TESIS PARA UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA
KLAUS HEMMERLE

Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria



DIRECTOR
Piero Coda

COMITÉ CIENTÍFICO
Antonio Bergamo (Italia)
Tommaso Bertolasi (Italia)
Alejandro Bertolini (Argentina)
Eloy Bueno de la Fuente (España)
Raúl Buffo (Argentina)
Joan Cabó Rodríguez (España)
Alessandro Clemenzia (Italia)
Francesco De Nigris (Italia)
Gerardo del Pozo Abejón (España)
Carlos García Andrade (España)
Luis Javier García-Lomas Gago (España)
José Daniel López (Argentina)
Mauro Mantovani (Italia)
Tomás J. Marín Mena (España)
Giulio Maspero (Italia)
Jesús Morán Cepedano (España)
Manuel Palma Ramírez (España)
César Redondo Martínez (Coordinador, España)
Ignacio Rojas Gálvez (España)
Noemí Sanches (Paraguay)
Gonzalo Zarazaga (Argentina)

SECRETARÍA EDITORIAL Y DE REDACCIÓN
Aurelio Romero Muñoz

Klaus Hemmerle

Tesis para una ontología trinitaria

Edición bilingüe
Introducción, traducción y edición a cargo de
César Redondo Martínez

Ensayos de
Piero Coda, Carmelo Meazza, Tomás J. Marín Mena

Epílogo de
Piero Coda

Ciudad Nueva

TRIALOGO
Associazione culturale

1ª edición: noviembre de 2026

© 2026, Editorial Ciudad Nueva
José Picón, 28 - 28028 Madrid
www.ciudadnueva.es

© Asociación Trialogo

Traductor:
César Redondo

Edición:
Aurelio Romero

Los *logos* del Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria y de la Asociación Trialogo son de Ezio Bartocci.

Diseño de cubierta y maquetación:
Antonio Santos

I.S.B.N.: 978-84-9715-722-3

Introducción

K. Hemmerle: una ontología al servicio de la unidad relacional

de César Redondo

1. Las *Tesis*: por qué una nueva edición *entre* otras

Hay pensadores cuya voz se vuelve más nítida a medida que pasa el tiempo. Este es el caso de Klaus Hemmerle (1929-1994), cuya producción intelectual experimenta hoy una «segunda vida» capaz de fecundar y orientar la búsqueda de respuestas a las encrucijadas del siglo xxi. Lejos de ser un legado estático, su pensamiento se encuentra en una fase de reinterpretación activa. Un despliegue que, a través de un diálogo vivo con su obra, exige ir más allá de la mera recapitulación histórica. La acogida de sus ingentes escritos –muchos de ellos todavía hoy inéditos– no equivale a un ejercicio de nostalgia, sino que responde a una necesidad epistemológica que busca ensanchar los horizontes del debate contemporáneo.

Por todo ello, la celebración del quincuagésimo aniversario de la publicación de una de sus obras más conocidas, *Tesis para una ontología trinitaria* (1976), constituye una ocasión idónea para ofrecer una nueva traducción en lengua española que permita recuperar una lectura mucho más afín al texto original. El volumen se enriquece, además, con tres ensayos críticos –firmados sucesivamente por Piero Coda, Carmelo Meazza y Tomás J. Marín– que resultan de especial interés para situar la obra en el debate y panorama actuales. A ello se añade un «Epílogo» –escrito también por Coda– que desgrana y completa la obra desde un doble plano: por un lado, dota a las *Tesis* de un marco filológico indispensable que facilita la proyección del texto hacia su horizonte intencional primigenio, y, por otro, aporta

coordenadas hermenéuticas claves para la lectura de un texto de notable densidad. En su conjunto, estas aportaciones configuran una sólida edición crítica que tiende puentes hacia las discusiones que emergen *desde* y *entre* las diversas disciplinas.

Las *Tesis* se revelan como el eslabón que asume la maduración previa del itinerario intelectual y espiritual del autor. Al mismo tiempo, la obra alberga la matriz que fecundó programática y sintéticamente su producción filosófico-teológica posterior. En este sentido, el valor de esta edición no solo reside en que conmemora una efeméride editorial, sino en que engarza el legado de un autor cuya propuesta ontológica sigue interpelando con fuerza al debate contemporáneo. La centralidad de las *Tesis* en el corpus bibliográfico del autor conecta con el panorama actual de los estudios que vinculan intrínsecamente la ontología con la teología –tal como ponen de relieve los ensayos y el «Epílogo» que lo acompañan. En efecto, este texto constituye un eje transversal en su obra al revelar de *manera concisa* la necesaria revisión crítica y la integración de las fuentes en consonancia con la reflexión epistemológica de la ontología. En consecuencia, esta nueva publicación de las *Tesis* contribuye a conmemorar y a rememorar, en cierto sentido, las líneas trazadas por las grandes obras de filosofía y de teología. Y lo realiza en la medida en que el autor vuelve la mirada, de forma sintética y creativa, hacia los textos y autores fundacionales, esto es, hacia los hitos más singulares de la entera tradición del pensamiento y en rigurosa fidelidad a las fuentes eclesiales.

El propósito de este esfuerzo editorial es doble: por un lado –como ya se ha indicado–, busca presentar un texto riguroso y fiel a los matices y al núcleo vivo del original alemán –un objetivo al que contribuye el formato bilingüe que adopta esta edición. Por otro lado, aspira a facilitar el acceso de las nuevas generaciones de investigadores, estudiantes y pensadores –especialmente del ámbito hispanohablante– a una de las obras cumbre de la filosofía y de la teología del siglo XX. Visto así, este último propósito está en plena consonancia con la singladura que pretende trazar el *Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria* (DDOT). Con tal fin, esta edición se ofrece como una herramienta de

trabajo y un puente conceptual para continuar explorando las inagotables implicaciones y resonancias filosófico-teológicas del *ser-en-relación*. Ahora bien, ¿cuáles son, pues, las implicaciones inmediatas de este presupuesto? ¿qué lo justifica? La respuesta exige reconocer que, si el ser es relacional, su dinámica interna y externa no es representable en la autoposesión, sino en la autoentrega: la cosmovisión plena del ser se ha de descubrir como *kénosis ontológica*. A nivel *praxeológico*, esto significa, en el caso de la persona –y en referencia a su constitución ontológica– que su ser adonado y donante no puede ser el resultado de un accidente ético o de una propiedad sobreañadida o extrínseca. Al contrario, constituye la estructura ontológica íntima que convoca y concentra, pero que también abre las dimensiones medulares de los fenómenos que ayudan a desvelar la arquitectura ontológica última de la realidad. La búsqueda de esta ontología conduce, gracias a la revelación en Jesucristo, a su fuente principal: la *ontología trinitaria*.

2. Las *Tesis*: *entre* tradición y contemporaneidad

En plena sintonía con su tiempo, e inscrito en una corriente de renovación del pensamiento, Klaus Hemmerle asimila el legado clásico para proyectarlo hacia el futuro, logrando una síntesis entre la permanencia de la tradición y las exigencias de las nuevas corrientes del pensamiento contemporáneo. Se trata de una actitud que permea la totalidad de sus dimensiones personal, espiritual y académica. Una forma de estar en el mundo que es definida con acierto por Viviana de Marco como «hermenéutica de la escucha», en la que sobresale su «esmero por releer el *vetus* a la luz del *novum*». De esta manera, entre «escucha e innovación se van desarrollando las líneas de una *Philosophia christiana* y de una nueva perspectiva teológica para el Tercer Milenio»[1] (vid. tesis 33).

[1] V. de Marco, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, Ciudad Nueva, Madrid 2022, p. 39.

El ejercicio de su sacerdocio (1957) y de su episcopado (1975) estuvo determinado de forma sustancial por la espiritualidad de la *unidad* y de *Jesús abandonado*[2]; es decir, por la relación de *unidad* y *distinción*: pilares constitutivos del carisma de los Focolares que el autor descubre en 1958 en virtud de su encuentro con la experiencia de Dios de Chiara Lubich[3]. Es precisamente este carisma el que le ofrece y le descubre la unidad como fuente del dar-se recíproco; del ser y la relacionalidad, pero coimplicándose según la forma *kenótica* de la *pericóresis* trinitaria[4]. Bajo la luz del acontecimiento trinitario que se revela en el Abandonado-Resucitado, Hemmerle logra descifrar el ser como amor, transformando una intuición espiritual en una clave de bóveda teológica y existencial. Por tanto, lejos de constituir una mera experiencia transitoria o una filiación periférica, ambos núcleos se consolidaron tempranamente como los ejes conceptuales y espirituales tanto de su praxis pastoral como de su producción intelectual. Más aún, el carisma de los Focolares le permite *estructurar* una *ontología renovada* que se convierte, en última instancia, en la «atalaya y realidad experiencial que hace posible una *nueva lectura* de la filosofía y de la teología: los diversos campos del saber

[2] Para profundizar en la interacción de sendos ejes, véase C. Redondo Martínez, *El Dios in-ex-sistente. El misterio de la unidad y de la distinción en la ontología trinitaria y cristológica de Piero Coda*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2016, pp. 45-79; Id., *La encarnación trinitaria de la teología*, Ciudad Nueva, Madrid 2021, pp. 17-35; asimismo: V. de Marco, «Prefazione», en la trad. it., a cargo de ella misma, de la obra de K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*: P. Blättler (ed.), *Partire dall'unità. La Trinitá come stile di vita e forma di pensiero*, Cittá Nuova, Roma 1998, pp. 8-12; P. Coda, «Il carisma dell'unità nello specchio dell'intelligenza teologica di Klaus Hemmerle», en *Nuova Umanità* 17 (1995), pp. 13-26.

[3] El autor narra específicamente ese encuentro en K. Hemmerle, «Unser Lebensraum: der dreifaltige Gott. Die Gotteserfahrung von Chiara Lubich», en *Das Prisma* 6 (1994/1), pp. 17–123; asimismo, Id., *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1982.

[4] Cf. P. Coda, «L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "nuovo" pensiero», en K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Cittá Nuova, Roma 1996, pp. 11-12.

y las contribuciones de diferentes autores son puestos en diálogo recíproco»[5].

A la hora de especificar esta tarea en las *Tesis* y en sus escritos posteriores, las influencias de los siguientes autores y enfoques son determinantes[6].

[5] V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, p. 39.

[6] P. CODA detalla el itinerario de algunas de estas influencias con el ensayo que se recoge en este volumen «*Denken wie geht das?* Hemmerle y los tres movimientos de acceso a la ontología trinitaria». Asimismo, pueden consultarse: el ya citado ID., «L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "nuovo" pensiero», pp. 9-19; ID., «Rivelazione e Ontologia o del necessario accesso alle "Tesi" di K. Hemmerle», en P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBLAY (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2016, pp. 17-30; ID., «Abitare la frontiera. Sul luogo del pensare nelle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle», en F. MORRONE y P. ARABIA (eds.), *Un popolo in ascolto di Dio per il futuro della nostra terra. Miscellanea in onore di Giovanni Mazzillo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, pp. 213-229; M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter, Würzburg 2000, pp. 29-52; M. B. CURI – E. PRENGA, «Un'inaugurazione profetica del nuovo pensiero», en K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 11-43; A. CORDOVILLA, «Presentación», en K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 9-18. Destacan, por su capacidad integradora y exhaustividad: V. GAUDIANO, *Verdankendes Denken: Schriften zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, texto introducido y comentado por V. GAUDIANO, y traducido del italiano por H. J. BENNING, Karl Alber, Freiburg-München 2021 (el original italiano cuenta, además, con la traducción de la obra de Hemmerle *Das Heilige und das Denken*: K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, texto bilingüe alemán-italiano editado por V. GAUDIANO, Città Nuova, Roma 2018), y V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, pp. 40-77; No se puede obviar un texto fundamental que emana de Wilfried Hagemann, testigo y amigo de Hemmerle: W. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort: Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter, Würzburg 2008; asimismo, ID., «Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens», en H. H. HENRIX (ed.): *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*, Einhard, Aachen 2004, pp. 9-17.

2.1. Los inicios

Destaca, ante todo, la impronta de su maestro Bernhard Welte (1906-1983) durante la década de 1950 en la Universidad de Friburgo –donde además ejercerá como docente. Su influjo se canalizó a través del método fenomenológico y de sus estudios sobre filosofía de la religión. De él aprende, precisamente, que «lo viejo nunca queda obsoleto y lo nuevo nunca es definitivo»[7]. En verdad, Friburgo representó –a juicio de Stephan Loos– un núcleo fundamental que desarrolló, con ideas propias, una fenomenología de la religión que permitió a Hemmerle recibir y examinar los planteamientos de E. Husserl, M. Heidegger y K. Jaspers, buscando así vincular este método a la experiencia religiosa. Su intención es proponer un «pensamiento del límite» (*Denken der Grenze*) que abra la razón al Misterio sin desatender, por ello, el propio «límite del pensamiento» (*Grenze des Denkens*)[8]. A este respecto, la influencia indeleble de Welte queda grabada en la memoria de Hemmerle, consolidándose como el sustrato conceptual que le permitió articular las bases epistémicas de una «fenomenología del amor como fenomenología del ser» (tesis 19).

Según afirma él mismo, Welte le guiará a descubrir «el rastro de lo eterno, la sutil presencia del misterio y el camino que nos conduce ante el rostro de Dios» en la aproximación «a la abundancia de fenómenos que salen a nuestro encuentro en la vida cotidiana, en la profundidad de nuestra existencia y en el contexto de nuestra fe cris-

[7] B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978, p. 12. Hemmerle comentará en particular el método fenomenológico de Welte en una obra que le homenajea con motivo de su octogésimo cumpleaños: ID., «Eine Phänomenologie des Glaubens. Erbe und Auftrag von Bernhard Welte», en ID. (ed.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen: zum Werk Bernhard Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages*, Schnell & Steiner, München 1987, pp. 102-137.

Nota: las citas textuales de aquellas obras que no tienen su correspondiente traducción española publicada se ofrecen en traducción propia.

[8] K. HEMMERLE, «Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes», en B. CASPER (ed.), *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, Schnell & Steiner, München 1982, pp. 9-27.

tiana». Como fenomenólogo, era fiel al principio «dejar que las cosas se muestren tal como son por sí mismas, permitir que se revelen de tal modo que las veamos como por primera vez y, sin embargo, veamos en ellas todo aquello que antes ya habíamos percibido sin darnos cuenta». Welte, sostiene Hemmerle, fue «guía y compañero de camino para muchos que se encontraban abrumados por los ocultamientos y las distorsiones de lo eterno en nuestro tiempo, de lo divino en nuestro mundo secularizado». Evitó a toda costa «no herir ese misterio» ni apropiarse de él. Lejos de dar la espalda a todo aquello que se opone a la fe y a la tradición, «él observaba, miraba más hondo y descubría el anhelo oculto de lo divino, su reflejo incluso en el contraste». De este modo, «también los grandes espíritus ajenos y lejanos se convertían en testigos; y, a la inversa, tradiciones de pensamiento habituales y aparentemente desgastadas comenzaban a hablar de nuestra vida, de aquello que hoy nos conmueve en lo más íntimo»[9]. Esta cuestión se consolidará en Hemmerle, precisamente, como un rasgo metodológico crucial para estructurar la relación recíproca entre filosofía y teología[10] (vid. tesis 1-2. 6. 11—14. 30-32).

Junto a la fenomenología, sobre todo de Heidegger, Welte integra dialógicamente –como así hará Hemmerle– a «los grandes maestros de la escolástica y la mística, junto con los filósofos del idealismo alemán», haciendo que lo «propio y lo diferente de la fe se manifestara en el círculo de las demás ciencias –a las cuales también respetaba en su especificidad y diferencia–, dando inicio, gracias a él y a su entorno, a un diálogo fecundo y a menudo apenas vislumbrado hasta

[9] ID., «Bernhard Joseph Welte» [*Necrologium Friburgense* (1981-1985)], en *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), pp. 344.

[10] De ello hablará también en 1992, integrando la relación que existe *entre* la verdad y el amor dentro de la que se da *entre* filosofía y teología, pero ahora bajo la categoría amplia, y no solo teológica o cristológica, de «pericóresis», cf. ID., «Wahrheit und Liebe: ein perichoretisches Verhältnis» (1992), en ID.: *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, Herder, Freiburg i. Br. 1996, pp. 114-115. Hablará de ello también P. HÜNERMANN, «L'altro è come me, ma Dio è come l'Altro: caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle», en *Nuova Umanità* 18 (1996), p. 63.

entonces». En efecto, para él era decisivo «el diálogo entre las distintas épocas de la transmisión de la fe, entre las venerables figuras de la tradición y los intentos del pensamiento actual por formular esa misma fe». De ahí que Hemmerle considere a Welte una figura clave en «la mediación entre la fe cristiana y el pensamiento contemporáneo», considerando su obra como «uno de los logros pioneros más audaces y, a la vez, más prudentes que existen»[11].

Ahora bien, esta herencia de Welte se entrelaza de forma natural con el profundo interés de Hemmerle por las reflexiones bíblicas. Dicha confluencia se materializa a través del diálogo con los exegetas Alfons Deissler (1914-2005), y, muy especialmente, con Anton Vögtle (1910-1996). Esta relación propició un acercamiento original y renovado a la comprensión de la Escritura, impulsándole a adquirir una mirada diferente sobre el texto sagrado, y permitiéndole unir bajo un prisma diferente las dimensiones filosóficas con aquellas que se entreabren y brotan desde la revelación viva. O, dicho de otro modo, constata la posibilidad de que las categorías filosóficas se abran y fecunden a partir de los dinamismos históricos que también proporciona la revelación divina (vid. tesis 2). De hecho, la Palabra divina implica para él un acontecimiento vivo que interpela a un diálogo existencial (vid. tesis 3-4. 13-14) –perspectiva que asimila y profundiza, asimismo, a la luz del pensamiento dialógico judío de F. Rosenzweig[12] (vid. tesis 26). Se convence entonces de que la exégesis científica nunca es un fin en sí mismo, sino el pilar de un puente hacia una teología espiritual y existencial profunda: *ontológica*.

Bajo el magisterio de ambos, Hemmerle aprendió a leer la Escritura como un diálogo vivo y dinámico entre el Creador y el ser hu-

[11] K. HEMMERLE, «Bernhard Joseph Welte», pp. 344-345.

[12] Véase, en el contexto de un diálogo entre Emmanuel Levinas, Klaus Hemmerle, Hans Hermann Henrix, Bernhard Casper, Heinz-Jürgen Görtz y Hermann J. Heering a propósito de un Simposio por centenario del nacimiento de F. Rosenzweig, y bajo el tema «Historia y salvación», ID., «Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch», en G. FUCHS – H. H. HENRIX (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M. 1987, pp. 163–183.

mano, integrando la perspectiva hermenéutica con la fenomenología filosófica. A partir de los estudios de Deissler sobre la Antigua Alianza, nuestro autor contempla que ambas perspectivas convergen para ser «caminos para pensar», tendiéndose así «un puente hacia el pensamiento de la filosofía de la religión», ya que «la filosofía de la religión no tiene que "hacer" religión, sino que encuentra la religión, la fe y el testimonio ya dados». La labor de esta disciplina filosófica no consiste, por tanto, en reducir la entraña de lo religioso-revelado a «un pensamiento puramente especulativo, ni disolver lo religioso de la religión –o lo positivo de la revelación– en formas de pensar apriorísticas o previamente concebidas», sino todo lo contrario: se trata de «la inteligibilidad interna, de la forma de pensar peculiar de lo que aquí debe ser pensado de una manera adecuada al fenómeno, para, de este modo, permitir que este se integre en el pensamiento. Esto justifica la pregunta por el significado filosófico-religioso inmanente de un texto, y de este texto en particular». Por consiguiente, «el pensamiento no puede hacer otra cosa que comenzar consigo mismo, mediarse consigo mismo, hacerse transparente para sí mismo y, de ese modo, incluirlo todo en su transparencia». En consecuencia, consciente del misterio que tiene ante sí, Hemmerle no elude el hecho de que su presencia se mueve «entre lo que se da y lo que se sustrae», lo cual implica paradójicamente que «el pensamiento filosófico se vuelve más rico y más pobre. Más rico en posibilidades para ponerse en camino hacia el todo, hacia lo otro; pero, precisamente por eso, el pensamiento experimenta la pobreza de su propio límite, volviéndose más cauteloso y prudente en la manera de medirse con todo y de incluirlo todo en sí mismo»[13].

Por otro lado, las investigaciones que Vögtle desarrolla en torno a la Nueva Alianza resultan decisivas para Hemmerle y redefinen

[13] ID., «Wandern mit deinem Gott – religionsphilosophische Kontexte zu Mi 6,8», en R. MOSIS – L. RUPPERT (eds.): *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, für Alfons Deissler zum 75. Geburtstag, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, pp. 234-236.

sustancialmente su enfoque sobre la revelación. Esta ya no es entendida como un conjunto de verdades abstractas, sino como el nexo vivo y constitutivo entre la iniciativa de la Palabra divina y la respuesta libre y de reconocimiento por parte del hombre. Comprende que el mensaje de Jesús no es una doctrina moral estática, sino una irrupción dinámica, relacional y transformadora de la soberanía de Dios en la historia humana. Gracias a Vögtle, toma conciencia de que Dios, en Jesucristo, es un centro que «ha irrumpido en el centro de este mundo» y que, por tanto, todo pensar y actuar debe llevarse a cabo «desde él»[14]. Este dato, sumado a lo anterior, ofrece a Hemmerle la posibilidad de integrar la exégesis crítica con la ontología trinitaria del don. El planteamiento le permite comprender –como plasmará posteriormente en las *Tesis*– que la realidad de lo sagrado manifestada por el Santo y su expresión fenomenológica constituyen, en el horizonte de la existencia humana, los dos principios que, aun distintos, han de unirse para que la revelación divina pueda tocar de lleno el pensamiento y el corazón humanos. Tal dualidad preserva la inmanencia ontológica del misterio sin menoscabo de su trascendencia ontológico-trinitaria, lo cual guarda relación con lo que el autor desarrolla en las *Tesis* a propósito de los «dos *a priori*»: «un *a priori* filosófico para la teología y un *a priori* teológico para la filosofía –y cada uno en un sentido diferente» (tesis 3; vid. asimismo 4). El fundamento último de tal posibilidad se sitúa «en la condescendencia, en la libertad insondable del Dios que se revela y se dona» (tesis 5).

Durante estos años de formación y de maduración académica, Hemmerle se esfuerza por entrelazar los ámbitos filosófico y teológico, matiz que se hace evidente en la correlación y complementariedad que media entre su tesis doctoral (*El pensamiento filosófico de Franz von Baader sobre la creación*, 1957) y su tesis de habilitación (*Dios y el pensamiento en la filosofía tardía de Schelling*, 1967).

[14] Cf. Id., «Unser Lebensraum – der dreifaltige Gott. Die Gotteserfahrung von Chiara Lubich», p. 17.

2.2. De la investigación a la consolidación

Si se examinan con atención, las obras académicas recién mencionadas operan, en realidad, como dos vertientes de un mismo proyecto intelectual (vid. tesis 26): hallar un lenguaje adecuado que muestre ontológicamente el misterio cristiano de Dios en el orden creado, impidiendo que la ontología incurra en extrapolaciones indebidas o forzadas. Hemmerle se sirve de estos dos autores, enmarcados en el romanticismo alemán, no solo para superar el idealismo, sino también para relacionar el estatuto ontológico de la creación (Baader) con las dimensiones de la revelación y de la historia (Schelling). Más aún, busca destacar el estrecho lazo existente entre la *unidad* y la *distinción*[15]; una tensión que ya latía de forma independiente en su estudio sobre Baader y que ahondará más aún tras su adscripción al Movimiento de los Focolares, lo cual se refleja ya –en cierto modo– en su investigación sobre Schelling.

Podría decirse, por tanto, que la «creación de Baader» se constituye en el escenario ontológico indispensable de la «revelación de Schelling» e, inspirado en este, de los *a priori* antes mencionados en las *Tesis*: el «Dios que está por encima de todo pensamiento» requiere de la base ontológica del origen positivo de la creación. En efecto, «el camino del pensamiento hacia el Dios divino» se apoya en una «ana-logía dia-lógica» que supera la preclusión dialéctica del devenir

[15] Según la reflexión de Hemmerle, el idealismo alemán partió de la síntesis del conocimiento de Kant para terminar absorbiendo toda la realidad en un sistema del espíritu, planteando el dilema de cómo este ser autosuficiente pudo dar origen a un «otro». Franz von Baader resolvió esto defendiendo la *distinción* insuperable entre Dios y el mundo, donde la *unidad* total no es una necesidad solitaria ni un proceso automático del espíritu, sino una exigencia y un don. Así, Baader integró la fascinante dinámica de la autorrealización del espíritu con la existencia de un Dios misterioso y participativo, definiendo el principio del ente como una creación libre e inderivable de una divinidad previamente cerrada en sí misma. Cf. ID., *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Karl Alber, Freiburg i. Br. 1963, pp. 9-10.

idealista[16] y evita la identidad entre Dios y el mundo[17]: «"El" pensar, que es concebido como esencialmente unívoco, idéntico a sí mismo y consumible en sí mismo, reabsorbe la relación dialógica con Dios dentro de su solitaria uni-totalidad [*All-einigkeit*], no dejando así que Dios sea verdaderamente Dios». En el «interior de este otro pensar» *ana-dia-lógico* –afirma Hemmerle planteando de «manera nueva y distinta» las preguntas y respuestas que llevó a cabo Schelling– «Dios se nos manifiesta como el Dios divino» y nos interpela a plantearnos «cuál podría ser "nuestro" pensamiento del Dios divino». Es más, nuestro «co-pensar» (*Mitdenken*) es, en este punto, «más urgente que el pensar como tal». Con ello, Hemmerle pretende alcanzar un «pensamiento filosófico de Dios que sea actual y que ya no esté configurado de manera epocalmente "metafísica"»[18] (vid. tesis 26, y «Prólogo»).

Para ello, entiende que «Dios no es "como yo", sino "como el Otro"», siendo este «el nuevo modo de la analogía» en la que «la desemejanza y la semejanza de Dios se imponen a nuestro pensar». El pensar, en efecto, surge «desde sí mismo en nuestro ser el uno-hacia-el-otro, procediendo respectivamente desde ti y desde mí», lo cual implica para Hemmerle una «maduración cronológica del ser en diálogo, morada temporal del ser: el λόγος del ser se desvela como

[16] «Un sistema de lo Absoluto que se consuma a sí mismo y que se trasciende en una necesidad sistemática resultaría insuficiente para Baader. La coherencia de este sistema con la libre e inderivable autotrascendencia de Dios constituye, antes de nada, el todo de su "sistema" –y es así como este recibe, desde su interior, el carácter de fragmento», ID., «Theologie in Fragmenten. Franz von Baader», en A.: HALDER – K. KIENZLER – J. MÖLLER (eds.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Patmos, Düsseldorf 1987, pp. 160-161; cf. asimismo, pp. 171-172.

[17] A fin de impedir dicha identidad, y en base a la distinción y relación entre «el Todo y el fragmento», Hemmerle sostendrá: «esto se corresponde con una de las fórmulas fundamentales del propio Baader: "Con el incremento de la unión, la distinción (articulación) avanza al mismo paso"», *Ibid.*, p. 165.

[18] ID., «"Dia-logische Ana-logie" als Weg des Denkens zum göttlichen Gott», en ID., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie: Ausgewählte Schriften*, Bd. I, Herder, Freiburg i. Br. 1996, pp. 192-194.

διά-λόγος», haciendo posible, incluso, que el dia-logo ejerza igualmente la función de «desvelar y resguardar la ana-logía». Así, al pronunciar la palabra «"Dios": yo no digo esta palabra desde mi yoidad, sino desde la alteridad del Otro». En consecuencia, «El ἀνά –el hacia arriba y hacia fuera del λόγος hacia lo inefable-real, lo retraído-interpelante– se abre, por lo tanto, en el διά»[19] (vid. tesis 24-25. 30).

Tales intuiciones –y el lector tendrá oportunidad de comprobarlo– van a cristalizar en las *Tesis* como *ontología dialógica*, acentuando en ellas la dimensión de la reciprocidad a raíz del «*entre*» de las procesiones trinitarias. Hemmerle lo esboza por ahora –a propósito de la *ana-logía dia-lógica*– indicando que el Dios de la Alianza y de la salvación, al revelarse en Jesucristo, su Hijo-Dios, abre el camino a que sepamos acerca «del hacia arriba en el entre [*Zwischen*]». En efecto, «una vez que le hemos encontrado, no podemos saber qué sabríamos sin él, pues el encuentro es siempre todo-abarcante, inolvidable. Pero este encuentro nos permite ver y permite que surja de inmediato, desde sí mismo, en nuestro pensar y en nuestro diálogo –el cual constituye nuestro pensar– aquello que percibimos al escuchar nuestro ser-con (*Mitsein*) los otros». Aquí, el enfoque personalista exige una base ontológica. Por eso, solo entendiendo el ser desde la relación es posible desvelar la naturaleza íntima y la fecundidad del encuentro humano: «tú eres el lugar de Su presencia que precisamente no desaparece, sino que se revela a sí mismo, sí, que ya está revelado; una presencia que no hacemos madurar temporalmente el uno del otro ni desde nosotros mismos, sino que más bien nos respondemos el uno al otro en esta maduración»[20].

En las *Tesis*, Hemmerle hablará de que «todo análisis se funda en la síntesis originaria del dar-se», respecto de la cual la creación es lo otro creado libremente por el Dios trinitario: el dar-se mismo es el fundamento de la analogía del ser (cf. tesis 31). Esto se debe a que, si la manifestación de Dios tiene una intención económica, siendo

[19] *Ibid.*, pp. 194. 198-200.
[20] *Ibid.*, p. 200.

inseparable de esta intención su manifestación inmanente, entonces lo más esencial del propósito divino es «la participación en lo más íntimo de Dios y nuestra asunción en lo más íntimo de él». De modo que «la analogía del ser se convierte, en efecto, en analogía de la Trinidad» (tesis 27), lo cual requiere de una «nueva comprensión de la analogía» (tesis 32). Lo venía señalando Hemmerle años atrás: «Las consecuencias, posibilidades e indicaciones que el camino de tal analogía dia-lógica trae consigo y genera con el tiempo para la teología, se desprenden del itinerario pensante [*denkende Gehen*] que propicia este camino»[21].

Camino que Hemmerle ve significativamente enriquecido en 1971 tras la asimilación e integración de los postulados fundamentales de la obra *Ontología estructural* de Heinrich Rombach[22] (vid. tesis 26). Gracias al enfoque relacional de tal ontología, Hemmerle pudo transitar hacia una «teología estructural» en clave también ontológica. No duda en considerar esta obra como «uno de los pocos libros verdaderamente importantes», puesto que en él «lo pensado acontece como el pensamiento que lo piensa»[23]. De ahí que se pueda afirmar con rigor que el sentido y la finalidad de la estructura rombachiana impregnan trasversalmente el conjunto de las *Tesis*. En definitiva, porque la inserción de la categoría de «estructura» en la ontología posibilita la aprehensión de una dinámica interna caracterizada por «la simultaneidad, la compenetración [*Ineinander*] y la reciprocidad [*Miteinander*] de las estructuras: su pluralidad dentro de la unicidad y exclusividad de la estructura»[24]. Ahora bien, la estructura no puede entenderse como algo «universal» en contraposición a lo particular. La idea de estructura ha de ser comprendida como *Vorgang* (proceso o acontecer) –término muy presente en las *Tesis* (vid. tesis 4. 20-24)–

[21] *Ibid.*, p. 201.

[22] H. ROMBACH, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg i. Br. 1971.

[23] K. HEMMERLE, «Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie"», en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 79 (1972), pp. 212-213.

[24] *Ibid*., p. 213. Cf. asimismo, H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 299.

que «instituye relación y, en la relación, realidad». Sin embargo, esto no puede tomarse como una definición, puesto que la estructura «solo se define en su propio cumplimiento [*Vollzug*], en su brotar [*Aufgang*] y en su consumación [*Zum-Abschluß-Kommen*]». Su singularidad es capaz de incorporar lo demás porque es relación en sí, consigo y respecto a otras estructuras; «no tiene elementos sino momentos»[25].

En continuidad directa con el influjo latente de sus estudios sobre el idealismo schellingiano y la doctrina de la creación según Baader, Hemmerle insiste a lo largo de su análisis en que la estructura rombachiana no debe interpretarse como una réplica del idealismo de Fichte o Schelling, menos aún, como mero solipsismo[26]. Al contrario, la estructura misma constituye, en rigor, un «pensamiento de creación». La alteridad, afirma, «no se deduce de un principio del yo, ni es tampoco una mera estación lógica en el camino del sujeto para salir de sí y retornar de nuevo a sí. La génesis de la estructura es institución de una relación que libera aquello que retiene»[27] –planteamiento sumamente similar a lo que él mismo expondrá en la tesis 23: «El dar no retiene aquello que tiene, pero contiene aquello que da». Esta cosmovisión de la estructura implica una «nueva versión o reanudación de la metafísica medieval de la creación», una concepción según la cual la estructura es el espacio donde acontece el «desasimiento ascensional» (*Abhebung*) y el incremento (*Steigerung*), confiriéndole así la capacidad de convertirse en «presencia del Absoluto; de un Absoluto que, desde luego, es tan absoluto que ni se localiza "por encima" ni se hipostasia como "portador" o sustrato»[28].

Este último punto resulta decisivo para articular y orientar la ontología hacia su horizonte trinitario: la grandeza de Dios trino no

[25] K. HEMMERLE, «Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie"», pp. 214-215; H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 25. 44ss. 131. 139. 345ss.

[26] Algo de lo que el autor reseñado también se distancia, cf. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 330. 105.

[27] K. HEMMERLE, «Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie"», p. 215.

[28] *Ibid.*; cf. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 97ss. 241.

consiste en quedar al margen del ser que ha creado (vid. tesis 28), pero tampoco en identificarse totalmente con él: «La Palabra de Dios es, por sí misma, potestad de dejar ser a lo otro» (tesis 4). Lo original de esta nueva ontología es que se desarrolla «a partir de una fenomenología del dar-se, de una fenomenología del amor» (tesis 19). De manera que la *estructura* ontológica del ser es «ana-logía dia-lógica» del proceso mismo: «En el fondo, pueden comprenderse ampliamente todos los procesos, todos los ámbitos, todas las relaciones cuando se interpretan según su estructura dialógica. En ella se pone de manifiesto la unidad en la pluriorioginariedad; el proceso como coexistencia de proceso, retorno y correlación; la identidad como claro incremento. La estructura dialógica es la estructura del proceso [del acontecer]» (tesis 22).

La asimilación de esta nueva ontología implica adentrarse en el acontecer de la estructura conforme al modo expuesto, evitando así que se reduzca a mero sistema o a una monotonía óntica que diluya las tensiones y las diferencias[29]. Por otro lado, la naturaleza de esta nueva ontología es correlativa a un nuevo modo de pensar que vincula el fenómeno con el ser, de ahí que pueda decirse que la ontología estructural trata de todo o del todo: «El pensamiento se encuentra a sí mismo como estructura al encontrar en todo ello la estructura, al encontrar todo eso como estructura; y lo encuentra precisamente sin procesarlo ni asimilarlo, sino que lo encuentra, más bien, en el volverse hacia el fenómeno»[30]. En consecuencia, la actividad del pensamiento se revela, de igual modo, como acontecer, y no como un impulso aferrante que pretende clausurar la pluralidad de tensiones y relaciones constitutivas de la realidad. Aquí reside el motivo de que Hemmerle advierta que esta ontología –al no ser un sistema– «es un camino, pero sin un final» que inaugura un proceso en el cual «los planteamientos se transforman. Las nuevas posibilidades y otras ex-

[29] Cf. K. HEMMERLE, «Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie"», pp. 215-216.

[30] *Ibid.*, p. 216.

periencias fundamentales no solo no quedan excluidas, sino que se vuelven probables en la medida en que se entable el diálogo, en que el caminar por uno mismo comience como un caminar conjunto, y este –a su vez– como un caminar por uno mismo»[31].

De esta fenomenología se desgaja una concepción de la libertad que «solo le sale a uno al encuentro al final del camino de la ontología estructural, pero que, con todo, lo abre de par en par» en el curso del proceso o acontecer. La vida, el yo y la misma libertad (vid. tesis 22) tienen de por sí «un alcance estructural más amplio que el campo de hechos al que habitualmente se les adscribe»[32] (vid. tesis 30).

3. Las *Tesis*: una gestación *entre* «preludios»

La ampliación de este horizonte comprensivo no es una novedad tardía. Diez años antes de la publicación de las *Tesis*, Hemmerle ya había dado a luz un ensayo capital –*Lo sagrado y el pensar*– dentro de la obra conjunta que celebra el sesenta cumpleaños de Welte. Con dicho texto, Hemmerle anticipa su madurez filosófico-teológica y sienta las bases de su pensamiento posterior. Lo hace al proponer una ontología en la que el ser no responde a una esencia estática, sino que es concebido como un acontecimiento eminentemente relacional, dinámico y dialógico; una verdad profunda que solo se esclarece en y desde el Ser dialógico del misterio trinitario de Dios. Sin embargo, ese esclarecimiento no depende solo de su revelabilidad, sino también de su pensabilidad. Así lo pone de relieve su autor al

[31] *Ibid*., p. 219.

[32] *Ibid.*, pp. 216-217; cf. H. Rombach, *Strukturontologie*, pp. 102ss. 117ss. Stephan Loos reflexiona ampliamente en su tesis doctoral acerca de la libertad como espacio en el que tiene que surgir la fe, y lo hace partiendo de la fenomenología de la religión de Hemmerle; esto es, como una «fenomenología de la libertad» que vehicula –en el contexto de una reflexión sobre lo sagrado («Phänomenologie des Denkens in der Besinnung auf das Heilige», p. 373)– el diálogo entre Dios y el hombre: cf. S. Loos, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Karl Alber, Freiburg i. Br. – München 2006, pp. 43-49. 367-450.

indicar que «la pregunta fundamental de una fenomenología filosófica» orientada a reflexionar íntegramente sobre lo sagrado debe formularse conforme a lo siguiente: «¿cómo debe pensarse lo sagrado para que sea sagrado al pensar?»[33].

3.1. Pensar desde *lo sagrado, lo sagrado* desde *el pensar*

Se podría afirmar, por tanto, que Hemmerle busca hallar una nueva ontología del acontecimiento a partir *del acontecer*, del irrumpir de una nueva ontología. Una, que únicamente puede entreabrirse *desde* lo sagrado, *desde* la dialogicidad del Santo. Opta por un punto de partida preciso: aquello que es inaudito no puede quedar a merced de un concepto arbitrario o inventado del Misterio Santo[34] por parte de la mente humana. Al contrario, debe basarse en el mostrarse (*Sich-Zeigen*) del Santo mismo, en su autorrevelarse. En esta apertura del pensar, este no debe intentar atrapar o definir rígidamente el misterio (*fassenden Denken*), sino purificarse para convertirse en un espacio «claro» y receptivo que acoja lo que la divinidad quiere manifestar: deja ser al Santo (*lassendes Denken*) y se abre a él. Por tanto, el pensamiento solo es fiel a sí mismo si permanece fiel a su objeto, dejando que se muestre tal y como es, sin ninguna proyección humana. Si lo sacro fuera tan solo un reflejo del pensamiento, sería «poco sacro». Esto significa que la revelación del Misterio Santo no es un logro del entendimiento, sino un acto de donación o gracia que proviene de ese Misterio y que se puede manifestar en el pensar mismo[35] (vid. tesis 11-12).

[33] K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen», en B. Casper – K. Hemmerle – P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg i. Br. 1966, p. 11.

[34] Esta opción de *Heilige* como «Misterio Santo» está tomada de T. Bertolasi, «Il santo riconfigura il pensare: Fenomenologia del sacro e del santo in uno scritto di Klaus Hemmerle», en *Vivens Homo* 34 (2023/2), pp. 269-283; Id., «Pensar el Santo, pensar en el Santo. El pensar en el primer Hemmerle y sus proyecciones en el último Hemmerle», en *Stromata* 81 (2024/2), pp. 1-13.

[35] Cf. K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, pp. 9-10. 15. 17.

Semejante acto de donación muestra al pensamiento el camino hacia lo sacro como un camino hacia sí mismo; lo convoca, así, al estupor, a una reflexión interrogativa que abisma a la filosofía. Por tanto, cuando la unidad del ser se comprende como autodonación plural (*Vielfalt seiner Zueignung*), el pensamiento reconoce y acoge la gratuidad (*das Verdankte des Denkens*) de saber que esa unidad es un don, descubriendo de este modo que, en el corazón mismo del ser, acontece el diálogo. Un diálogo –y esto es importante– que no puede ser deducido desde el principio, sino que acontece de «*partner* a *partner*, es una unidad en cuanto acontece»: en consecuencia, «deben donarse el uno al otro esta unidad» siempre inconclusa. Contando con el influjo del carisma de los Focolares, la categoría de «unidad» asume una posición filosófico-teológico y espiritual central en el pensamiento de Hemmerle, pero no sin advertir la «diversidad» como esencialmente ligada a ella. En efecto, el acontecer de esta ontología relacional no se desentiende del vínculo entre la *unidad* ontológica y la *multiplicidad* de sus formas (vid. tesis 21); es decir, de *lo/el otro* como carácter propio de la unidad misma: «ser la unidad del diálogo» conlleva que el pensamiento humano es la temporización íntima de ese diálogo[36].

Esta epifanía de lo sagrado, del Misterio Santo, conlleva la modificación radical de la visión del mundo: no es que el «ser» *primero* «sea» y *luego* se relacione, sino que su consistencia ontológica reside precisamente *en el acto* de relacionarse, configurándose ya, desde su origen mismo, como relación de creación. De este modo, la identidad no se constituye mediante la exclusión del otro o de lo otro, sino a través de la alteridad. Esta «lógica de la gratuidad que acoge» (*Verdankendes Denken*)[37] subvierte los principios de la metafísica de la

[36] *Ibid.*, pp. 43. 64-65. Para un análisis pormenorizado acerca de la relación entre unidad y plurioriginariedad –también como «un acontecer de lo nuevo» (*Das Ereignis des Neuen*, p. 66)–, consúltese M. Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, pp. 64-187. 214-265.

[37] Cf. K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, pp. 30-43.

mismidad, demostrando que la comunión no disuelve las identidades particulares, sino que las genera y las sostiene. La diferencia ya no es vista como una amenaza para la unidad –así consta en las *Tesis* (vid. nn. 21 y 27)–, sino como la condición de posibilidad de la verdadera comunión. Partiendo de este horizonte ontológico, que considera que la vida íntima de Dios es comunional, la filosofía y la teología pueden hallar un *nuevo fundamento* capaz de erigir un *nuevo pensar*: el cosmos y el ser humano participan, cada uno a su modo, de esta misma gramática relacional y ontológica del Dios trinitario. Así, la ontología trinitaria de Hemmerle no solo ofrece una nueva forma de hablar de Dios, sino una clave hermenéutica universal: una mirada que descubre en cada rincón de la existencia creada la llamada constitutiva a la comunión, al diálogo y a la fraternidad.

Que lo sagrado tome la iniciativa y que el pensamiento lo acoja, implica –como sugiere Viviana de Marco– no solo pensar lo sagrado, sino *repensar en* (*an-denken*) lo sagrado. La presencia de lo sagrado en el ente y en el pensamiento comporta la interrupción de la línea temporal, dando lugar al nacimiento de una nueva identidad que proviene de un nuevo comienzo. Se trata de un verdadero «renacimiento del pensamiento» que sabe que, al estar en diálogo con el misterio indecible, no puede hacer nada –a este respecto– por sus propias fuerzas. Es así como se convierte en *historia del don recibido* y de *don para sí* y *para los demás*[38] (vid. final tesis 15). En este vínculo del ser con lo sagrado, el tiempo expresa la eternidad como continua entrega del ser[39] («con amor eterno te amé», Jr 31, 3), donde «el pensamiento se polariza hacia el misterio que llama, y lo sagrado polariza el pensamiento en el sentido de que lo capacita para entrar en diálogo. El horizonte de la reciprocidad desvela el panorama del ser y del pensamiento, en el cual lo sagrado se manifiesta e invita al encuentro». Sin embargo, la dinámica no se detiene ahí, surge un estupor

[38] Cf. V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, pp. 80. 87.

[39] *Ibid*., p. 87; K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, pp. 54-56.

performativo: «el interrogante "¿qué me ha sucedido?" es criterio heurístico que permite al pensamiento girarse hacia el don»[40].

No es extraño que Hemmerle hable de una «fenomenología de la conversión» en el ritmo de «nuestro propio co-pensar con miras a una fenomenología de la fe» –cuando el ser humano se entrega a la Palabra de Jesús y toma para ello *la mirada* desde la Palabra del Evangelio (vid. tesis 16). Rememorando de nuevo las enseñanzas de Welte, está convencido de que, para ello, «es necesario abandonar lo convencional para comenzar de nuevo», pensándolo todo por primera vez: «¡míralo de tal manera que no veas tu mirar, sino la cosa misma, y deja que tu mirar se convierta por completo en la cosa, y la cosa por completo en tu mirar!». En esta «visión pura y serena» el ser se entrega a la mirada pura y emerge la cosa misma: «Todo el espacio de la propia visión y del propio pensamiento es apertura para la cosa, de modo que puede llenarse por completo desde ella, recogerse y concentrarse en ella, pero de tal manera que, al mismo tiempo y en un solo acto, ella también pueda desplegarse y entregarse por completo». Pero para que esto se realice se precisa del espacio del ser-con, de la palabra, del diálogo como espacio vital y genuino en el que desemboca el proceso del pensamiento para, así, ponerse más allá. De ahí que una «fenomenología que se abstuviera de la vida con aquello que se muestra al pensamiento, se abstendría de la visión entera». No en vano, esta «conversión fenomenológica» –que también cristalizará en las *Tesis*– posee, a su vez, una doble conversión hacia las cosas: por un lado, «una conversión que nos aleja de nuestros conceptos y propósitos impositivos, pero también una conversión que nos aleja de una intocable falta de compromiso». Y es aquí donde más subraya Hemmerle la importancia de la naturaleza de esta «conversión» en pos de desarrollar una fenomenología de la fe[41] (vid. tesis 23. 30-33).

[40] V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, pp. 90-91.

[41] K. HEMMERLE, «Eine Phänomenologie des Glaubens. Erbe und Auftrag von Bernhard Welte», pp. 104-105. 107-108. 111-112. 116. Hemmerle realiza

Sin embargo, este marco interpretativo cobrará un nuevo sentido a la luz del antecedente más inmediato de las *Tesis*, que es *Preludio a la teología. Ensayos*. Una obra que, asumiendo asimismo el discurso de lo sagrado[42], recoge las lecciones que el autor impartió durante el semestre de invierno de 1974-1975 en la Universidad de Friburgo, y que se publica también en 1976 –en junio, cinco meses después de las *Tesis*[43], conmemorando de este modo ambos textos su cincuentenario de forma paralela. En consecuencia –y en su conjunto–, cabe concluir que *Tesis para una ontología trinitaria* es el resultado de un trabajo que emerge de todo el argumentario que se gesta «*entre*» las obras *Lo sagrado y el pensar* y *Preludio a la teología*.

3.2. Acordes y sintonías preliminares

Preludio a la teología se presenta como un compendio que concentra y desarrolla, mediante breves enunciados, el bagaje filosófico-teológico que hasta entonces maduraba en Hemmerle: «Podríamos decir que *Vorspiel* juega el papel de puente entre la reflexión fenomenológica temprana de Hemmerle y la reflexión madura de *Thesen*: el *ludus* es figura que expresa reciprocidad, o sea, la experiencia que para Hemmerle se convierte en *locus theologicus*. Es preludio a *Thesen*, toda vez que alumbra la centralidad del Dios Trinitario con alusiones a un nuevo enfoque ontológico»[44]. Si Hemmerle venía sosteniendo que la filosofía, para realizarse como tal, debía apelar a un «mínimo de método» (*wenigsten Methode*) que le permitiera acceder de forma renovada a cada nuevo objeto y pregunta –con el fin de que se manifiesten como lo que son[45]–, con esta obra pretende

una exposición detallada y magnífica acerca de la relación entre la «fenomenología de la conversión» y la «fenomenología de la fe» en las pp. 116-120.

[42] ID., *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Herder, Freiburg i. Br. 1976, pp. 93-97.

[43] *Ibid.*, p. 6.

[44] V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, pp. 97.

[45] Cf. K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, pp. 120-121.

poner de manifiesto un concepto de teología que –sin desligarse de esa intencionalidad filosófica– «es preludio a la teología fundamental; es preludio a la estética en virtud de determinadas intuiciones relativas a la interpretación musical. *Vorspiel* constituye un momento crucial que hará virar el pensamiento de Hemmerle en una nueva y muy original dirección»[46].

Si bien en *Preludio a la teología* Hemmerle se ocupa de la Trinidad a la luz del «juego», en las *Tesis* aparece planteada la Trinidad a la luz de su valor ontológico[47]. Aun así, en las *Tesis* reaparecerá con fuerza esta lógica del «juego»[48] –esta *dia-lógica de la reciprocidad*– estrechamente vinculada a un análisis filosófico del lenguaje y a una lógica del «verbo» como «nuevo sustantivo principal». Dicha categoría resultará crucial, puesto que el enfoque del amor y del dar-se aporta dinámica, reciprocidad, acontecer o proceso. Bajo esta luz, se abre paso igualmente la restitución o interpretación del sustantivo a partir del verbo o hacia este (vid. tesis 20-23). La razón reside en que, para Hemmerle, el dar-se no constituye una acción externa y añadida a los fenómenos; al contrario, gracias a una ontología que se constituye en el ritmo de la «estructura dialógica» (*Spielstruktur*), cada realidad experimenta un incremento (vid. tesis 22-23), por lo que todo adquiere, en su pensamiento, una profunda dimensión *lúdica*. En este sentido, el «verbo», como «nuevo sustantivo principal», se conjuga –«se juega»– en virtud de la dinámica que Hemmerle puso ya de relieve al plantear la «ana-logía dia-lógica».

Esta intuición sintoniza en gran medida con lo señalado por Eloy Bueno de la Fuente, cuando advierte –por ejemplo– que es más adecuado afirmar de Dios que «es amar» que sostener que «es amor» (1 Jn 4, 8) –o al menos así debe entenderse teológicamente el enunciado joánico. La razón reside en que *amar* constituye lo originario

[46] V. DE MARCO, *El pensamiento filosófico, teológico y estético de Klaus Hemmerle*, pp. 97-98.

[47] Cf. *Ibid*., p. 26.

[48] Cf. K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, pp. 11-22.

e interpersonal, mientras que «amor» puede quedar relegado a mero sustantivo abstracto, incapaz de dar cuenta –a diferencia del *amar*– de la relación vinculante que acontece entre el amante y el amado[49]. De manera que se trata de una realidad coextensiva al resto de las personas creadas, y cuya *analogía* se predica en la *dialogicidad* de aquellos que *se aman entre sí*.

Hemmerle prolonga la *analogía dia-lógica* de «este juego» al sostener que ningún juego o interpretación músico-instrumental o teatral (*Spiel*) puede existir sin la presencia de otro juego, y, a su vez, «cada juego juega en el otro juego». Conforme a esta dinámica recíprocante, nuestro autor considera que, de entre la pertenencia mutua que se da en el interior de los juegos fundamentales, el lenguaje ocupa –podría decirse– un lugar relevante (vid. tesis 24-25). Junto a él, es cierto, habla de otros dos juegos: los juegos del «interés» y de la «existencia», los cuales ponen de manifiesto sus posibilidades al ponerse auténticamente en juego, cuando el *interés* pone en marcha la *existencia* y se acerca al poder del bien que abre y atrae (vid. tesis 32). Pero es en el lenguaje donde todo cobra luz: todo queda iluminado en él y en él todo se pone de acuerdo. La *unidad* de los juegos «hace hablar al lenguaje», está «interesado en comunicar» y «hace hablar a lo que soy yo, a lo que eres tú, a lo que es». Posee la capacidad de ensamblar todo para que «acontezca un único juego», y, aun así, «cada juego es un juego diferente»[50].

De nuevo cobra protagonismo ontológico la relación –el juego o la dialogicidad– *entre* la *unidad* y la *alteridad* o *distinción*: «la distinción de los tres juegos revierte así, de nuevo, en la unidad: todos ellos son un darse-a-sí-mismo; la verdad de todos ellos es el darse-a-sí-mismo». En la ontología relacional de Hemmerle, como fenomenología del amor que descansa en la *unidad distinguiente* de las personas divinas, la motivación no es «el querer tener y el querer ser,

[49] Cf. E. Bueno de la Fuente, *El esplendor de amar: el Padre, el Hijo y la Alegría de Dios*, Monte Carmelo, Burgos 2010, pp. 38-39.

[50] Cf. K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, p. 66.

sino un dejarse desinteresado, un querer dar». El fundamento secreto del lenguaje es el «ofrecimiento, el servicio, la comunicación». La forma del ser «es don, es entrega», pero sin que en ello se obvie la *unidad*, puesto que el otro «debe tener lo que yo tengo, él mismo debe ser a partir de lo que yo soy». En consecuencia, aunque hay una pluralidad de orígenes que se entregan unos a otros, la «convergencia del amor por la que el juego juega y que, aun así, no puede forzar», no excluye sino que reclama aquella armonía, aquella *unidad* en la que –en base a los tres juegos fundamentales– «el juego mismo es así un cuarto juego fundamental» y, a la vez, no lo es. Esto se debe a que el juego –adoptando ahora la forma de la interpretación musical– «no es otra cosa que el ritmo, la melodía y la armonía de cada uno de estos juegos y del juego que juegan entre sí. El juego es el juego en y entre los juegos»[51].

Ahora bien, dado que este juego se realiza como «juego de la finitud» en la temporalidad, se constituye como interpelación (*An-frage*) que únicamente inquiere a causa de «un dar-se a sí mismo del cual no somos dueños, al cual ni siquiera podemos anticiparnos con nuestra imaginación ni nuestra intuición». Así pues, en tanto juego de la finitud que se juega en la temporalidad, es propicio a «la perspectiva de la fe: el juego, que cuesta el precio del debido darse-a-sí-mismo y experimenta el esplendor de la dicha que se entrega gratuitamente, es, en grado sumo, el juego de la vida divina trinitaria y de nuestra participación en ella». Como consecuencia, el juego del interés se convierte en «juego de la redención»; el de la existencia, en «juego de la creación»; y el del lenguaje, en «juego de la revelación»[52]. De este modo, se evidencia la importancia del vínculo *entre* la «fenomenología de la conversión» y la «fenomenología de la fe», en la medida en que ambas remiten, a su vez, a una «fenomenología del amor» concebida como ontología, como revelación del ser (vid. tesis 19).

[51] *Ibid*., pp. 68-71.

[52] *Ibid.*, pp 70. 73. La exposición completa y detallada de los diversos juegos fundamentales se encuentra en las pp. 23-73.

Aquí descansa el motivo de que la naturaleza de esta ontología, en cuanto anticipación de lo sagrado –del Misterio Santo–, se constituye, precisamente, desde la perspectiva de una *ontología estructural* en la que «todo juega y todo se ilumina» a partir de la relación intrínseca que acontece *entre* los trascendentales del ser (*Zwischenspiel*)[53]. Es más: una nueva visión del ser requerirá de «nuevos trascendentales» debido a que está guiada por la absolutez originaria del amor que se comunica y regala[54]. El hecho de que las *Tesis* partan de una ontología de esta naturaleza demuestra que su propósito es presentarse, a su vez, como el *pre-ludio* de un juego interminable e insondable que no es otro que el misterio trinitario de Dios: él es, en verdad, su fuente absoluta y su raíz. De manera que la propuesta de «nuevos trascendentales» no es un mero añadido teórico, sino la consecuencia directa de adoptar la matriz de la ontología trinitaria como exigencia metodológica por la que la ontología misma alcanza su máxima expresión (vid. tesis 26-29). En consonancia con esto, Hemmerle no tendrá reparos en afirmar en las *Tesis* que «a la luz también de los datos de experiencia, una ontología trinitaria integra más que otras ontologías» (n. 28).

Hemmerle subrayó hasta el final que la ontología trinitaria tiene la capacidad de hacer resplandecer el amor como el misterio más íntimo de Dios trinidad. En cuanto «fenomenología del amor, del dar-se», esta ontología propicia la *irradiación* de la unidad y de la unicidad del «ser-uno recíproco» de las distintas personas divinas. Su vertiente definirá la temática y el eje de la obra venidera, la cual se orientará de forma progresiva hacia una síntesis ulterior de *lo distinto*, conforme al movimiento integrador –*convertuntur*– que acontece *entre* unidad y ser.

[53] *Ibid.*, p. 93. La exposición completa de los mismos: pp. 74-97. Con ello desarrolla más aún lo apuntado ya en *Lo Santo y el pensar*: «Lo Santo y los trascendentales», pp. 72-75.

[54] Hablará, efectivamente, de esta transformación de los trascendentales en los siguientes términos: *Omnes ens est sanctum, unum, catholicum, apostolicum* (*donum*), *marianum* (*pulchrum*), cf. ID., «Das Neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie», en *Erbe und Auftrag* 57 (1981), pp. 86-95.

3.3. La unidad entre *la «trayectoria» del ser*

Este entramado remite directamente al texto *Vivir desde la unidad. Un desafío teológico*[55], obra póstuma (1995) de imprescindible lectura que recoge nueve conferencias pronunciadas en 1991 en Carintia (Austria) –bajo el lema «La unidad como estilo de vida»–, y cuyo proyecto final Hemmerle no pudo completar debido a su fallecimiento[56]. En sus páginas, el autor compendia su pensamiento teológico y espiritual de los últimos años, articulando la *unidad* conforme al ritmo de la revelación de Dios-Amor y, muy especialmente, desde la perspectiva que contempla a Cristo abandonado como espacio teológico fundamental. Es precisamente en ese espacio específico donde Hemmerle asienta la tesis medular: «Aquí alcanzo aquella nueva ontología trinitaria en la que descubro una lógica muy singular, un círculo y un ritmo particularmente significativo que tal vez pueda describirse así: Dios es amor [amar]; el amor [amar] es dar-se a sí mismo; dar-se a sí mismo significa perderse y convertirse en nada; pero ser nada es la expresión del amor [amar] que Dios es. Y así, en la nada y en el perderse, Dios es la plenitud, y esta plenitud es, a su vez, dar-se a sí mismo y perderse en la nada. Este círculo, esta pascua constante, este pasar a la nada y a través de la nada hacia él, ese es nuestro círculo vital»[57] (vid. tesis 15. 26-29. 33).

Dos niveles importantes de argumentación convergen aquí: el primero responde a una lógica teo-ontológica que redefine el ser como don y pone el foco en Cristo abandonado como principio también metodológico que quiebra el esencialismo y el estatismo de la metafísica

[55] ID., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, P. BLÄTTLER (ed.), Herder, Freiburg i. Br. 1995, p. 53.

[56] Peter Blättler relata el proceso de gestación del texto en el «Prefacio» de la obra, aludiendo, además, a que Hemmerle empleó todas sus fuerzas para completar el proyecto; el texto se remonta, en efecto, a nueve conferencias que el obispo Hemmerle pronunció en 1991 en Carintia (Austria), en los «Encuentros de San Jorge»: cf. *Ibid.* p. 8.

[57] K. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, pp. 152-153.

clásica; el segundo, concomitante con el anterior, es de orden vital y se centra en el «estilo de pensamiento y de vida trinitarios» con el fin de trazar los rasgos de un pensar y un vivir trinitarios que conduzcan a un nuevo yo y a una nueva humanidad. Esto significa que «nuestra recíproca *pericóresis*» es participación de la *pericóresis* trinitaria, la cual «se revela y comunica en la *pericóresis* entre lo divino y lo humano de Cristo». De este modo, a través de Cristo, la vida humana se halla entrelazada *entre* el diálogo de amor de las personas divinas; es decir, desde entonces, «nuestra vida es "materia de diálogo" [*Gesprächsstoff*] de la Santísima Trinidad»[58] (vid. tesis 31).

Ambos niveles se esclarecen mutuamente al constatar que tal *estilo de vida y pensamiento* «no se queda solo en esta nueva visión del ser de Dios», sino que «también nuestro propio ser y el ser en general quedan transformados». Es impensable que, si nuestras vidas son injertadas *en* la «comunidad de vida y amor» de las personas divinas, semejante realidad carezca de impacto alguno en el plano existencial u ontológico. En consecuencia, «ya no puedo en absoluto ser yo mismo ni yo solo el único punto de partida, de centro y de llegada de mi ser; solo puedo vivir el ser trinitario en el estar-unos-con-otros, en el "nosotros", el cual, con todo, no borra el yo y el tú, sino que los constituye». Ahora bien, en tanto que se trata de un nuevo estilo de vida y pensamiento, Hemmerle precisa a renglón seguido una consecuencia que se deriva de esta premisa, y que posee asimismo un carácter ontológico: «cabe señalar algo más: no basta con introducir nuevos acentos, combinaciones y conexiones en una comprensión habitual del ser, sino que la comprensión misma del ser se renueva cuando el ser se hace nuevo. El ser es amor [amar], es relación. Pero entonces el ser consiste en darse-como-ofrenda (*Sich-Schenken*) y –bien entendido– en perderse en cada otro para así, ciertamente, resurgir y "ser". La dinámica interna del amor es la estabilidad y la permanencia del ser»[59] (vid. tesis 18-19. 26).

[58] Cf. *Ibid.*, p. 8 (P. Blättler); pp. 45. 116.
[59] *Ibid.*, p. 53.

El matiz determinante radica, por tanto, en que solo es posible una nueva comprensión del ser cuando este «se hace nuevo» a partir de su vínculo con la manifestación relacional del amor (vid. tesis 18-19). Este dinamismo, así como su manifestación, tiene su base principal en el Cristo abandonado-resucitado, revelación y ofrenda del Ser-Amor trinitario; de manera que el acontecimiento que funda y transforma por completo nuestra percepción del ser –entendido como *unidad relacional en el amor*– es la encarnación del Hijo de Dios. Se entiende que, a su luz, Hemmerle la considere como «el punto decisivo en el que, efectivamente, toda la historia deviene contemporánea»[60] (vid. tesis 31 y final de la tesis 33).

La secuencia completa de este enfoque entronca con lo que Hemmerle había ya expuesto en *Preludio a la teología*: cada uno ha sido «alcanzado y comprendido por aquel que nos es más íntimo que nuestra propia intimidad y, precisamente por eso, es nuestro "entre" (*Zwischen*) común que nos hospeda y ampara» (vid. tesis 4. 11. 15. 21. 29. 32-33). Jesús entreabre un nuevo estilo de vida y pensamiento porque «él ha venido realmente, juega realmente con nosotros, juega en el mismo plano, en el campo de juego de nuestra existencia, de nuestro mundo». Lo hace posible gracias a la acción de las múltiples dimensiones que se abren a través del Espíritu Santo. Por él, Jesús juega nuestro juego hasta las últimas consecuencias, ya que el Espíritu es la intimidad de Dios trino, su acontecer, «el polo que garantiza la reciprocidad de los polos que juegan, el que los hace jugar entre sí y el que, al hacerlo, entra él mismo en el juego». En Jesús, «Dios juega este juego con nosotros» y, por tanto, «nuestro juego se convierte en juego divino y, a su vez, en un juego plenamente humano». Por eso «Dios no es un jugador solitario», sino que juega en su Hijo y nos abre el juego mismo de la intimidad trinitaria al asumir obedientemente la voluntad del Padre. En efecto, cuando Jesús nos dona el amor del Padre, «el juego de Dios tampoco es un círculo cerrado

[60] *Ibid*., p. 117.