MANIFIESTO
PARA UNA REFORMA DEL PENSAR

Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria



DIRECTOR
Piero Coda

COMITÉ CIENTÍFICO
Alejandro Bertolini (Argentina)
Antonio Bergamo (Italia)
Tommaso Bertolasi (Italia)
Raúl Buffo (Argentina)
Joan Cabó Rodríguez (España)
Francesco De Nigris (Italia)
Carlos García Andrade (España)
José Daniel López (Argentina)
Tomás J. Marín Mena (España)
Giulio Maspero (Italia)
Mauro Mantovani (Italia)
Jesús Morán Cepedano (España)
César Redondo Martínez (Coordinador, España)
Ignacio Rojas Gálvez (España)
Noemí Sanches (Paraguay)
Gonzalo Zarazaga (Argentina)

SECRETARÍA EDITORIAL Y DE REDACCIÓN
Aurelio Romero Muñoz

Piero Coda
con Maria B. Curi, Massimo Donà
y Giulio Maspero
César Redondo (coord.)

Manifiesto
para una reforma del pensar

Ciudad Nueva
TRIALOGO
Associazione culturale

1ª edición: octubre 2025

© 2025, Editorial Ciudad Nueva
José Picón, 28 - 28028 Madrid
www.ciudadnueva.es

© Asociación Trialogo

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.: 978-84-9715-717-9

Introducción a la edición española

Pensar desde el amor, amar en el pensamiento

César Redondo Martínez

Las formas con las que intentamos comprender lo que somos y el modo en que habitamos el mundo, revelan con frecuencia un conflicto de significados que interpela a la totalidad de la experiencia humana. Las categorías que durante siglos estructuraron nuestra comprensión del ser y del mundo –sostenidas por un pensamiento en el que predomina el binomio «yo-otro» o la díada «sujeto-objeto», y que suelen presentarse escindidas entre inmanencia cerrada y trascendencia abstracta– muestran hoy señales inequívocas de agotamiento. En este contexto, se hace urgente la necesidad de «*re-formar el pensar*», o en términos equivalentes, «*repensar el pensamiento*».

Esta formulación, entendida en sentido amplio, no constituye ciertamente en sí misma una novedad, ya que la propia historia del pensamiento testimonia un esfuerzo constante de revisión y replanteamiento, en el que cada pensador, desde su singular perspectiva, aspira –en última instancia– a renovar el modo y, por tanto, el contenido del pensar. Ahora bien, el propósito que aquí se plantea no se reduce a la continuidad de esa línea general de transformación –aunque ciertamente se inscribe en ella–, sino que se orienta, de forma más específica, hacia la recuperación de un modo de intelección que, sin renunciar a la rigurosidad racional, sea capaz de abrirse a la profundidad última de lo real, es decir, a su dimensión relacional y donativa. En definitiva, a la interpersonalidad supuesta y contenida igualmente en el «T/tercero».

Repensar el pensamiento implica, en consecuencia, asumir la posibilidad de que lo real deja de ser –por mediación de lo interpersonal– objeto cerrado para mostrarse como presencia que interpela,

convoca y transforma. Esta manera renovada de acceso a lo real permite que, incluso en medio de las dificultades más persistentes –o allí donde la sombra parece prolongarse sin cesar–, se insinúe sin embargo una luz distinta capaz de renovar nuestra comprensión y prepararnos *para* acoger una experiencia más honda y relacional del misterio que habita nuestra existencia.

1. Cuando la sombra se abre a la promesa de la luz

En la mayoría de los casos, esa luz no irrumpe repentinamente, sino que actúa como un resplandor que se va gestando lentamente en lo profundo, hasta que comienza a hacerse visible gradualmente en la superficie. A este respecto, la historia del pensamiento –también en sus manifestaciones más audaces– avanza a menudo de modo subterráneo mediante corrientes apenas perceptibles que, solo en determinados momentos, emergen a la superficie y fecundan nuevas formas de comprender lo real. Tal es el caso de la *ontología trinitaria*[1], la cual, aun contando con una dinámica propia, participa asimismo de ese proceso subyacente. Irrumpe y aflora en el panorama contemporáneo como un paradigma teológico *que –en diálogo con la luz revelada por Dios Trinidad–* se inscribe en el movimiento del ejercicio filosófico que piensa el sentido de la realidad a la luz de la razón natural. Desde esta perspectiva, la teología está obligada a no mostrarse mucho menos racional que la filosofía, y, al mismo tiempo, la filosofía, para ser racional, no está obligada a clausurar la teología.

En consecuencia, la ontología trinitaria no es una simple corriente académica ni aspira a ser una escuela cerrada, sino que intenta ser la

[1] Para una aproximación preliminar a la ontología trinitaria, y en estrecha relación con el *Manifiesto* y demás volúmenes, consúltese P. Coda - A. Bergamo - R. Buffo, *Lessico di Ontologia Trinitaria*, Città Nuova-Istituto Universitario Sophia, Roma 2023. También reviste un gran valor, R. Buffo -T. Bertolasi -P. Coda- G. Maspero - M. Donà- M. Marassi- F. Valagussa- D. Calzetta, *Rifrazioni trinitarie. Un bilancio sul Manifesto*, DDOT, vol. X a cargo de M. Donà - V. Limone, Città Nuova, Roma 2025.

exploración abierta de una vía que –por su propia naturaleza– permanece en cierto modo en constante génesis, y en disposición de resonar con las preguntas más radicales de nuestro tiempo. En cuanto ontología de intencionalidad trinitaria, actúa como núcleo generador de un diálogo maduro *inter- y trans-disciplinar*[2] con los diversos saberes e instancias culturales y del espíritu, y con el fin, asimismo, de afrontar y estar a la altura de los desafíos del presente.

2. Apertura: umbral de lo posible

El presente volumen se sitúa precisamente en este horizonte, abriendo e inaugurando –mediante la visión programática de estas páginas– el *Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria* (DDOT). Con él se pretende ofrecer una respuesta discernida y fecunda al *kairós* que interpela al pensamiento contemporáneo. Se erige entonces como un espacio de exploración y diálogo que busca desplegar, en múltiples registros, el potencial transformador de esta *visión agápica del ser*. No se trata de elaborar una nueva ideología, sino de fomentar un nuevo estilo de pensar y de vivir, más acorde con la complejidad, la vulnerabilidad y la belleza de nuestro mundo.

Representa una invitación a experimentar una forma nueva y singular de ver y de habitar el mundo. Una apertura a lo inédito que exige que cambiemos la manera en que nos relacionamos con la realidad. Por tanto, este tema no debería interesar solo a los creyentes en un sentido tradicional. Si fuera así, no tendría relevancia para el conjunto de la humanidad. Permaneceríamos encerrados en un círculo restringido que limita significativamente su potencial transformador. En cambio, la propuesta que aquí se articula a partir de la ontología trinitaria, busca ofrecer una perspectiva significativa, accesible y enriquecedora para todos aquellos que buscan respuestas. La tarea que tenemos por delante no es sencilla, pero sí esencial. Abordarla de manera adecuada exige aprender a reconocer la *dinámica trinitaria*

[2] Cf. *Manifiesto*, 108-109.

en la vida cotidiana: en cada acción, pensamiento o situación, como una luz renovadora que posibilita una comprensión más profunda de la realidad. En caso contrario, se corre el riesgo de limitar el debate a un plano exclusivamente teórico, sin conexión con la vida real. Por tanto, la tarea consiste en mostrar que la dimensión inefable del misterio trinitario actúa como un sello invisible que imprime su huella en el misterio de la vida humana. No para declararlo como realidad inabordable o absolutamente imperceptible e indetectable, sino para hacer visible cómo esta dinámica de relación –que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo– está presente incluso en los aspectos más comunes de la existencia personal del hombre.

Su eje central es la exploración de la lógica del amor trinitario en cuanto propuesta ontológica que concibe el ser desde una estructura relacional. Es decir, como comunión diferenciada y abierta que permite superar los límites de las categorías dicotómicas que han marcado el pensamiento moderno y posmoderno. Más allá del monismo reductivo y del dualismo irresuelto, la ontología trinitaria propone una lógica relacional, una hermenéutica del vínculo y de la alteridad reconciliada, en la que el otro no es mera negación ni amenaza, sino don y posibilidad de plenitud. Este marco ontológico no es un constructo meramente conceptual, sino que encuentra su fundamento en la autocomunicación de Dios revelada en el evento de la Pascua: en el grito del Hijo abandonado y en su entrega confiada al Padre; en el soplo del Espíritu que instaura –en ese mismo acto– un espacio de hospitalidad radical en el seno mismo de la diferencia.

Sobre la base de este eje gira –de manera inequívoca– todo el espíritu del nuevo pensar que anima a este *Manifiesto*[3], y que, a su vez, permite el desarrollo de los demás trabajos que de él se derivan. En particular, como en él se señala: «en el grito del «*¿por qué?*», ya sea vociferado o mudo, que se eleva a partir de la «noche oscura» histórica

[3] El presente volumen traduce y adapta el original: P. Coda con M. B. Curi - M. Donà - G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*: *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, vol. I, Città Nuova, Roma 2021.

y colectiva del sentido, y desde el eclipse de verdad que nuestro tiempo experimenta a todos los niveles» (p.71). Este clamor, lejos de ser una mera expresión de angustia, constituye lo que nuestro Ortega interpretó como un grito que es pregunta radical a Dios sobre el «por qué me has dejado solo de ti», viendo en ella la «expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre»[4]. En efecto, conecta lo divino con lo más hondo del ser humano, posibilitando una relectura profunda de la experiencia moderna mediante la formulación límite de esta pregunta dirigida a Dios. Sin ser una negación de lo sagrado, ese grito se descubre hoy no solo en la forma de una crisis espiritual contemporánea, sino también como el núcleo –decíamos– de una nueva forma de pensar: una razón encarnada capaz de habitar y de afrontar la incertidumbre sin renunciar a la búsqueda de sentido.

Sin embargo, hay otro elemento o eje esencial que debe ser interpretado en plena sintonía con el anterior, y que Piero Coda denomina la «fórmula breve» de la ontología trinitaria. Se trata de una expresión condensada que aporta una luz decisiva para la experiencia y el pensamiento: «Que todos sean uno como yo y tú somos uno» (Jn 17, 21)[5]. Trasluce, en efecto, la proyección en el corazón del hombre del amor *recíproco* único y *reciprocante* del Padre y del Hijo, que es lo mismo que decir, la unidad de amor *en* y *para* el Tercero: el Espíritu Santo.

3. Pensar desde la mirada del T/tercero

En atención a lo expuesto, la noción de «*reciprocidad reciprocante*» se revela como elemento decisivo. Y lo es en la medida en que expresa que, en toda relación de amor «yo-tú», debe estar presente la apertura y acogida del *T/tercero* como parte constitutiva del vínculo.

[4] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en: t. VII, Revista de Occidente, Madrid [2]1964, 107.

[5] Cf. P. Coda, «L ontologia trinitaria: che cos è?»: *Sophia* 4 (2012/2), 160.

El «yo-tú» prolífica y se proyecta en el «él», trasparentando así un «nosotros abierto e integrador» que representa el fruto granado de la relación misma afirmada libremente en sentido *tria-lógico*. Integra así la dimensión trinitaria del amor como dimensión capaz de transformar la comprensión de la alteridad y de la comunión, provocando un giro inesperado en el modo de actuar y de comprender. Por tanto, no se parte de una relación autorreferencial; tampoco de una reciprocidad *meramente* binaria («yo-tú») que, en sentido exclusivo y excluyente, termina por elidir cada experiencia de verdadera alteridad[6]. El T/tercero es –comenta Tomás Marín– «la figura del antisolipsismo radical. Y es que el solipsismo a veces se prolonga en la relación dual, pues uno y otro pueden hacerse recíprocamente de espejo»[7].

Ahora bien, lejos de ser el «T/tercero» una imagen deformada del amor[8], en realidad particulariza el horizonte intencional de la relación en sentido reciprocante, pues se basa en una experiencia del ser relacional entendida como *libre ágape*. Es decir, en palabras de Piero Coda, la reciprocidad es verdadera cuando es abierta y efusivamente reciprocante, dirigida a multiplicar al infinito el dinamismo mismo por el que es reciprocidad[9]. Tal «infinito multiplicado» es el

[6] Cf. *Manifiesto*, 44-45. 102-104. 113-114. 198-199. 201-203. 283-284. 311-314. 317-319. 350-351.

[7] T. J. Marín Mena, «No hay amor sin tres: la metafísica trinitaria del tercero frente al desafío del poliamor»: *Salmanticensis* 71 (2024/2), 240.

[8] Es importante señalar que, pese a su actualidad, la figura del «T/tercero» no puede ni debe confundirse con propuestas como la del «poliamor». Tomás Marín lo ha puesto magníficamente de relieve, evidenciando no solo su vinculación con una forma de triteísmo –pues contiene «ciertos presupuestos del politeísmo pagano» y una concepción de la elección basada más en el consentimiento de las partes que en la comunión–, sino también por su afinidad con determinadas corrientes de la denominada «teología *queer*». Estas, afirma Marín, tienden a disolver igualmente la unidad divina, e introducen metáforas de carácter sexual para explicar las relaciones trinitarias, derivando en interpretaciones teológicamente disparatadas, como son la figura de un «Dios voyeurista», o imbuido «trinitariamente» en una orgía. Cf. *Ibid*., 236.

[9] Cf. P. Coda, *Dalla Trinità,* Città Nuova Ed., Roma 2011, p. 547; tr. esp. *Desde la Trinidad: El advenimiento de Dios en la historia*. Traducido por Xavier Pikaza y Juan Pujana Ascorbebeita. Salamanca: Agape, 2014.

T/tercero, expresión máxima de la comunión relacional plena. Contemplado en clave antropológica, pero con resonancias indudablemente teológicas, la apertura al tercero representa –observa Marín– al «*que siempre está por venir* a la comunidad», aunque, a su vez, es el «*preconstituyente* de los lazos verdaderamente comunitarios». De este modo, la comunidad se abre de manera ilimitada a «cualquier tercero virtualmente presente»[10].

En la intersección de estos principios se revela una estructura profunda del ser divino –una *homoousía relacional*– que, como espacio de encuentro amoroso, ilumina tanto las dinámicas interpersonales como las relaciones entre humanidad y cosmos. Es decir, abre horizontes inéditos para la praxis cultural, sociopolítica, ecológica y espiritual. Lo confirma el hecho de que cada fragmento de la realidad encierra un misterio irreductible –un modo concreto de relación– que resiste a toda clausura conceptual. Si intentáramos encasillarlo, perderíamos precisamente su capacidad de generar vida. Porque la vida, en su riqueza y profundidad, se despliega como un proceso dinámico que no se agota en fórmulas estáticas, sino que se abre al misterio de la Verdad que la sustenta. Se trata del mismo movimiento que late en el corazón de quienes entienden que el conocimiento no consiste solamente en acumular datos, sino en buscar el sentido profundo de su dinamismo. De forma similar, la existencia humana es imprevisible y no se deja atrapar tampoco por esquemas rígidos. Es ahí donde aparece un sentimiento que todos experimentamos: la libertad. Pero hablamos de una libertad radical que no se deriva de leyes impuestas, sino de una gratuidad absoluta que permite a la existencia desplegarse libremente.

La revelación cristiana, desde sus inicios y en su núcleo esencial, constituye un anuncio de liberación orientado a superar los límites impuestos por los sistemas de pensamiento cerrados. En este sentido, interpretar el mundo a través de este prisma no significa únicamente

[10] T. J. Marín Mena, «No hay amor sin tres: la metafísica trinitaria del tercero frente al desafío del poliamor», 240.

un acto de fe, sino un modo de percibir que el propio mundo está en constante trascendencia de sí mismo. La verdad que se revela en este horizonte desborda las oposiciones rígidas y nos abre a una trascendencia liberadora. Por ello, resulta especialmente valioso explorar nuevas *perspectivas* que posibiliten reconocer que todo conocimiento auténtico exige una actitud de apertura.

En cada experiencia humana hay siempre algo que escapa a nuestros marcos habituales y que reclama ser acogido. Esto plantea, a su vez, la necesidad de *re-pensar* nuestra concepción de la *alteridad*, reconociendo en el T/tercero el cauce idóneo desde el cual dicha alteridad se hace presente y nos interpela. *Las relaciones tri-unitarias nos hacen saber, a este respecto, que la distinción de las personas divinas es razón –y no obstáculo– de su comunión plena*. Esta forma de *ser distintos en unidad* –revelada sobremanera en el «grito» de abandono de Cristo en la cruz– es también una lección para repensar nuestra relación con el mundo, con nosotros mismos, y con los demás, aun cuando se dan situaciones y experiencias que parecen romper, de manera radical y trágica, todo vínculo con ellos. En efecto, la finitud no está de por sí vacía de lo divino, sino que puede revelar su presencia incluso en los escenarios más inesperados: en el dolor, en la soledad, o en el abandono. Esto implica que la verdad revelada en la Pascua de Jesucristo no rehúye el drama humano, sino que lo asume y lo transfigura desde una lógica de amor que acoge incluso lo más irreconciliable. En definitiva, se ofrece como la única realidad que, en palabras de Chesterton, «se atrevió a descender conmigo a mis propias profundidades»[11].

Esto ha supuesto un viraje en el modo de concebir la estructura de la realidad. La ontología inspirada en la *forma trinitaria* del *ser como don* –como relación originaria, como espacio abierto a la *reciprocidad reciprocante*– intuye que la verdad última no puede ser com-

[11] «I had found only one religion which dared to go down with me into the depths of myself», G. K. Chesterton, *Autobiography*, Sheed & Ward, New York 1936, 353.

prendida sino como *comunión de diferencias*; como *amor donante que constituye lo que es* y que se revela como un principio nuevo de lo real. En este sentido, la ontología trinitaria *replantea* la pregunta *por el qué son las cosas.*

4. Amor y pensamiento: una génesis compartida

A partir de los años ochenta, la reflexión en torno a la propuesta de reconfigurar la verdad del ser desde la relacionalidad comenzó a adquirir una creciente proyección y expansión. El filósofo y teólogo italiano Piero Coda –director de esta colección– ha desempeñado un papel fundamental en este proceso de recepción y desarrollo. La alargada sombra de sus obras, junto a su incesante actividad, constituye un testimonio elocuente de ello. Coda reitera con frecuencia que, junto a las claves místicas que se desgranan de la vida y obra de Chiara Lubich, la fuente principal de la ontología trinitaria es Klaus Hemmerle[12] y su opúsculo *Tesis para una ontología trinitaria* (1976)[13].

Esta referencia es especialmente relevante porque su lectura se muestra no como un «tema» entre otros, sino como un *horizonte estructurante* capaz de reconfigurar el entero campo del saber filosófico y teológico. Plantea una experiencia viva de la *koinonía* que se erige

[12] Para una información más detallada sobre la correlación entre Chiara Lubich y Klaus Hemmerle respecto a la ontología trinitaria desarrollada por Piero Coda, consúltese 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, 45-81. 151-158; Id., *La encarnación trinitaria de la teología. Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, Ciudad Nueva, Madrid 2021, 17-33.

[13] K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Freiburg ²1992. De hecho, el segundo volumen que sigue al *Manifesto* en el *Dizionario* en la edición italiana se corresponde a la edición crítica bilingüe (germano-italiana, con nueva traducción e introducción por parte de M. B. Curi - E. Prenga), y cuenta con algunos ensayos que complementan el entramado del texto (P. Coda - M. Donà - C. Meazza): K. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional.* Traducido por Constantino Ruiz-Garrido, Ediciones Sígueme, 2005.

como fuente epistémica y plataforma abierta para la construcción de un lenguaje compartido y en devenir. Esta dinámica se inscribe además en un creciente horizonte internacional, con contactos y convergencias *entre* múltiples corrientes contemporáneas. La ontología trinitaria se presenta como una *praxis intelectual* marcada por la lógica del don y de la reciprocidad. No es una ontología «otra» que sustituya a las anteriores, sino un horizonte que permite releer críticamente las diversas formas de pensar el ser, integrando y trascendiendo sus límites a la luz del acontecimiento trinitario. Es, en palabras de Hemmerle, una ontología «que integra más que otras»[14], y que, por esto mismo, se propone aquí como soporte inestimable y siempre actual de una *re-forma* del pensar.

Esto pone de relieve otro aspecto decisivo: la necesidad de una «*conversión epistemológica*» que *implique a la persona del pensador*. En línea con la tradición mística cristiana, se comprende que una auténtica ontología trinitaria requiere de una *purgatio mentis*; de un trabajo de transparencia personal que permita y aspire a «ver» la realidad en Dios, y a Dios en la realidad. Solo así es posible pensar de modo trinitario: no desde un yo monológico, sino desde una conciencia abierta a la comunión, capaz de ejercitarse en el espacio del *verbo plural* que constituye la verdad del ser.

Con ello se desvela, por tanto, una estética trinitaria. Una fenomenología del don que revela a Dios en Jesucristo como Amor trinitario que dona personalmente ser, y, a su vez, como Ser trinitario que ama personalmente en Amor. Este Amor en interrelación personal expresa –hace pensable– cómo es el *ser siendo-se*, y, por otro lado, muestra el ser en interrelación que dice –hace amable– cómo es el *amor amando-se*. Dicho de otro modo, hace pensable el ser desde el

[14] «Es mu wenigsten zu denken geben, da auch im Blick auf die Daten der Erfahrung eine trinitarische Ontologie mehr integriert als andere Ontologien», K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 58. En la versión traducida del vol. II del DDOT, Id., *Tesi per una ontologia trinitaria*, 123: «Deve far pensare almeno il fatto che, anche nello sguardo dei dati dell esperienze, un ontologia trinitaria integra molto di più rispetto ad altre ontologie».

amor, y hace amable el amor desde el ser: el ser se comprende en su modo de darse, y el amor en su modo de realizarse. Esta mirada sitúa al ser humano ante una estructura relacional de fondo –*ex-sistencial* y originaria– que refleja su procedencia trinitaria, inscrita en la *verdad* del Logos y en el *amor* del Espíritu Santo. Nos encontramos así ante un enfoque que muestra la relación entre el *pensar* y el *amar*, entendidos aquí como una *génesis compartida* que no solo constituye la vida interna de la Trinidad, sino que también impulsa el despliegue integral de la existencia humana.

La relación entre pensar y amar, entendida trinitariamente –decíamos– como génesis compartida, constituye la razón de fondo que da coherencia y sentido al conjunto de este *Manifiesto*. No representa solo el inicio que perfila las líneas maestras sobre las que el *Diccionario* asienta su recorrido, sino que sustenta la especificidad de la *reforma del pensar* como característica trasversal del desarrollo y difusión de la *ontología trinitaria*. En efecto, enuclea un proyecto que une la vertiente de la razón –sobre todo filosófica– con aquella que podría denominarse *teo-onto-lógica*[15]. Este nexo aspira a estrechar la relación que existe *entre* las capacidades y fines de la *razón humana* (que son eminentemente intersubjetivas y dialógicas) y el Ser divino que se revela amor trinitario *en* Jesucristo («forma» concreta y encarnada de ese amor que se manifiesta paradigma dialógico de toda intersubjetividad). De esta inteligencia brota no solo –de hecho– el esquema temático y fundamental de la *ontología trinitaria*, sino también su estructura metodológica en cuanto *forma del pensar*.

En función de esto último, el pensamiento ha de corresponderse relacionalmente al objeto conocido en convergencia –a su vez– con el «abrirse de par en par» (*squadernarsi*) del amor divino. De ello se desprende que la misma forma editorial del *Diccionario* debe ser *trinitizada*. Conlleva, por tanto, que «la inclusión de la *kénosis* a nivel

[15] Parafraseo el término rosminiano de *teo-sofía*, tal y como lo entiende Piero Coda en *Dalla Trinità*, 467. Véase también la p. 131. Con ello se afronta igualmente la crítica *onto-teo-lógica* que lleva a cabo Heidegger, cf. p. 144.

epistemológico posibilita permanecer en el *kairós*, porque ningún volumen puede definir anticipadamente el itinerario, conforme al ejemplo de la esposa del Cantar de los Cantares, que se encamina tras los pasos de su Esposo allí donde aparece»[16].

En este sentido, el presente *Manifiesto* anuncia su tarea como un «nuevo inicio» y no únicamente como un punto de partida más. Propone *reconfigurar la ontología* a la luz del pensamiento revelativo y regulativo de la Trinidad, con la esperanza de que la filosofía y la teología hallen una renovada convergencia, y así contribuir «hoy a discernir la posibilidad de *un nuevo y prometedor salto de calidad* en la concepción y en el ejercicio del pensar y del obrar»[17]. Bebe de la tradición en sus variadas modalidades, pero para relanzarla en virtud del *eco creador original* que resuena en sus acordes fundamentales. En consecuencia, se trata de un acto que se pone en movimiento de manera «pre-scriptiva» con el fin de ir desentrañando sus bases y convertirlo en un acontecimiento *dinámico* que –a «imagen y semejanza» de la forma inagotable del *amor tria-lógico* divino– se desarrolla y enriquece con el tiempo.

5. El pensar que retorna y sus raíces hispánicas

Resulta significativo –y es motivo de gozo– que la propuesta sobre el *repensamiento del pensar* que viene planteando el *Manifiesto* se corresponda, en cierto modo, con lo que el papa Francisco solicitó apenas hace un año en su Discurso dirigido a los participantes del Congreso Internacional sobre el futuro de la teología. En él pone de relieve que, así como la luz hace aparecer las cosas, así mismo tiene que proceder también la teología para hacer emerger la luz de Cristo en el mundo mediante un trabajo escondido y humilde. Pero esta labor –afirma el pontífice– no puede llevarse a cabo sin que «*la teología ayude a repensar el pensamiento*». Para ello, es necesario evitar

[16] *Manifiesto*, 64.
[17] *Ibid.*, 108.

toda forma de simplificación, ya que la realidad posee una complejidad intrínseca que exige el coraje de asumir el drama que ella implica. Eludir este desafío conduce, de manera inevitable, a una forma de reducción que desfigura y empobrece la realidad en su complejidad constitutiva, incurriendo incluso en la mutilación de su verdad más profunda. Es decir, «provoca pensamientos estériles, unívocos, y genera polarizaciones y fragmentaciones» –tal como hacen, por ejemplo, las ideologías. De hecho, «la ideología es una simplificación que mata: mata la realidad, el pensamiento y la comunidad»[18].

El papa subraya, además, que el mejor antídoto contra toda forma de simplificación es la «interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad»[19], lo cual –como ya se ha señalado y se retomará más adelante– coincide plenamente con una de las dimensiones esenciales que anima este *Manifiesto.* La puesta en marcha de estas líneas de acción contribuye a «fermentar conjuntamente la forma del pensamiento teológico con la de los demás saberes». En términos más precisos, el papa Bergoglio afirma que «contribuyendo a repensar el pensamiento, la teología volverá a brillar como merece, en la Iglesia y en las culturas, ayudando a todos y a cada uno en la búsqueda de la verdad»[20].

Ahora bien, la necesidad de llevar a cabo esta empresa de *repensar el pensamiento*, si bien fue desarrollada con fuerza por Edgar Morin hace veintiséis años para subrayar que el ejercicio del pensar debe comprometerse con la complejidad de lo real y asumir sus desafíos a través de las múltiples interacciones e implicaciones recíprocas que lo atraviesan[21], ya fue advertida con anterioridad por muchos otros,

[18] Véase Francisco, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al Congresso Internazionale sul Futuro della Teologia organizzato dal Dicastero per la Cultura e l'Educazione,* Aula delle Benedizioni, lunes 9 diciembre 2024.

[19] Se trata de una propuesta ya formulada en el «apartado 4c» del *Proemio* de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium.*

[20] Francisco, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al Congresso Internazionale sul futuro della teologia*.

[21] E. Morin, *La cabeza bien puesta: Repensar la reforma, reformar el pensamiento.* Traducido por Paula Mahler, Ediciones Nueva Visión, 1999. Citado y comentado aquí en las páginas 123 y 126-127.

como Gabriel Marcel. En unas breves páginas publicadas póstumamente bajo el título «La filosofía como la veo hoy» (1975), Marcel demanda la urgencia de una «reflexión segunda o repensamiento» –una «reflexión recuperativa»– orientada a retomar un camino apenas transitado en las últimas décadas, en parte por la hegemonía del enfoque analítico y por la separación metodológica de los temas filosóficos[22].

Sin embargo, con todo, la expresión «repensar el pensamiento» tiene un sabor originariamente hispánico, puesto que –como tal– proviene de Antonio Machado en su *Juan de Mairena* (1936): «la finalidad de nuestra escuela, con sus dos cátedras fundamentales, como dos cuchillas de una misma tijera, a saber: la cátedra de Sofística y la de Metafísica, consistiría en revelar al pueblo, quiero decir al hombre de nuestra tierra, todo el radio de su posible actividad pensante, toda la enorme zona de su espíritu que puede ser iluminada y, consiguientemente, obscurecida; en enseñarle a repensar lo pensado, a desaber lo sabido y a dudar de su propia duda, que es el único modo de empezar a creer en algo»[23].

A Machado, además de habérsele atribuido la acuñación de la expresión «repensar lo pensado», se le reconoce asimismo la creación del término *otredad*. Ambos conceptos, considerados en reciprocidad, revelan y articulan dos de las claves que la ontología trinitaria pone esencialmente de relieve. En particular, que el «otro» posibilita la configuración de un pensamiento *en alteridad* capaz de transformar radicalmente el modo de pensar.

[22] «[…] I think, to recognize in our day that the heart of philosophy so conceived is nothing but what I have called a secondary reflection or rethinking. That is, a recuperative reflection aimed at reascending that slope which has just barely been descended over these last decades –a descent marked by an approach centered on analysis and on the possible uses of methodically separated elements», G. Marcel, «Philosophy as I see it today», en Ch. J. Bontempo - S. J. Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, New York et al. 1975, 121-122.

[23] A. Machado, *Juan de Mairena*, I, Cátedra, Madrid ²1993, 270.

Machado, en efecto, hace referencia «a la incurable *otredad* que padece lo *uno*»[24]; al «tú esencial» que persigue el poeta, y no al «yo fundamental»[25] que forma parte de una concepción monádica y autosuficiente de la realidad que encierra al alma en una «fe solipsista», y que está en pugna con la revelación de Cristo: «El alma del hombre no es una entelequia, porque su fin, su *telos*, no está en sí misma. Su origen, tampoco. Como mónada filial y fraterna se nos muestra en intuición compleja el yo cristiano, incapaz de bastarse a sí mismo, de encerrarse en sí mismo, rico de alteridad absoluta…»[26]. De ahí que, como «Enseña el Cristo: a tu prójimo/ amarás como a ti mismo/ más nunca olvides que es otro»[27]. El escritor sevillano lleva este pensamiento a su punto más álgido al afirmar por boca de Mairena que «Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios…». Y es que, según él, el corazón del hombre es el lugar donde «se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un *tú de todos*, objeto de comunicación amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* –la superficialidad no es pensable como atributo divino–, sino un *Tú* que es *Él*»[28].

Contando con esta reflexión machadiana, resulta pertinente ahondar en la tradición que sustenta la renovación del pensamiento sobre la base de la convergencia entre la «comunicación amorosa» y el «pensar en alteridad». Una tradición que, aun visible en Machado, se inscribe –a su vez– en otra más amplia y que remite asimismo a

[24] *Ibid*., 85.

[25] «No es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial», Id., *Nuevas Canciones. De un Cancionero apócrifo. Poemas de la guerra*, Alianza, Madrid 2006, «Proverbios y cantares» (CLXI), XXXVI, 80. Y en otros lugares: «Más busca en tu espejo al otro, / al otro que va contigo», IV, 72; «Busca a tu complementario, / que marcha siempre contigo», XVI, 75; «Dijo otra verdad: / busca el tú que nunca es tuyo / ni puede serlo jamás», XLIII, 82.

[26] Id., *Juan de Mairena*, I, 288-289.

[27] Id., *Nuevas Canciones. De un Cancionero apócrifo. Poemas de la guerra*, XLII, 81.

[28] Id., *Juan de Mairena*, I, 253.

otras figuras del pensamiento español que –en algunos casos– lo preceden. Véase si no, a modo de ejemplo, el abordaje que Ortega lleva a cabo en 1926 a propósito de *La reforma de la inteligencia*, donde subraya la necesidad de emprender un trabajo intelectual orientado a una *reforma radical* del pensamiento. Ante todo, para advertir que el pensar, en su totalidad, requiere de un profundo cambio de actitud: debe reorientarse –tal como ya venía enunciando desde sus primero escritos– con el fin de ponerse al servicio de los intereses más esenciales e íntimos de la vida misma[29].

Dicho esto, conviene en primer lugar advertir que, si bien la tarea de «repensar el pensamiento» no está exenta de dificultades, tampoco implica que deba quedar anclada en una sempiterna incertidumbre. Su cometido no consiste, ni mucho menos, en aferrarse o limitarse a la búsqueda de verdades meramente individuales o subjetivas, sino de emprender un camino de apertura que trascienda la perspectiva exclusivamente personal, en pos de una verdad más amplia, compartida y objetivada. Así lo entiende el mismo Machado a propósito de la conocida sentencia que recoge en sus *Proverbios y cantares* (1924) –dedicados precisamente a Ortega y Gasset–, donde afirma «¿Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. / La tuya, guárdatela»[30]. Piensa, ciertamente, que «el amor a la verdad es el más noble de todos los amores», aunque no faltan sabios, dice, que se empeñan en «deslustrarla»[31]. Intenta evitar a toda costa la situación –no tan excepcional– en la que «donde varios hombres o, si queréis, varios sabios se reúnen a pensar en común hay un orangután invisible que piensa por todos»[32].

Pero no se trata tampoco de la pérdida de la propia individualidad, de un «*desseerse*» o desubjetivación del sujeto, como indica Machado

[29] Cf. J. Ortega y Gasset, «La reforma de la inteligencia» (1926), *Goethe desde dentro* (1932), en *Obras completas*: t. IV, Revista de Occidente, Madrid [6]1966, 494. 499-500.

[30] A. Machado, *Nuevas Canciones. De un Cancionero apócrifo. Poemas de la guerra*, LXXXV, 92. Cf. 72.

[31] Id., *Juan de Mairena*, I, 100.

[32] Id., *Juan de Mairena*, II, Cátedra, Madrid 1995, 16.

en *De un cancionero apócrifo* (1926) reaccionando críticamente al sustancialismo monista de Spinoza[33], sino de devolver «a lo que *es*» su propia intimidad sin «degradar ninguna apariencia». Y es que la conciencia comienza por ser vida, y nunca identidad de ser y pensar. Debe aspirar a tomar lo *otro* real no solo como objeto de conocimiento, sino como realidad digna de amor. Y es en ese amor donde se comienza a revelar el súbito incremento del caudal de la vida, para que, al fin, los amantes *sean uno* y muestren que el amor es la autorrevelación de la esencial heterogeneidad o *diferencia* constitutiva[34].

Lo peculiar de este enfoque no reside únicamente en el valor que implica la adopción de una metodología distinta, sino en una forma renovada de acceder al pensamiento a partir de un cambio sustancial en el modo de dinamizar la vida humana en su relación con la *alteridad*. Desde esta perspectiva, la ontología trinitaria injerta en el pensar un vector *ex-sistencial* que se fundamenta en la reciprocidad, y que es capaz de abrir horizontes insospechados. Sin embargo, la ontología trinitaria se inserta –a su vez– en una tradición de renovación del pensamiento –dialógico, personalista, intersubjetivo[35]– que puede hallar precisamente en esta ontología una de sus expresiones más logradas. De hecho, esa tradición ha contribuido a delinear perspectivas innovadoras que marcaron el desarrollo del pensamiento del s. XX, y que, sin duda, ayudan hoy a esclarecer y a contextualizar con mayor precisión el sentido y el alcance de este movimiento de confluencia *entre* saberes y diversas sensibilidades.

Estos planteamientos marcan el inicio de una apertura hacia perspectivas fenomenológicas inéditas en la manera de concebir la relación

[33] «La conciencia llega, por ansia de lo otro, al límite de su esfuerzo, a pensarse a sí misma como objeto total, a pensarse como no es, a *deseerse*», A. Machado, *Nuevas Canciones. De un Cancionero apócrifo. Poemas de la guerra*, CLXVII, 151.

[34] Cf. *Ibid*., 136-138. 151-152. 155.

[35] De los orígenes contemporáneos de esta tradición, y de sus sucesivas etapas y protagonistas, da cuenta magníficamente P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, vol. I: *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo*, Revista de Occidente, Madrid ^{2}1968; y vol. II: *Otredad y projimidad*, Revista de Occidente, Madrid ^{2}1968. Véase igualmente, Id., *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid 1972.

entre vida, pensamiento y acción. Propician la recomposición de la unidad entre órdenes que con frecuencia se presentan separados: el natural o inmanente, y el metafísico o trascendente. De ahí resulta una concepción de la vida que es irreductible a la mera lógica, ya que exige ser explorada desde sus profundidades y anhelos más hondos o «místicos», allí donde habita el deseo espiritual y la búsqueda de sentido. Por tanto, no se trata de separar –como hizo Unamuno a las bravas – el «Dios lógico o Razón suprema», del «Dios biótico o cordial» que encarna al Amor Supremo, sino de orientarse a una concepción equilibrada de ambas dimensiones, explorando la senda unitiva que él mismo sugirió, aquella en la que «gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu»[36].

El pensamiento responde así a la necesidad de formar una concepción unitaria del mundo y de la vida, en el sentido de engendrar una actitud íntima y una acción. La comprensión del «mundo de la vida» no puede excluir, en efecto, al hombre en tanto «animal afectivo» –unamunianamente dicho–, puesto que el objetivo no es alcanzar a un Dios puramente racional, ese que es proyección al infinito de fuera del hombre, del hombre abstracto que es «no-hombre». Por el contrario, Dios tiene que encontrar cabida en la proyección al infinito de dentro del hombre –ese «de carne y hueso»– que se desvive por la vida. El hombre entero vive para pensar, y piensa para vivir. Es aquel que, en última instancia, se lanza a esta empresa movido ya sea por la necesidad de resignarse, o por la esperanza de hallar un sentido que oriente su existencia[37]. Sin embargo, esta tarea no se puede realizar a cualquier precio: evitar el «voluntarismo cartesiano de la razón» no puede conducir, como observó Laín Entralgo, a un «voluntarismo unamuniano del sentimiento»[38].

[36] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Albor, Madrid 1998, 150. 169. 171-197.

[37] Cf. *Ibid*., 26-28. 37. 52. 104.

[38] P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1954, 360.

El pensamiento por el que aboga la ontología trinitaria es un intento de interceptación de la parábola que –con múltiples resonancias– describe vitalmente lo divino *desde* dentro del hombre, y anima un nuevo modo de pensar que se va esbozando en él bajo la forma de inquietantes y sugerentes preguntas. Podría decirse que se mide por aquello que también expresa Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), cuando afirma que todo es verdad en cuanto ella «alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas», pero no lo puede ser «mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles»[39]. En consecuencia, el criterio de valoración que desgrana la ontología trinitaria pretende –ante todo– suscitar lo primero, al mismo tiempo que se esfuerza por evitar decididamente lo segundo.

Más aún, y precisamente por ello, la ontología trinitaria se entiende *dinámica* porque no parte de un pensamiento *ya* hecho de una vez por todas. En su seno, la relación entre el ser (*óntos*) y el pensar (*logos*) no se entiende como un resultado unilateral producido por la conciencia hasta el punto de anular toda forma de trascendencia. Muy al contrario, se configura como apertura y acogida reciprocante de la alteridad –motivada por el don–, haciendo posible una forma de inteligencia declinada trinitariamente. Es decir, relacional y encarnada en la concreción de un amor que se entrega. Ese amor, al darse, *con-forma* y, al mismo tiempo, *trans-forma* el pensar, impulsando con ello esta exigente tarea de su *re-forma*.

Con palabras de Ortega, esta reforma requiere de un «programa vital» –en este caso, de un *Manifiesto*– que es «gerundio y no participio» (un *faciendum*, no un *factum*), mediante el cual se progresa con el objeto de «tesaurizar realidad» y de descubrir un «orden secreto» que afecta y se reconoce en todo tiempo[40]. Frente al entusiasmo

[39] M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid-Buenos Aires, [2]1914, I, XXXI, 179.

[40] Cf. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1935), en *Obras completas*: t. VI, Revista de Occidente, Madrid [6]1964, 14-15. 33. 43.

mediocre del «imperativo de la comodidad»[41] que, en muchas ocasiones –dice Ortega–, elude el «imperativo de pensar o repensar» las cuestiones para evitar el esfuerzo de ser auténtico»[42], el filósofo madrileño propone una definición de la vida y de la cultura basada en el «imperativo ineludible de la autenticidad», de la realización, del quehacer[43]. No es baladí entonces la consigna que propone: la vida nos exige *re-parar* en las cosas, tener conciencia de ellas[44], lo cual no implica solo una pausa, sino un acto profundo de reflexión a través del cual el hombre enfrenta la incertidumbre y busca activamente nuevas soluciones[45].

Son muy pocos los pueblos –afirma Ortega– que gozan de una tranquilidad que permite escoger de verdad, de «recogerse en la reflexión» y *ensimismarse*, puesto que viven alterados. Y es precisamente en esa alteración donde el hombre pierde «la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; […] La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo»[46]. Más allá del progresismo y del puro intelectualismo, es preciso *rectificar la ruta* e *iniciar nuevos caminos*[47].

No caigamos en la trampa, como apuntó Julián Marías, de que «la infrecuencia del pensamiento lo hace cada vez más infrecuente»; o en fingir una vida intelectual «donde solo hay manejo de inertes

[41] Id., «¿Por qué se vuelve a la filosofía?» (1930), en *Obras completas*: t. IV, Revista de Occidente, Madrid [6]1966, 96.

[42] Id., *Misión de la Universidad* (1930), en *Obras completas*: t. IV, 316-317.

[43] Id., «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán», *Goethe desde dentro* (1932), 396; Id., «Goethe, el libertador», *Goethe desde dentro*, 421; Id., *La rebelión de las masas* (1929), en *Obras completas*: t. IV, 180; Id., *En torno a Galileo*, en *Obras completas*: t. V, Revista de Occidente, Madrid [6]1964, 114.

[44] Id., *Unas lecciones de metafísica*, Porrúa, México 2004, 176-185; Id., *En torno a Galileo*, 73; Id., *¿Qué es filosofía?*, en: t. VII, Revista de Occidente, Madrid [2]1964, 379.

[45] Cf. P. J. Grande Sánchez, *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva*, Madrid, Ciudad Nueva 2025, 45.

[46] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 82-84.

[47] Cf. *Ibid*., 90-93.

objetos intelectuales», puesto que a la larga se pierde su hábito auténtico sin ser «capaz de pensar ni de repensar» una doctrina desde otro nivel o perspectiva. Muy al contrario, hay que llegar incluso a «*repensar filosóficamente las creencias*» para descubrir si son *verdaderas creencias*, y, así, no privar al pensamiento de la radicalidad que le pertenece: «repensar esas creencias es condición de que la filosofía que se hace no sea "cualquiera", sino rigurosamente nuestra, la que hay que hacer». Por eso, recurrir a interpretaciones que encubren la realidad bajo el velo de la opinión es una distorsión incompatible con la búsqueda de la verdad, pues suplantar la verdad equivale también a suplantar el pensamiento auténtico, haciendo que este «*no exista, pero parezca existir*»[48].

Marías insiste por esta razón en un dato crucial: toda actividad reflexiva, siendo radical, tiene como uno de sus fines principales descubrir la verdadera situación del que piensa[49]. Se trata de una idea que invita a una exploración más profunda, pues no solo muestra la situación genuina y real del que piensa, sino desde dónde lo hace, y desde qué condiciones concretas el pensamiento se enuncia. Tal aspecto representa, por otro lado, uno de los rasgos más significativos que se pretenden poner aquí de *manifiesto* con la ontología trinitaria: repensar no es simplemente un ejercicio intelectual, sino la posibilidad misma de tomar conciencia del lugar desde el que se piensa, y de abrir de modo exigente el lugar de un nuevo pensar –de una ontología trinitaria– como «lugar de lugares»[50]. Implica descubrir la situación real –histórica, existencial, relacional– del que piensa, y con ello, abrirse a una transformación del pensamiento que ya no se da desde una abstracción neutral, sino desde una implicación viva con la verdad que se busca. Así, repensar revela tanto el contenido como

[48] J. Marías, *El oficio del pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid 1958, 15. 18; Id., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 12. 58; Id., *Razón de la filosofía*, Alianza, Madrid 1993, 34. 209-212. 215. 226. 249.

[49] Id., *Razón de la filosofía*, 249.

[50] Expresión afortunada de P. Coda, «L ontologia trinitaria: che cos è?», 169.

la condición del pensador, desvelando la trama desde la cual toda comprensión se torna posible.

Conforme a esta dinámica, «ir hacia una realidad» o verdad real –pensó Zubiri–, conlleva siempre, de un modo u otro, «ir hacia sí mismo» co-inteligiendo la propia realidad. De este modo se evidencia que «el *yo* tiene que *tener* un modo de ser tal, que sea *inexorablemente objeto para sí mismo*». Le afecta la verdad hasta tal punto, que en esa experiencia de pensamiento auténtico no solo posee la verdad, sino que además puede adquirir «en cierto modo la figura misma de la verdad»[51]. Por eso, a juicio en este caso de Ortega, la filosofía es «retirada» o «arreglo de cuentas con un mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo». Porque en el toparse radical del hombre con la verdad, el pensamiento se revela no como «una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy– nada más»[52].

En efecto, el auténtico pensar requiere «de una nueva revelación». Pero solo puede haberla si «el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. […] absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella». De ser así, quedaría reducida a ser «juego intramundano y subjetivo, intrascendente». Sería una idea contraria a la revelación. Sin embargo, continúa Ortega, en otras ocasiones «la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que *una realidad absoluta elige*[53]. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda –y esto es la revelación»[54].

[51] X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999, 119. 123.150.

[52] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 145.

[53] Este subrayado es añadido, puesto que sorprende el vínculo que establece Ortega entre revelación y el modo libre en el que parece que la realidad absoluta *elige* revelarse.

[54] Id., *Historia como sistema*, 45-46.

Tal revelación no puede darse allí donde la razón se ve reducida a un mero formalismo discursivo, erigiéndose así en contraposición a la fe o creencia, ya sea de índole humana o religiosa. De ser así entendida, presentaría –indica Ortega– los síntomas de «una idea angosta y fortuita», de «una forma entre mil de provincialismo intelectual». En *cierto modo* –y no en sentido expresamente religioso o teológico, sino como un *Dios a la vista* que es asunto también profano[55]–, Ortega relaciona el concepto de razón con el de fe y «revelación» entendiendo que «para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente». Lo demás es solo un juego del intelecto que primero divierte al hombre para después estragarlo y, por fin, desesperarlo y hacer que se desprecie incluso a sí mismo. Es por eso necesario, y lo afirma Ortega sin ambages, «orientarse de nuevo hacia los hombres de la razón, de la revelación»[56]. Y puesto que la verdad es histórica, está convencido de que la «gran cuestión» que constituye el «tema de nuestro tiempo» se funda en «cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta»[57].

Ortega deja abierta esta cuestión, mientras que, por ejemplo, Franz Rosenzweig la explora con detenimiento y la asume como núcleo programático de su pensamiento. Con todo, no se deja arrastrar por la deriva de una filosofía absoluta –un pensamiento idealista de la totalidad– que «deja al hombre sin fuerzas» y que homogeniza las subjetividades privándolas de su especificidad (crítica esta que Lévinas retomará y profundizará[58]). En efecto, Rosenzweig lo desarrolla

[55] Id., «Dios a la vista» (1926), *El Espectador* VI, en *Obras completas*: t. II, Revista de Occidente, Madrid 1963[6], 493.

[56] Id., *Historia como sistema*, 46-47.

[57] Id., *¿Qué es filosofía?*, 301.

[58] E. Lévinas, *Totalitè et Infini. Essai sur l extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 2000, 14; tr. esp. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad.* Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.

en el marco de una propuesta que –a diferencia de la del filósofo madrileño– integra explícita y filosóficamente el carácter teológico de una revelación inscrita en la historia. Una de las primeras expresiones de esta orientación se encuentra en «*Célula originaria*» de *La estrella de la redención* (*Urzelle*, 1917), donde esboza los fundamentos de su proyecto filosófico posterior. Allí recoge una conversación mantenida con Eugen Rosenstock, quien le sugiere que, dado que la «revelación es orientación», es inevitable reconocer –desde ese momento– que la naturaleza está estructurada por una auténtica relación de «arriba y abajo». No obstante, Rosenzweig no concibe la naturaleza como un mero dominio de la ciencia, sino como una oportunidad para un vínculo más profundo con las cosas. En ella, el sujeto no se impone al objeto, sino que se abre a una relación con él. Lo que subyace constantemente en el pensamiento de Rosenzweig es la intuición de que en el interior mismo de la razón habita un componente «extrarracional»[59].

Esta convicción le lleva a bautizar lo introducido en su obra más célebre –*La Estrella de la Redención* (1921)– con el nombre de *El nuevo pensamiento* (1925), un breve escrito en el que ofrece aclaraciones y desarrollos adicionales a la misma. Este «nuevo pensamiento» se propone como la apertura de una *filosofía experimental* (*erfahrende Philosophie*) que ha de comenzar justo allí donde la filosofía ha llevado su reflexión hasta sus últimas consecuencias. Se trata, en efecto, de una «filosofía narrativa» que asume la temporalidad como dimensión constitutiva, a diferencia de la «filosofía de las esencias», que tiende a sustraerse de ella. Por el contrario, el recurso a lo narrativo, enraizado en la temporalidad concreta, permite que el misterio de Dios, del mundo y del hombre se manifieste en sus relaciones constitutivas. Es decir, como revelación, creación y redención. El in-

[59] Cf. F. Rosenzweig, *«Urzelle» des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917*, en R. und A. Mayer (hrsg.), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, 125-128.

tento de aferrarse a estos misterios desde una lógica reductiva o cerrada no hace sino clausurarlos y ocultarlos[60].

De este modo, no hay disyuntiva entre filosofía y teología –entre el ser del mundo y el ser personal de Dios–, sino mutua implicación: los problemas teológicos se traducen a lo humano, y lo humano se abre a lo teológico. La realidad divina, en esta perspectiva, se aleja del modelo aristotélico de una verdad autocontenida –que solo se conoce a sí misma–, para ser comprendida como verdad *para* alguien. De ahí que el nuevo pensamiento encuentra su legitimidad únicamente en la cotidianidad de la existencia, donde la verdad –entendida en este sentido relacional y dinámico– se erige en concepto fundamental de una renovada teoría del conocimiento[61].

María Zambrano se posiciona igualmente en esta intersección de razón y fe. Partiendo de que para ella la revelación no es un «recinto amurallado», sino una «avenida de lejana perspectiva, donde la continuación es posible»[62], hace, como es sabido, de la «razón poética» –y no de la mera abstracción– el eje esencial de su pensamiento. En realidad, el recurso a la *poesía* constituye un rasgo compartido por todos los autores recién mencionados, quienes la reconocen abiertamente –y la demandan– como una fuente privilegiada de comprensión y como vía de acceso a lo trascendente en cualquiera de sus formas. Se podría decir que la poesía es considerada por ellos como el elemento formal que impulsa de manera constante al verdadero ejercicio y enfoque del pensar. Explorar esta vertiente resultaría sin duda enriquecedor y sugerente, aunque desborda el cometido del presente estudio. Concentrémoslo, no obstante, en lo que ha sido núcleo decisivo del pensamiento de Zambrano.

[60] Id., *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung* (1925), en R. und A. Mayer (hrsg.), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. III, 432. 437-441. 447-449.

[61] Cf. *Ibid*., 441-442. 447-448.

[62] M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, en *Obras completas*, t. I, Galaxia-Gutemberg, Barcelona 2015, 76.

Según ella, la «razón poética» revela, de forma intuitiva y estrechamente ligada a la experiencia vital, nuestra verdad más honda, pues nos abre la puerta hacia lo inefable. De este modo, «puede surgir "la nueva ciencia" que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre». Está convencida de que el recurso a la «poética» ofrece más y exige menos que el pensamiento como tal –que necesita razones directas–, puesto que la esencia de la poesía radica en «su propia generosidad»[63]. La poesía, es, afirma, «encuentro, don, hallazgo por la gracia». En su vuelo, tiene también su «trasmundo», pues si no, el poeta no tendría poesía: no tendría palabra. Y es que la realidad poética no es solo la que hay, sino la que no es, aquella que abarca el ser y el no-ser en admirable justicia caritativa: siempre al lado de la mística, y, a su vez, abierta a las cosas, «arrojada entre ellas» («religada por su raíz» *entre* ellas, como diría Zubiri[64]). La poética se ocupa de perseguir «la infinitud de cada cosa, su derecho a ser más allá de sus actuales límites». La fuerza vital que la impulsa es el amor, pues «en el amor está la cuestión verdadera». En él habita «un delirio divino», un ímpetu que hace que el amor se salve por su unidad, razón por la cual la poesía –como expresión privilegiada de ese impulso– ha estado siempre presente como forma de conocimiento y revelación[65].

De aquí se desprende la necesidad de pensar la realidad desde una clave integradora capaz de articular razón y experiencia, pensamiento y vida, filosofía y poesía, divinidad y humanidad. Exige un compromiso dispuesto a acoger la infinitud de lo real sin reducirla a categorías cerradas. Implica, asimismo, una apertura del pensamiento a una dimensión relacional y trascendente, donde el amor, como fuerza unificadora, oriente tanto la comprensión como la acción. En este sentido, las raíces de este pensamiento emergente permiten constituir un

[63] Id., *Pensamiento y poesía en la vida española* en *Obras completas*, t. I, 596-597. 601. 656.

[64] X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Edit. Nacional, Madrid 1963, 373.

[65] M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, en *Obras completas*, t. I, 687. 693. 695. 715. 727. 731-732. 769-771.

marco teorético/epistémico conforme al impulso del nuevo pensamiento abierto desde inicios del s. XX, y con el objetivo, en este caso, de encontrar el espacio vital y relacional de la razón en la forma del pensamiento trinitario, y recíprocamente, el ser-relación trinitario como nueva vitalidad y espacio del ser y actividad de la razón.

6. Repensar el «nosotros» en clave de inculturación

A fin de que esta tarea pueda realizarse con rigor y competencia, se requiere –como ya se ha señalado– de una articulación adecuada entre la *interdisciplinareidad* y la *transdisciplinareidad*. Pero conviene precisar, no obstante, que no se trata de meros modos operativos que hallan en la ontología trinitaria una *dinámica renovadora*, sino que son también cauces eficaces que favorecen y estimulan su comprensión más profunda. Tal articulación evita –al unísono– que el pensamiento incurra en un ensimismamiento autorreferencial. Muy al contrario, *se dinamiza* al mantener abierto el diálogo entre saberes y experiencias diversas –orientación que, precisamente, adopta el *Diccionario* como vertiente metodológica y hermenéutica.

La actividad de esta interdependencia de los saberes, y no su aislamiento o desconexión, se ilumina de forma particularmente clara a partir de la relación que Pedro Laín Entralgo[66] establece al hablar de *preguntas penúltimas* –las propias de la razón y de la ciencia–, y de *preguntas últimas* –aquellas en las que simultáneamente se ponen de relieve el límite y el anhelo de la inteligencia humana. Por tanto, de *creencias penúltimas* y de *creencias últimas*, entendidas –aquí– en su convergencia y continuidad. En rigor, este vínculo hace posible que la inteligencia se confronte con lo absoluto y lo desconocido. Es precisamente entonces cuando el hombre irrumpe fuera de la cotidianeidad irreflexiva y se encuentra de frente con la ineludible finitud de su ser, lo cual le proporciona un íntimo sobrecogimiento que

[66] Cf. P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993, 117-119.

deja patente el aspecto radical de la vida, revelando su condición de ser inacabado. Pone entonces de relieve aquello que con lucidez arguye Laín Entralgo, que el «saber humano comienza por un asombro que conduce a la pregunta y termina en una pregunta que conduce al asombro»[67].

En este sentido, el DDOT tampoco prescinde del carácter público que, según Marías, ha de tener la vida intelectual[68]. En efecto, pensar no es una tarea solitaria, aislada, ni clausurada en sí misma, pues –como afirma el discípulo de Ortega– «la vida se hace fuera de uno mismo»[69]. Se trata, por tanto, de un ejercicio abierto, relacional y compartido, en el que el pensamiento se configura desde la comunicación viva con los otros.

Esto se debe a que no existe únicamente «lo espiritual» aislado de la totalidad de la vida –indica Zambrano. En toda relación se da «un individuo que actúa y una vida que se ofrece como materia reformable»[70]. La vida personal se erige, por tanto, en el centro de la reforma del pensar, pues reformar el pensamiento significa reformar la vida como dimensión comunional del «nosotros». Un «nosotros» que –según el juicio certero de Laín Entralgo– constituye una «relación interpersonal dilectiva», la cual, por ser tal, no solo torna amorosamente transparente el «entre» que ahora une a las personas y que antes las separaba, sino que, además, permite a quien así ama volverse transparente a sí mismo: «solo el amor coefusivo es luz y trasparencia en la vida del hombre». Por el contrario, el «vacío interpersonal» representa, al igual que el vacío cósmico, una «pura oscuridad» que desemboca en el falso consuelo de la «común preocupación por las cosas del mundo». Tal actitud equivale –en definitiva– a «un sistema de señales a través de la tiniebla»[71]. A fin de cuentas,

[67] Id., *Creer, esperar, amar*, 142.
[68] Cf. J. Marías, *El intelectual y su mundo*, Atlántida, Buenos Aires 1956, 69. 78.
[69] Id., *Razón de la filosofía*, 256.
[70] M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 58-59.
[71] P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, II, 327. 334. 383.

vida y creación se nutren mutuamente en el tejido de las relaciones interpersonales, lo cual exige que el otro tenga una presencia real en mí, como *presencia que me configura*.

Se comprende así la sentencia unamuniana: el amor «personaliza todo cuando ama», porque lleva en sí el germen de crear algo nuevo, de alumbrar lo inédito[72]. Con ello, se convierte el amor en un modo de «reducción fenomenológica» del conocimiento a las dimensiones más esenciales de lo personal. Es decir, a la interpersonalidad como forma epistemológica, ética y hermenéutica de comprensión. Lévinas habló de la filosofía como una actividad que va más allá del «amor a la verdad o a la sabiduría», pues, según él, la filosofía solo se puede justificar realmente «en su dimensión más amplia: como sabiduría del amor». Más en concreto, «sabiduría del amor al servicio del amor»[73]. Sobre todo, porque el término del amor es propiamente la persona[74], y esta entendida como «causa de revelación»[75].

Si retomamos lo dicho y volvemos a Ortega, observaremos –en este caso, bajo la inspiración de Husserl– el papel central que desempeña la noción de «nostridad» y el valor del otro como originariamente «reciprocante»[76], y, por tanto, *social*. Para Ortega, todo lo demás viene después y es secundario a ese atributo. La «nostridad» relanza la vida del yo, no ya al propio vivir, sino al *con-vivir* que es susceptible de una *intimidad* que transforma al otro, y no en un otro cualquiera, sino en un «tú único»[77]. Desde muy temprano, Ortega asume la idea de que la esencia de cada cosa se resuelve en la relación,

[72] M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 22.

[73] E. Lévinas, *Autrement qu être ou au-delà de l essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, 37. 207; tr. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.

[74] Id., *Totalitè et Infini*, 284.

[75] E. Lévinas - P. Sudar, «¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Lévinas»: *Teología* 16 (1979/1), 66.

[76] Entiéndase que Ortega emplea «reciprocante» como sinónimo de «reciprocidad». Estrictamente hablando, no posee el significado ni el alcance indicado más arriba, aunque tampoco se encuentra en oposición con él.

[77] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 148. 152-153. 175. 179.

poniéndose así de manifiesto que la sustancia cerrada se ha disuelto a favor de la comprensión de las cosas a partir de la categoría de relación: «en el espíritu se ve más claramente que en la materia cómo el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones»[78].

Tal es precisamente el sentido al que apunta Zubiri al concebir la existencia humana como un *constitutivo* «existir "con"»: con cosas, con los otros, y con nosotros mismos. Ello obedece a que aquello «que religa la existencia, religa, pues, con ella el mundo entero». Lo cual implica que la realidad humana es *co-constitutiva*, *abierta* y *religada*, de manera que los otros forman parte esencial de esa realidad. La alteridad no es entonces realidad secundaria, sino el dato primario que constituye y dinamiza el carácter radical de la sociabilidad del hombre. Denota, en consecuencia, que el hombre no está religado solamente a Dios, sino también a los demás hombres en *radical apertura*. En este sentido, el hombre es persona en cuanto se expresa como sistema abierto que realiza su vida en relación con lo real y, por tanto, con los otros. Por otro lado, la persona –en cuanto realidad sustantiva que es «propiedad» de sí misma–, no puede ser entendida únicamente en su mismidad, sino como relación de alteridad, desde fuera de sí mismo. Es decir, como viniendo desde su fundamento, como «mismidad en la alteridad». En su dimensión *comunal*, el hombre –«animal de realidades»– se halla vertido a los demás en tanto que otros. Sin embargo, Zubiri no se conforma con un tipo de convivencia o sociabilidad impersonal en la que cada miembro es solo un «otro», sino que se reafirma en tanto que el otro es *persona* que posibilita a su vez la «comunión personal»[79]. En última instancia, lo que el filósofo donostiarra desvela con ello es que la *experiencia de la persona* –tal como él mismo afirma– *es ya una experiencia de lo absoluto*, pues entiende que el *hombre es la manera finita de ser Dios*.

[78] Id., *Adán en el paraíso* (1910), en *Obras completas*: t. I, 481-482.

[79] X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 373. 439; Id., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, 67. 75-76. 93. 583-584; Id., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, 111. 196.

Esto se funda, ante todo, en que «Dios hace que yo sea persona sin ser Dios», dando lugar a lo que Zubiri denomina –desde una perspectiva antropológica– «tensión teologal», la cual dilata y manifiesta la dimensión interpersonal[80].

Con todo, nos encontramos inmersos en un panorama en el que la «vida-en-alteridad», tan esencial y necesaria en la vida humana, se ve cada vez más golpeada por dinámicas de *irrelatividad*. Esta irrelatividad –al acentuar incongruentemente el carácter no-relativo de la relación–, obstaculiza seriamente que la vida personal pueda mostrarse –tal cual sugería Zambrano– como «materia reformable», dispuesta a la transformación desde su interior, y en diálogo con lo real. En el proceso creativo del pensar, la realidad *integral* del otro no es prescindible, sino indispensable. Laín Entralgo señaló, en este sentido, que al igual que el docetismo de los tiempos apostólicos negaba la corporeidad de Cristo para mejor creer en su divina espiritualidad, así hoy se ha extendido un ulterior docetismo antropológico y secularizado que idealiza la existencia del otro reduciéndola a un juego imaginario. Sin embargo, aunque la imaginación es imprescindible para convivir, no lo es menos el cuerpo del otro –la personal real– en cuanto punto de partida y término de comprobación de esa actividad imaginativa. El tú no es invención –un cuerpo que parezca ser otro yo–, porque «sin verdadera otredad, reducida a ser mera duplicación, la alteridad resultaría insoportable para el hombre»[81].

Todo esto hace pensar, efectivamente, que la verdadera cuestión de la razón –del logos– se dirime en el terreno de las relaciones recíprocas. Es en este ámbito donde emerge la posibilidad del amor-amistad, que es la razón última capaz de orientar y dar sentido a los anhelos más profundos del ser humano. Toda forma de sinrazón, o de pérdida de sentido, brota, por el contrario, de su negación, deformación, u oposición frontal. La intimidad que provoca la reciprocidad –la auténtica interpersonalidad– es el espacio original que desvela al

[80] Id., *Sobre el hombre*, 327. 353-354.
[81] Cf. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, I, 184-185.

hombre lo real. El amor de intimidad es la contestación justa y enormemente clarividente de la vida personal; es la gran respuesta que se significa como fruto de ese conocimiento amoroso recíproco y recíprocante.

Hemos de ser conscientes de que lo más importante del hombre es en muchos casos lo que menos a la vista está. A pesar de ello, nos encontramos a veces inmersos en la tendencia de absolutizar el yo como una instancia autosuficiente. Incluso hay quienes viven bajo la ilusión de conocerse plenamente, como si nada en ellos se les escapara. Otros, en cambio, experimentan una honda desesperación ante la convicción de que nada pueden comprender de sí mismos, de que todo se les escapa. En cualquier caso, es preciso partir de la verdad del amor, y dejar atrás, por ejemplo, la afirmación de Marcel Proust según la cual «estamos obligados a mentir sin cesar, a eludir, a disfrazar la verdad», pues, según él, la memoria del corazón nos lleva a disfrazar o distorsionar la realidad; o incluso que «en el amor nos engañamos mucho más a nosotros mismos que a los demás»[82]. Todo lo cual sugiere que nos dirigimos al yo, lo interrogamos, lo amamos o lo engañamos, atrapados muchas veces en las astucias de nuestra propia mente, en los manejos de nuestra cabeza.

La ontología trinitaria, sin embargo, pone de relieve que no existe ningún yo que pueda revelarse auténticamente a sí mismo en soledad. Ni amor genuino que no se proyecte libremente «hacia fuera, hacia el otro» en forma de reciprocidad. Por eso, cuando la verdad se ofrece como acontecimiento personal, el misterio de la razón no logra contener el ímpetu dinámico del amor. Así lo muestra Unamuno, quien –fiel a su estilo de giros inesperados– es capaz de desplazarse

[82] «Nous sommes obligés de mentir sans cesse, d'éluder, de déguiser la vérité», M. Proust, *À la recherche du temps perdu, vol. II: Le Côté de Guermantes,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1988, 97; «La mémoire de cœur supprime les mauvais souvenirs et magnifie les bons, nous obligeant à travestir la réalité», Id., *Le Temps retrouvé*, vol IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1989, 458; «Même en amour, nous nous trompons nous-mêmes bien plus que nous ne trompons les autre», Id., *Albertine disparue*, vol. III, Gallimard, Paris 1988, 311.

desde el núcleo mismo de la vorágine solipsista –o que se agita en la tensión del «yo-tú» cerrado–, hacia una trasposición decisiva: la de entender la capacidad de «crear» como una fuerza que brota del amor y se orienta a los demás. Es el amor, entonces, el que impulsa la apertura creadora, como él mismo sintetiza con nitidez: «si quieres crear, quiere a los que contigo viven»[83]. Con esto deja entrever Unamuno, como percibió Laín Entralgo, que el «"compadecimiento de sí mismo" viéndose "miserable, apariencial y anonadable"» se convierte en «la instancia que más íntimamente le puso en relación personal con los demás hombres». Si en él, «el "yoísmo" moderno alcanza una de sus cimas, acaba confesando una entrañable sed de comunidad»[84].

Unamuno recoge esta inquietud en su *Cancionero espiritual en la frontera del destierro* (1928) cuando amplía el horizonte de la relación mediante una concepción del acto de amar que desborda la clausura del yo y funda un modo de conocer que solo se alcanza en la apertura al otro: «¿Singularizarme? Vamos... / Somos todos de consuno / y en la piña que fraguamos / yo soy nos-otro, nos-uno»[85]. Este «nos-otro, nos-uno» explicita algo que ya había pensado años antes: que «la conciencia de cada uno es una sociedad de personas, en cada uno viven varios yoes»[86].

Bajo el «espíritu» de estas expresiones unamunianas, Laín profundiza y observa que la «otredad de "otro que yo"», es decir, «mi originaria nostridad con él [con el *tú*] se ha hecho "nos-otredad"» y «nostuidad», frente a la cual «yo soy en acto mi "nos-yoidad", y por debajo de esta […] mi "nos-mismidad"». Y sin embargo, en base a su finitud, la relación amorosa no es completa si la díada no se abre a un T/tercero. Apertura que se produce «a través del amigo o por obra de otras

[83] Citado en P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, I, 187.

[84] *Ibid*., 416.

[85] M. de Unamuno, *Cancionero*, en *Obras completas*, t. XV: *Poesía*, III, Afrodisio Aguado, Madrid 1958, Canción 519, 309. El editor señala a pie de página que en el original figura «nos-uno, nos-otro», pero rompe la rima.

[86] Id., *Del sentimiento trágico de la vida*, 189.

relaciones dilectivas», puesto que «la existencia personal está virtualmente abierta a todas las restantes personas». Esto pone de manifiesto, continúa Laín, que «la constitución misma del ser humano exige a la vez la diadicidad y la universalidad», puesto que «solo en la comunión con *todos* los hombres puedo yo ser plenamente hombre». En efecto, «lo que en nosotros es más personal es a la vez lo más universal»[87].

Tal vez sin advertirlo *plenamente*, Unamuno puso de relieve que el amor no es solo una experiencia afectiva, sino un auténtico camino de conocimiento y una fuerza creadora que funda comunidad. En efecto, señala de forma indirecta una intuición profundamente afín a la lógica interna de la ontología trinitaria: *el otro no es sino en el nosotros*, y *el nosotros no es sin el otro*. Por tanto, hunde sus raíces en una estructura ontológica compartida que remite al misterio trinitario de la *unidad* en la *distinción*, y que se comunica y participa a toda *reciprocidad verdaderamente reciprocante*. Esta misma verdad relacional resuena también en los versos del hispanoamericano Pablo Neruda: «Tal vez no ser es ser sin que tú seas, / […] y desde entonces soy porque tú eres, / y desde entonces eres, soy y somos, / y por amor seré, serás, seremos»[88].

7. DDOT: UN PROYECTO EN EXPANSIÓN

En coherencia con lo señalado, este misterio de la unidad en la distinción adopta una proyección particularmente significativa en el marco de la *Antropología Trinitaria* que, desde el año 2013, se ha

[87] P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, II, 127, 133, 385. 396. Cf. igualmente, Id., *Sobre la amistad*, 238. 243. En esta última página, Laín plantea una reflexión de carácter metafísico sobre la naturaleza del acto amistoso, concibiéndolo como una manifestación que trasciende la mera relación diádica, y que integra «preposicionalmente» todos los momentos y polos implicados en su realización: se trata de «*una comunión interpersonal y amorosa mía "con" otro hombre, nacida "desde" nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto "para" y "hacia" nosotros mismos como "para" y "hacia" todos y constituida "en" lo mismo*».

[88] P. Neruda, *Cien sonetos de amor* (1959), en *Antología poética*, Óptima, Barcelona [5]2001, Soneto LXIX, 118.

venido desarrollando precisamente en Hispanoamérica. Desde entonces, ha ido consolidándose un «pensamiento del encuentro» que va formando parte de la tradición latinoamericana gracias a la coordinación y al trabajo conjunto del argentino Juan Carlos Scannone y Piero Coda. Pensamiento que, como indicó el propio Scannone, conduce a una *recomprensión* de la ontología como amor, lo cual exige replantear la concepción ontológica de su unidad, que –en Dios– es tan una como su pluralidad, aunque ambas se presuponen en el amor que las funda. Esto significa que, en la Trinidad, cada persona divina está «en total salida amorosa de sí, en radical donación», de modo que esta estructura interrelacional trinitaria funda –por analogía– una Iglesia en misión, no autorreferencial, sino en salida –como ha enfatizado el papa Francisco. Es más, así como la unidad de Dios no es uniforme, sino pluriforme, así también debe concebirse la unidad eclesial. Esta se traduce en una actitud de *sinodalidad*, llamada a conformase –a imagen de la Trinidad– como «unidad distinguiente» (K. Hemmerle) capaz de servir de «modelo de comunión sinodal a la humanidad». Se trata de una propuesta que puede suscitar una transformación epocal al contribuir a la superación de los paradigmas individualista y colectivista –ambos incompatibles con una verdadera comunión[89].

Tras el fallecimiento de Scannone († 2019), continúa allí un trabajo colectivo y consolidado, que reúne a profesores e investigadores –fundamentalmente de Latinoamérica (CELAM)– orientados «hacia una cultura del encuentro». Esta orientación hunde sus raíces en la *Antropología Trinitaria* y está explícitamente comprometida con la contextualización del pensamiento de comunión trina en las realidades concretas de los pueblos. Los resultados de este proyecto se han

[89] Cf. J. C. Scannone, «La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria»: *Nuevo Pensamiento* X (2020), 14. 16. 20-22. 28. Vale la pena acudir al trabajo conjunto A. Bertolini - L. Cerviño (comp.), *La conformidad de la unidad plural. Homenaje a Juan Carlos Scannone S. J.*, CELAM, Bogotá 2023. Igualmente, T. Bertolasi - S. Vargas Andrade (coord.), *Habitar la reciprocidad. Hacia la fuente de la sinodalidad*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba 2024 (edic. digital).

ido plasmando en una colección editorial que está en estrecha sintonía con el espíritu del DDOT, aunque con un perfil y desarrollos específicos[90].

Además de su consolidación en América Latina, el proyecto del DDOT, impulsado desde Italia a partir del año 2021 –y que ya cuenta con varios volúmenes publicados[91]– se ha ido expandiendo desde su centro neurálgico –el Instituto Universitario Sophia (Loppiano, Florencia)– hasta alcanzar otros puntos geográficos en los que van emergiendo igualmente grupos colaborativos con ideas propias. Tales grupos conforman una auténtica «red de redes» (vid.: https://ontologiatriniaria.org): junto a los países mencionados, es el caso –por ahora– de Estados Unidos, Francia o España.

La «adaptación» del *Manifiesto* que tiene ahora el lector en sus manos, es resultado del trabajo y del entusiasmo que el grupo español lleva realizando a lo largo de más de dos años. Este equipo está integrado por filósofos y/o teólogos, profesores y/o investigadores, procedentes de diversas instituciones académicas del país, aunque

[90] Además de los ya mencionados en la nota anterior, véanse, entre otros, S. Vargas Andrade (ed.), *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014; S. Nuín Núñez (ed.), *Antropología trinitaria. El Nosotros-pueblo y la mística trinitaria*, CELAM, Bogotá 2022.

[91] Además de los ya citados, hasta la fecha: M. Donà - P. Coda - C. Meazza, *Unità. Metafisica Teologia Cosmologia*, en M. Marianelli - E. Pili (cur.), DDOT, vol. III –*Parole*/1, Città Nuova, Roma 2022; M. Donà - P. Ferrara - P. Coda, *Il grido. L'Arte, la Cosmopoli, il Crocifisso*, en A. Clemenzia - M. Martino (cur.), DDOT, vol. IV –*Parole*/2, Città Nuova, Roma 2022; P. Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, en DDOT, vol. V –*Questioni*/1, Città Nuova, Roma 2023; M. Donà - Jh. Milbank - G. Maspero, *Neoplatonismo e teo-logia. Il IV secolo*, en I. Vigorelli - V. Limone (cur.), DDOT, vol. VI –*Figure*/1, Città Nuova, Roma 2023; P. Coda - M. Donà - C. Meazza - G. Ventimiglia - Th. J. White - R. Williams, *Tommaso d'Aquino. Croce-via per una ontologia trinitaria?*, en M. Mantovani - E Pili (cur.), DDOT, vol. VII –*Figure*/2, Città Nuova, Roma 2024; C. Meazza - C. Canullo - E. Falque - J. D. López - E. Prenga, *Fenomenologia e Rivelazione*, en A. Bergamo - T. Bertolasi - G. Pintus (cur.), DDOT, vol. VIII –*Questioni*/2, Città Nuova, Roma 2024; M. Donà - V. di Pilato - V. Impellizzeri - G. Bettin - L. Casarini - L. Cerviño - M. Tarì, *Gli ultimi sono/saranno i primi*, DDOT, vol. IX, Città Nuova, Roma 2025.

cuenta, a la par, con las valiosas aportaciones de otros expertos que se hacen presentes –o que participan– desde latitudes externas al mismo. Todos ellos comparten el propósito de enriquecer el proyecto con una identidad y un desarrollo propios, aportando libertad crítica y profundidad intelectual a la versatilidad y potencialidad que posee la ontología trinitaria en su inserción –como semilla– en el campo de nuestro patrimonio cultural.

Además de esta «Introducción», el presente volumen –el primero del DDOT en habla española– incorpora también una actualización bibliográfica a partir de las contribuciones –directas o indirectas– que se han venido haciendo en España en torno a la ontología trinitaria. Los volúmenes subsiguientes se dedicarán a una entrada específica elegida e investigada por su relevancia (desde un punto de vista histórico y teorético) en relación con la ontología trinitaria, y, como tal, pertinente para la construcción del *Diccionario* en el ámbito hispánico. Se prevén varios volúmenes y desde diferentes ángulos, puesto que la investigación es abierta y siempre en curso –*dinámica*.

Este volumen no es, por tanto, un punto de llegada, sino un testimonio parcial y abierto de una aventura del pensamiento que apenas comienza, y que invita a todos aquellos que, desde diversas tradiciones y saberes, se sienten interpelados por la promesa de una ontología capaz de conjugar unidad y diferencia, alteridad y comunión, ser y amor. El desafío es enorme, pero también lo es la promesa. Si el pensar ha de renacer como camino de sabiduría y de comunión; si el conocimiento ha de reconfigurarse como servicio al bien común, entonces la intuición trinitaria puede ofrecer no sólo una fuente de inspiración, sino una estructura portante para un pensar más integral, más abierto, más humano. A tal empresa quiere contribuir humildemente este volumen, invitando a todos aquellos que comparten la pasión por la verdad, la bondad y la belleza a participar en esta travesía del E/espíritu.

Prólogo a dos voces

Una crisis de proporciones históricas y de perfil sombrío pone rostro a esta época en que vivimos. Siendo portadores de una mirada esperanzada, y movidos por el anhelo de arraigarnos de forma responsable en un contexto de este tipo, nos sentimos llamados a ofrecer una aportación, humilde tal vez, pero bien específica. Nuestro deseo es vivir este tiempo asumiendo el reto que porta consigo, sabiendo que nos hallamos ante un *kairós* que nos interpela, a la vez que pone a nuestra disposición la promesa que atesora en sus entrañas.

Creemos que el desafío más radical que afrontamos consiste en «rediseñar el pensar», es decir, redescubrir el camino que nos hace contemplar la realidad desde el horizonte de su significado más verdadero y profundo, desde la perspectiva del bien, que a todos nos aglutina, seducidos por la belleza. Para dar a la existencia las alas de una alegría compartida y forjar con maestría los instrumentos adecuados e incisivos de una nueva concreción.

Redescubrir la forma original del pensar equivale a hacernos cargo una vez más de que la identidad del ser humano, en el concierto del universo, está determinada por una tensión intrínseca orientada hacia los otros. Nos referimos, en concreto, a la inclinación a conocer y a amar a los demás. Porque el ser humano es tal en cuanto está destinado a acoger libremente dentro de sí al otro ser humano como a un ser diferente, y, del mismo modo, está destinado a ofrecerse a sí mismo libremente a los demás. Y todo esto, en el marco de una comunicación que se entreabre hacia un T/tercero presente «entre» ellos, que es quien la hace posible pues al tiempo que los acoge, los conduce y orienta en dirección a algo siempre nuevo que supera toda medida. De suerte que los dos y muchos otros, en el ritmo vivo de la relación recíproca, lleguen a experimentar que son «uno», el uno con el otro, y en esta misma dinámica con todo el resto. Así, cada uno es él mis-

mo con, en y por el T/tercero que habita «entre» ellos. De no ser así, el conocer no sería ya conocer y el amar dejaría de ser amar.

De ahí que resulte necesario ante todo ensanchar el horizonte de esa mirada para que contemple, atenta, a ese Tercero, que es Otro respecto del pensamiento mismo, Otro respecto de la historia del hombre y del universo. El Otro que es el secreto y solícito compañero de camino. Y, a la vez, hogar y patria. No el *ab-solutus* que se pierde en la noche de las tinieblas, antes bien el misterio de luz que en sí mismo alberga, en esa Palabra de tonos infinitos en la que todo se expresa como amor, mecido por la ligera brisa del aliento del Espíritu, el colorido arcoíris del S/ser. Y lo hace resplandecer con una hermosura, alegría y esperanza que no defraudan.

He aquí la convicción razonada de la que partimos: las «entrañas del cristianismo» –ya en pleno siglo XIX Antonio Rosmini lo había intuido de forma clarividente– albergan un recurso capaz de iluminar y transformar nuestra mirada, y su fuente gratuita es el misterio que se revela como Trinidad. Una fuente que es puesta hoy al alcance de todos nosotros, con singular urgencia y capacidad de persuasión, como si fuese nueva. Porque así lo es, siempre.

¿A qué remite el enunciado «ontología trinitaria», que aspira a describir de forma sintética ese panorama que desde aquí se despliega? Alude al hecho de que el sentido del ser que somos y vivimos se pone de manifiesto en el vínculo, en la relación, en el ser en red. Como un regalo. Y ser en libertad. Una afirmación esta que no es solo teórica sino práctica, concreta, empírica.

Quisiera poner el acento en que es aquí exactamente donde subyace la cuestión capital: lo verdadero, lo bueno y lo bello no se acoplan bien en una relación «binaria» entre el yo y el otro, una relación que en última instancia permanece desdichadamente atrapada y tristemente replegada sobre sí, corriendo el riesgo por ello de colapsar en un monismo cerrado y egoísta. Se encuentran como pez en el agua, por el contrario, en el marco de una relación que por sí misma riega tres orillas, y en la que el T/tercero señala el espacio de vida, de libertad y novedad de cada relación hacia el otro. Precisamente

por eso, dicha mirada se define con razón como «trinitaria» a la luz del legado quizá más precioso de la revelación cristiana que, aunque viene del pasado, sale a nuestro encuentro en el presente, como promesa de lo que nos aguarda en el futuro y nos estimula a proseguir hacia adelante.

De manera que la forma del nuevo pensar, escudriñada con afán y pasión a lo largo del siglo XX por filósofos y teólogos, científicos y sociólogos, psicólogos y artistas –un signo elocuente de la transición de una época a otra en la historia del S/ser que somos y vivimos– nos es ofrecida de forma gratuita y factible como experiencia y entendimiento compartidos del sentido del ser que somos, en el vínculo de una reciprocidad en el T/tercero, abierta desde y en dirección hacia el infinito.

A partir de esta constatación y desde semejante panorama podemos y debemos «reformar el pensar»: porque lo que habita en nosotros ya se ha marchitado a causa de una desgastada dialéctica «binaria» que, si la examinamos de cerca, elude toda verdadera experiencia de alteridad. De hecho, el pensar aparece desvaído, como si careciera del brío del deseo y del contacto con la realidad que son ellos los únicos que pueden moverle a afrontar con incisiva determinación los enormes desafíos del éxodo crucial que atravesamos, liberándose así de los acechantes tentáculos de la tecnocracia.

En verdad, una invitación de este calibre resuena hoy como nueva porque en nuestros días confluyen dos acontecimientos de enorme relevancia.

El primero, como vaticinaron Nietzsche y Heidegger, aún se halla en proceso y todavía no ha tocado fondo. Nos referimos al desplegarse de una sombra cada vez más espesa y densa que trae consigo el desmoronamiento del sentido y el ensombrecerse del brillo de la metafísica racionalista e ideológica de la Modernidad. A esta la sostenían unos cimientos que han revelado tener los pies de barro, y que, a estas alturas, se tambalean ya de forma definitiva y ruinosa. Dicha metafísica, enredada mortalmente en la jaula de acero de la dialéctica binaria, oscila entre la confusión del inmanentismo más