1 (1948) 52-66.
- <sup>62</sup> Alude al desarrollo sucesivo de las concepciones *monista* y *dualística*. La primera evalúa la temporalidad positivamente como atributo del ser; y la eternidad es duración ilimitada, sin principio ni fin. La segunda ve la temporalidad como negación del verdadero ser; y la eternidad como *atemporalidad* absoluta. Es diferente su representación de Dios. Para la monista es aquél que mueve; para la dualista la realidad estática.
- <sup>63</sup> Para Dios, todo tiempo y lugar están presentes en una "contemporaneidad". En Él no hay antes y después, pasado y futuro. Dios es "sempiterno sin tiempo" (San Agustín), no rigidez muerta, sino contemporánea vida intensísima y quietud absoluta.
- <sup>64</sup> Zubiri ve la realidad como *unidad* (podría decirse "misteriosa") de dos dimensiones: una concreta-específica, su contenido, y otra transcendental-inespecífica, la formalidad de realidad.
- <sup>65</sup> SSDD 498.
- <sup>66</sup> CMG 56.
- <sup>67</sup> Cf. SSDD 502.
- <sup>68</sup> Cf. SSDD 502s.
- <sup>69</sup> Cf. SSDD 503.
- <sup>70</sup> Cf. SSDD 542.
- <sup>71</sup> Warnach señala después de Dios, los ángeles: *formas cuya unidad se despliega y recoge en alteridad de notas internas*. Y Zubiri añade una forma que no posee ningún sujeto propio, sino que "habita" en el espíritu de Dios, o se realiza en las cosas concretas; tiene "un valer" como idea "en sí".
- <sup>72</sup> Sólo un ente infinitamente íntimo puede ser infinitamente comunicable. "Cada realidad es respectiva, y según esa respectividad cada realidad es un momento del mundo. Como cada cosa es activa por sí misma, resulta que en esta respectividad están las cosas dando de sí. Pues bien, la constitutiva respectividad de un dar de sí es lo que temáticamente he llamado tantas veces éxtasis. El éxtasis es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí. Cada una de las esencias reales da de sí, y en tanto en cuanto este dar de sí está constitutivamente referido respectivamente al resto de la realidad del mundo, cada una de esas realidades sustantivas es constitutivamente extática. El éxtasis es pura y simplemente la respectividad del dar de sí. La causalidad es un constitutivo éxtasis precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad." EDR 318. "Y se es tanto más causa cuanto se sea más extático. (...). Y la libertad es la forma suprema de causalidad, porque es la forma suprema del éxtasis" EDR 319.
- <sup>73</sup> SSDD 497s.
- <sup>74</sup> CMG 55.
- <sup>75</sup> SSDD 498-500.
- <sup>76</sup> CMG 56s.
- <sup>77</sup> SSDD 500s.
- <sup>78</sup> CMG 59.
- <sup>79</sup> Cf. SSDD 538-542. Entre 1941-1946, Casel habló sobre *Ekklesia como Cuerpo pneumático de Cristo*. Una selección en *El Misterio de la Iglesia*, 1964. Cf. pp. 153-220.
- <sup>80</sup> No creer en la Iglesia es como negar la Trinidad en su operación deificante, cf. SSDD 541; y cf. O. Casel, *El Misterio de la Iglesia*, o.c., pp. 195 s.
- <sup>81</sup> SSDD 540.
- <sup>82</sup> SSDD 541.
- <sup>83</sup> CMG 62.
- <sup>84</sup> Cf. SSDD 463.
- <sup>85</sup> Warnach cita Ef., 1,3-12 y Zubiri Ef., 1, 9-10.
- <sup>86</sup> Citado en SSDD 505s. y CMG 64s. "Y El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea El quien ocupe el primer lugar entre todas las cosas, porque plugo a Dios hacer habitar en El toda la plenitud, y que por medio de El reconciliase consigo todas las cosas, pacificando con la sangre de su cruz tanto las que están sobre la tierra como las que están en los cielos" (Col, 1,12-20)". Esta mediación de Cristo es propia de su naturaleza divino-transcendental, y también de su humanidad-divinidad. Warnach indica que el Logos podría ser "el primogénito antes de toda creación", pero no "el primogénito de entre los muertos". Si el Dios-hombre es principio, centro y fin de la historia, ¿no deberíamos suponer su "preexistencia", encarnación "celestial", en relación íntima con la creación? Pero la Revelación no permite re-

- bajar la realidad histórica de la Encarnación a “docetismo” cf. CMG 65ss. y HC 243s. (y HC 111 s.).
- <sup>87</sup> Cf. SSDD 517.
- <sup>88</sup> La alusión a estas realidades aparece en la *epístola de San Pablo a los Romanos* „en torno“ a la cual gira SSDD. En SSDD, *Agápe* aparece 23 veces, *kharis* 3 veces y *doxa* 9 veces.
- <sup>89</sup> Cf. V. Warnach, “Die heilige Trilogie”, *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick*, 33-55..
- <sup>90</sup> Cf. V. Warnach: CMG 17-25.
- <sup>91</sup> Como: ‘opinión’ subjetiva (punto de vista, doctrina, prejuicio), consideración objetiva de alguien (fama, reputación, honor) o en sentido peyorativo (apariencia, ‘ilusión’ o ‘alucinación’).
- <sup>92</sup> *Dóxa* en NT: 1. “brillo” de la luz o del ser divino, 2. “magnificencia” de la persona, 3. “gloria” de alguien, 4. “glorificación” o “alabanza”, 5. “transfiguración” del estado redimido. Frecuentemente se relaciona con: “poder” y “fuerza” (*dynamis*); “revelación” e “iluminación”; “imagen”, en sentido de extrinsecación concreta de la esencia; y “cuerpo” como ‘corporeidad’ o ‘soma’, esto es, manifestación hacia el exterior de una realidad esencial interior personal.
- <sup>93</sup> SSDD 497.
- <sup>94</sup> SSDD 475s.
- <sup>95</sup> CMG 23.
- <sup>96</sup> Cf. CMG 24. Según San Pablo, Cristo es “manifestación del Dios que no se ve” (Col. 1,15).
- <sup>97</sup> SSDD 489.
- <sup>98</sup> SSDD 520.
- <sup>99</sup> SSDD 516.
- <sup>100</sup> SSDD 517.
- <sup>101</sup> SSDD 524.
- <sup>102</sup> CMG 25.
- <sup>103</sup> *Kháris* en el NT: 1. *encanto o aquello que es agradable, amable*; 2. *bondad óntica* (forma parte de la esencia de Dios); 3. *benevolencia, favor, acción benéfica*; 4. *don de la gracia y gratitud o agradecimiento* en el sentido de *eucaristía*; 5. *alegría y amistad*; unido a amistad se acerca al amor de sentimiento o deseo (*eros*).
- <sup>104</sup> SSDD 520.
- <sup>105</sup> SSDD 518.
- <sup>106</sup> SSDD 520.
- <sup>107</sup> SSDD 526.
- <sup>108</sup> CMG 31s.
- <sup>109</sup> Raramente aparece en la literatura pagana no influida por la Biblia y en el AT no se desarrolla en toda su profundidad, moviéndose todavía en la línea de la *kharis*.
- <sup>110</sup> El ágape es acto o mejor la extrinsecación de todo el hombre, desde su núcleo óntico y personal más profundo, que unifica toda la energía espiritual del alma en una síntesis superior que en el NT viene denominada como ‘pneuma’. Por ello posee un carácter pneumático-óntico.
- <sup>111</sup> SSDD 527.
- <sup>112</sup> CMG 50.
- <sup>113</sup> SSDD 541s.
- <sup>114</sup> „Dieser Stufenordnung des geschöpflichen Seins, sei es im allgemein ontologischen oder im anthropologischen Verstande, sind nun jene drei Grundmotive zugeordnet, die auch ihrerseits mit den soeben genannten „konstitutiven Ideen“ zutiefst zusammenhängend: das sarkisch=somatische Sein trägt lichthafte Doxacharakter, während dem organisch=psychischen die lebendige Charis zulummt und das Pneuma der naturgemäße „Ort“ der Agape ist (siehe oben Seite 22,30 f.; 36 f.). Weiterhin stehen die drei behandelten Motive mit der Trias der „göttlichen Tugenden“: Glaube, Hoffnung und Liebe in naher Beziehung (1Kor. 13,13; Kol. 1,4 f.; 1 Thess. 1,3; 5,8; 1 Tim. 1,14), wie ihnen auch die religions=phänomenologisch feststellbaren Grundakte der Gottesverehrung jeweils zugehören: der in der Doxa machtvoll erscheinende Gott wird von den Menschen angebetet, Seiner schenkenden Charis antworten sie in der Danksagung und Seine Schöpfer – und Erlöseragape ist der Gegenstand des Lobes (Liebe).“ CMG 57. Cf. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, o.c., 475 s
- <sup>115</sup> CMG 58 s.
- <sup>116</sup> CMG 71. El texto original tiene letras poco legibles por el paso del tiempo.
- <sup>117</sup> “El Padre como realidad absolutamente absoluta es la suidad de la realidad en cuanto principio. Actualizado en la verdad real

que constituye su Hijo es la suidad de la realidad en cuanto verdad. Y esta verdad real expresa por identidad la realidad radical y primaria, la realidad 'árquica' que constituye la realidad del Padre. Esta identidad es justamente el Espíritu de la Verdad. Y es, desde el punto de vista de la fe, una tercera suidad: el Espíritu Santo. El Espíritu Santo como suidad es la actualidad de la identidad de la verdad y de la realidad. Por esto podía decir san Buenaventura en otro contexto que el Padre es inchoatio Trinitatis y que el Espíritu Santo es completio Trinitatis. El Espíritu

Santo es compleción de la Trinidad." HC 136.

<sup>118</sup> Véase como sugerencia: 1) *Padre*/ Ágape/ realidad/ ultimidad/ efectividad/ empuje hacia la efectividad/ acatamiento-adoración/ aprehensión primordial de realidad. 2) *Hijo*/ Dóxa/ ser/ posibilidad/ manifestación/ empuje hacia la perfección/ súplica/ intelección campal y mundanal. 3) *Espíritu Santo*/ khâris/ intimidad o reversión/ impelencia/ fidelidad/ empuje hacia la seguridad/ refugio/ comprensión.