

Persona y relación desde *esta orilla* de la analogía teológica según Ferdinand Ebner♦

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO*

«*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*»¹

«Yo no soy nadie.
¿Has entendido ya
que Yo eres Tú también?»²

El propósito de este estudio es el de mostrar cómo una antropología filosófica que indaga sin prejuicio alguno en el constitutivo relacional (*tú eres*) de la identidad del ser humano (*yo soy*), puede contribuir a ahondar en la *clave cristológica* con que la antropología teológica cristiana ilumina la impronta teologal (*Tú eres*) de esa constitución relacional de la subjetividad humana. Vamos

* Miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (2012). Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México. Miembro de Número de la Academia Mexicana de Teología. Además de diversas traducciones y artículos de investigación en revistas especializadas, ha publicado dos libros: *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica*, Edicep, Valencia (España) 2013; *Antropología de la vocación cristiana. De persona a persona*, Sígueme, Salamanca (España) 2019; <https://pontificia.academia.edu/JuanManuelCabiedasTejero>.

♦ Se presenta aquí en su forma definitiva la ponencia presentada en el coloquio organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México: «“¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes?” Sal 8, 5», 1-3 de octubre de 2019.

¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* X, 17, 26.

² LEÓN FELIPE, «Drop a star», en *Antología poética*, Alianza Editorial, Madrid 1998, 52.

a partir, por tanto, de esta orilla de la analogía bíblico-teológica entre el ser de Dios y la naturaleza del hombre. Y trataremos de hacerlo con el mayor rigor posible valiéndonos de la guía de un pensador que verifica la confiabilidad antropológica de dicha analogía sin pertenecer en rigor al campo de la teología: *Ferdinand Ebner* (1882-1931). Según Ebner, el único modo de hacer justicia a la mostración de la esencia relacional del ser humano radicada en el vínculo entre *palabra* y *vida espiritual* es el de trascender la antropología en cristología, puesto que la revelación de Dios en el Cristo-Logos es la única capaz de salvar al yo humano de la clausura sobre sí mismo que propicia, entre otros motivos, toda pseudo-teología.

Este es el itinerario que seguirá la reflexión: se inicia aludiendo al desafío que implica para la antropología teológica esclarecer la posibilidad de una *analogía relationis* entre Dios y el hombre a la luz de sus «respectivas» identidades personales (*analogía entis*); en segundo lugar, y de la mano de una visión tan singular como la de Ferdinand Ebner, podremos advertir el modo en que la dimensión más definitoria de la fe cristiana como *cristología de la palabra* supone y actualiza el principio antropológico de alteridad como exponente de una ontología íntegra de lo humano. Finalmente concluiremos la reflexión extrayendo algunas conclusiones sobre la importancia de que la teología argumente la veracidad de sus principios sobre el espíritu humano respetando el sentido de la *analogía Christi*, es decir, según el propio *modus conversationis* de la Revelación.

1. Dios y el hombre, ¿una «misma» identidad personal?

En estos pocos años de dedicación a la teología mi atención se ha centrado básicamente en afrontar este interrogante: ¿de qué modo puede proveer la antropología teológica de una mayor densidad a la relación de *analogía* entre Dios y el hombre? Entender qué implica y significa una relación analógica ya supone en sí mismo

un problema teórico de primera magnitud. Me limito a señalar que el procedimiento de la analogía, como es sabido, es básico para el método científico de la teología: para el conocimiento de la realidad de Dios y la mediación de la misma en un lenguaje apropiado. El uso teológico de la analogía sigue la regla expresamente reconocida en el IV Concilio de Letrán (a. 1215) en referencia a la doctrina de la Trinidad: «*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (DH 806). El acto divino de la creación ha impreso un vínculo imperecedero entre la realidad del Creador y la del mundo creado y todos sus vivientes. Ahora bien, la *maior dissimilitudo* advierte que el conocimiento de la realidad de Dios, en cuanto guarda alguna semejanza-proporción con el resto de lo que es, ha de proceder siempre mediante la acción de señalar o mostrar que alumbra la provisionalidad que caracteriza todo saber (y su correspondiente nombrar o conceptuar) de este lado del *eschaton*.³

Volvamos a nuestro interrogante, ¿de qué modo puede la antropología teológica proveer de una mayor densidad a la relación de *analogía* entre Dios y el hombre? A mi modo de ver ha de comen-

³ De hecho es ésta la preocupación original de Tomás de Aquino; porque lo cierto es que más que hacer referencia directa a la analogía en cuanto cualificación de una proporcionalidad entre la naturaleza del Creador y la de la criatura (*analogia entis*), el aquinate parte de la necesidad de esclarecer la potencialidad del lenguaje de la fe (*analogia nominum*) para conducir al conocimiento de Dios. En este sentido, para Tomás de Aquino la *analogia entis* reposa sobre la participación que hace Dios de su ser como acto de comunicación a la realidad creada. Podría decirse que Tomás explora la realidad del ser divino a la luz de la *dialéctica de la creación* que el ser humano reconoce en su propia naturaleza como espacio de comunicación o apertura al conjunto de lo que es: lo visible y lo invisible, lo cercano y lo extraño, lo finito y lo infinito, etc. Cf. F. J. HERRERO-HERNÁNDEZ, «Semejanza en mayor desemejanza. El discurso analógico sobre Dios según Tomás de Aquino en *STh* I, q.13, aa.3-4», *Estudios filosóficos* 198 (2019) 363-380. También: E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 1969², 275-321 (estas páginas siguen resultando muy útiles como síntesis de la trayectoria de la analogía en el conjunto de la obra de Tomás y las influencias que se detectan en la concepción de la misma para determinar la condición de posibilidad de nuestro conocimiento de Dios).

zar por no perder de vista el significado teológico de la humanidad en cuanto *creada*: es decir, que la semejanza que es posible reconocer y expresar entre Dios y el hombre no reposa en rigor en el plano de la ontología (*analogia entis*) cuanto en el de la genealogía (*analogia relationis*). Al expresarme en estos términos no pretendo reeditar la antítesis planteada por Karl Barth entre *analogia entis* y *analogia fidei*, pero sí asumir su intención de fondo: ¿por qué no plantear el recurso a la analogía como un modo de pensar y decir apropiado a la relación entre Dios y el hombre que se nos ha revelado como *historia de salvación*? En este sentido me debo a la consideración de Walter Kasper; según Kasper habría que entender la *analogia entis* no fundamentalmente en referencia a la teología natural –en el sentido de una doctrina racional acerca de Dios–, sino a la teología del misterio divino cuya libertad de expresión y acción es siempre *mayor*; en suma, habría que asumir la analogía como propiedad del lenguaje de la fe al que recurre la Escritura para evocar la auto-apertura de Dios al mundo y la configuración de éste como espacio de libre relación.⁴

En efecto, la epistemología bíblica reconoce en la iniciativa del Creador el establecimiento de un vínculo, llamémoslo de *génesis dinámica* (dada la intensidad dramática de su marcha histórica), entre la creación del ser humano como «*imagen y semejanza de Dios*»⁵ (Gn 1, 27) y la redención del mismo ser humano como «*hijo de Dios*» (Ef 1, 3-6). Andando el tiempo, la epistemología teoló-

⁴ «Si concebimos la analogía, no ya primariamente como interpretación del cosmos, sino desde la realización básica de la libertad, entonces ofrecerá una figura histórica, participará en la estructura de la libertad y será incluso su realización más profunda. La analogía del ser expresa el plus y lo nuevo de la libertad frente a la mera facticidad del mundo [...] Por eso una doctrina de la analogía así renovada se puede considerar como *versión especulativa de la forma lingüística de la metáfora y del lenguaje figurado de los evangelios*»: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986², 123-124 (cursivas del autor).

⁵ Cf. D. BONHOEFFER, *Creation and Fall Temptation. Two Biblical Studies*, Touchstone, New York 1997, 41-42.

gica (patrística y medieval) llegaría a reconocer que la relación entre Dios y el hombre –que el drama bíblico presenta en clave de génesis icónica y filial– se funda en el estatuto ontológico del Dios de Jesucristo como acto de *donación* (no de de-potenciación o sujeción a la alteridad):⁶ esto es, se funda en el originario carácter *personal* que determina la identidad de Dios como vocación (Padre) por el otro como *otro-de-sí-mismo* (Hijo y Espíritu). La oración de intercesión en que Jesús solicita al Padre la gracia de que los suyos vivan en el mundo iluminados por el modelo de ese modo de ser en que *tú y yo* (Padre e Hijo) constituye un auténtico *nosotros* (cf. Jn 17, 11), es la mayor evidencia revelada de que, en referencia al ser humano, la analogía teológica pone en relación dos *bio-dramáticas* que son capaces de encontrarse, entenderse y gozarse a partir del impulso de una «misma» auto-conciencia *personal*. Así pues, profundizando en esa *donación* divina (Padre e Hijo en el Espíritu) que se revela fundamento de la auto-conciencia *personal* de la criatura humana, la antropología teológica puede contribuir al progreso del cuerpo de Cristo hacia su plenitud.⁷ O, dicho con otras palabras, a esclarecer la trascendencia soteriológica de la *creación* y la *encarnación* como testimonios de que el ser de Dios es «por el hombre y su salvación».

El ser de Dios es verdaderamente relacional porque es constitutivamente personal; refiriéndose a Dios Padre, Joseph Ratzinger ha escrito que «la primera persona no genera en el sentido de que el acto de engendrar un hijo sea un añadido a una persona ya completa, sino que la persona misma es el acto de generar, de ofrecerse a sí misma y dar de sí [...] la pura actualidad».⁸ Es esa *personalidad* generativa la que vincula dos dimensiones aparente-

⁶ Cf. F. ULRICH, *Homo Abyssus. The drama of the question of being*, Humanum Academic Press, Washington DC 2018, 56-60.

⁷ Cf. A. MILANO, «La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità», *Studium* 91 (1995) 549-568 (aquí 562-568).

⁸ J. RATZINGER, «Zum Personverständnis in der Theologie», en *Dogma und Verkündigung*, Wewel, Munich-Freiburg 1973, 211.

mente irreconciliables en el plano del *Esse Ipsum*: ser y acontecer, mismidad y mutua donación.⁹

Ahora bien, volviendo sobre la *mayor desemejanza* que contempla la relación analógica entre Dios y el hombre, cabe preguntarse: ¿es realmente posible algún tipo de contacto entre la psicología del individuo y el espíritu del Evangelio?, ¿cómo decir de la persona humana que su identidad «única» se asienta y se debe a una *donación* originaria?, ¿acaso la ya más que probada ambigüedad de la intencionalidad del yo humano permite hablar verdaderamente de un tú como *otro-de-sí-mismo*?, ¿cabe una verdadera analogía entre la socialidad humana y la comunión divina?, ¿no habrá que reconocer que «la noción de *relación subsistente* carece de un analogado puro en nuestra experiencia humana cotidiana»?¹⁰ En suma, ¿cómo plantear desde esta orilla de la analogía la dinámica de la identidad que especifica el misterio trinitario; esto es, el hecho de que *una* persona no se disuelve en *sus* otras personas?

En su reflexión sobre el misterio de la Trinidad, Ricardo de San Víctor consideró con más intensidad que Agustín de Hipona, que es la experiencia humana de amar (más que la de conocer) la que mejor nos permite vislumbrar que el ser de Dios es verdaderamente *ex-sistente* porque la persona del Padre es fuente insondable de comunión y donación (*dilectio summa*). Para Ricardo esta definición de persona como *ex-sistencia* sólo es aplicable, en rigor, a Dios. Lo que no significa, como demuestra el pensamiento contemporáneo, que no pueda ser fecunda para la comprensión de la persona humana. Es más, cuando el propio Ricardo afronta la insuficiencia teológica de la definición de persona que ha heredado

⁹ Sobre la interpretación del *Esse Ipsum* de Tomás de Aquino como «acontecer», véase G. VENTIMIGLIA, «Dio non “esiste” ma “avviene”. Un punto d’incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale», *Teoria: Rivista di filosofia* XXXVII/1 (2017) 121-138.

¹⁰ Cf. TH. WHITE, «Divine Simplicity and the Holy Trinity», *International Journal of Systematic Theology* 18 (2016) 86.

de Boecio («*rationalis naturae individua substantia*»),¹¹ considera el fruto que se puede obtener si se parte de una observación más atenta de lo que significa ser persona como realidad visible y objeto inmediato de experiencia en la vida humana; porque cuando se comienza por identificar como persona a una realidad lejana a la que además ni siquiera podemos ver (vg. Dios), estamos tentados a preguntar qué es (*aliquid*) y, en suma, a considerarla una substancia más que un sujeto con nombre propio (*aliquis*).¹²

Por su parte, la antropología teológica contemporánea ha re-descubierto en la *biografía histórico-salvífica* de Jesucristo el arquetipo de una identidad humana cuya razón de ser no se revela tanto, insistimos, en clave ontológica (individualidad *per se*) cuanto genealógica (individualidad *filial*).¹³ Dicho de otro modo, la identidad de la individualidad de Jesús vive y se alimenta de su matriz *personal* como Hijo del Padre en el Espíritu. En este senti-

¹¹ S. BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3 (PL 64, 1345).

¹² «Hay que notar todavía que a la pregunta “¿quién es esta persona?”, o “¿quién es este?”, solemos responder lo mismo empleando un nombre propio o un término equivalente. Por todo esto, según creo, se llega a comprender que la palabra “substancia” se refiere no tanto al quién como al qué. Sin embargo, el nombre de persona no se refiere tanto al qué como al quién. La palabra “persona” no designa más que a un individuo que se distingue de los demás por una propiedad singular»: *De Trinitate* IV, 7, 935 B; SC 63, 244. Recordemos que es así como Ricardo llega a una definición de persona que se ajusta mejor que la de Boecio tanto a la realidad de Dios como a la del hombre: la persona creada se define como «*rationalis naturae individua existentia*»; y la persona divina como «*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*»: cf. respectivamente, *De Trinitate* IV, 23, 946 A [SC 63, 282]; IV, 22, 945 D [SC 63, 282]. Por fin contamos con una traducción castellana de esta obra fundamental de Ricardo en la reciente edición bilingüe de E. Otero Pereira (Sígueme, Salamanca 2015).

¹³ En esta perspectiva puede ubicarse el fundamento del proyecto de actualización de la *teo-dramática* de la revelación cristiana llevado a cabo por la reflexión teológica de H. U. von Balthasar. Bernhard Casper ha explorado el trasfondo ebneriano de la misma en «Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia», *Communio* 175/176 (2001) 32-44. Todo este número de la revista *Communio* está dedicado a la figura y obra de Ferdinand Ebner.

do, por ejemplo, F. G. Brambilla ha pensado el dinamismo real de esta auto-vivencia de la individualidad de Jesús como Hijo a la luz de uno de los caracteres esenciales del ser personal: *la libertad*. La obediencia filial de Jesús «hasta la muerte» radica en la libertad insondable del Hijo como plenamente relativa al Padre. El autor muestra el modo en que, aun en la diversidad radical de su actuación, el camino de la libertad inmanente del creyente encuentra su arquetipo en la *forma Christi*.¹⁴

Pues bien, este esfuerzo que hace la antropología teológica por dirimir la matriz personal de la identidad humana *ex parte Dei* (a la luz de la fuente trinitaria y la consistencia cristológica del orden creado), converge con la creciente sensibilidad de una buena parte de la antropología filosófica contemporánea cuando propone prestar atención a la huella que la vivencia corpórea, la dialógica social, la estancia en el mundo o la proyección histórico-temporal... imprime en la experiencia de la vida humana como «evidencia» de una conciencia de sí que es al tiempo conciencia del otro como *otro-de-sí*. Veamos en concreto la atención que presta Ferdinand Ebner al parámetro antropológico del «tener palabra» (*Wort haben*) como medida de la *humanitas*.

2. Una cristología de la palabra como antropología primera

2.1 La emergencia de un «nuevo pensamiento»

El viento del llamado *siglo breve* (aquellos irrepetibles años 20 del pasado siglo XX) agita con energía, entre otras, la cuestión de la necesidad que tiene el ser humano de lograr una conciencia de sí lo más íntegra posible. Se torna ahora impostergable someter a revisión crítica un paradigma antropológico que, centrado desde el Renacimiento y la Reforma en torno al principio cristiano-platóni-

¹⁴ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. ¿Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 151-155.

co del *spiritus rationale*, se revela incapaz de reconocer un estatus propio a la singularidad de todo aquello con lo que el hombre se encuentra al encontrarse: básicamente, de reconocer la singularidad del mundo en que vive y del otro con quien con-vive. Franz Rosenzweig (1886-1929), un testigo acreditado de esta necesidad, constata la emergencia de un «nuevo pensamiento» que se enfrenta al dominio tradicional de aquella lógica del espíritu que postula una esencia de lo humano que, en rigor, no sabe casi nada de la experiencia humana que «recuerda, vivencia, espera y teme»; que desoye el ritmo narrativo del tiempo como condición esencial del viviente en cuanto apertura a un futuro al que no puede renunciar sin renunciar a sí mismo. De modo que, confirma Rosenzweig,

conocer a Dios, al mundo y al hombre significa conocer lo que ellos hacen o lo que a ellos les sucede en los tiempos de la realidad. Lo que cada uno de ellos hace a los otros y lo que a cada uno le sucede a causa de los otros. La separación de su «ser» está aquí presupuesta, pues si ellos no estuvieran separados, entonces de ningún modo podría actuar el uno sobre el otro; si en el fondo más profundo el otro y yo fuéramos el mismo, como pretende Schopenhauer, entonces por cierto yo no podría amarlo; en efecto, sólo me amaría a mí mismo.¹⁵

Michael Theunissen observa en su obra *El otro* —a la que se considera la *summa* de la ontología social de la primera mitad del siglo XX— que fue éste el clima que vio nacer el problema del otro como un «tópico de filosofía primera».¹⁶

Esta nueva sensibilidad hacia la cuestión del carácter inter-subjetivo de la conciencia del hombre en términos más plurales, narrativos o no veritativos (en el sentido fuerte del idealismo), genera

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2005, 32.

¹⁶ M. THEUNISSEN, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, Fondo de Cultura, Ciudad de México 2013, 19.

en la Europa de entreguerras dos de las corrientes más fecundas y provocativas de la filosofía contemporánea: una de orientación *metafísico-religiosa* que culmina en las conocidas como «filosofías del encuentro» o «filosofías de la comunicación», y otra de carácter *fenomenológico-existencial*. Los principales exponentes de ambos itinerarios plantean abiertamente, con diversos grados de intensidad, la necesidad de una hermenéutica de la experiencia fáctica del hombre en el mundo que esclarezca el sentido de la vivencia de sí mismo como co-vivencia.

Al austriaco Ferdinand Ebner se le conoce como pionero y exponente imprescindible de la revalorización filosófica de la existencia subjetiva en *primera persona* desde el punto de vista *metafísico-religioso*. Ebner explora esta veta como cristiano entre hebreos.¹⁷ La obra de Ebner es fruto de una vida y un esfuerzo intelectual autodidacta en que convergen dos pasiones: la pasión de una razón (inspirada sobre todo en Feuerbach) que desea lograr un modelo de conciencia humana que actúe como contrapeso de todo pensamiento que separa al *sujeto* del *existente*; y la pasión de la fe (inspirada sobre todo en Kierkegaard) que encuentra una

¹⁷ Al hacer memoria en la primera parte de su *Nachwort zur Mitarbeiter am Brenner* (cf. *infra*, nota 23) de la escasa resonancia que tuvo la publicación de sus *Fragmentos pneumatológicos* (1921) en el seno de la comunidad filosófica de la época, Ebner reconoce que su percepción de la *palabra* como exponente radical de la vida del espíritu, y la concepción de su realidad fundante como comunidad de relación entre *yo* y *tú*... no fue una propuesta extemporánea; en efecto, aunque sea sin un contacto inicial, Ebner admite la cercanía que existe entre el tono de su publicación y las de Franz Rosenzweig (*La estrella de la redención*, Frankfurt 1921) y Martin Buber (*Yo y tú*, Leipzig 1923). El mismo Buber afirma (en el *Epilogo* que añade a *Yo y Tú* en la edición de 1954) haber tenido noticia de los *Fragmentos* de Ebner pero no haberlos estudiado hasta terminar la redacción de su *Yo y Tú*. La obra de Ebner le habría mostrado, como ninguna otra del momento, «dada la cercanía casi increíble de algunas de sus reflexiones, que en nuestro tiempo existen hombres de diferente tradición dados a la búsqueda del patriomnio que había sido sepultado»: M. BUBER, «Postfazione. Per la storia del principio dialogico», en *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 2011³, 324.

vía practicable de ese modelo en un cristianismo atento al hombre concreto, real y con ansia de sentido. Proponiendo un estilo de reflexión que discurre libremente entre ontología y teología –entre la *necesidad* especulativa de la comunidad *yo-tú* según Feuerbach y la *posibilidad* teológica del *yo* a ojos de Kierkegaard–, Ebner entiende que el *hecho* de que la conciencia de sí aflore en la dinámica de la *palabra* como ejercicio de habla y escucha (y no de estímulo y respuesta),¹⁸ no sólo permite reconocer que la condición espiritual de la vida subjetiva no reside en el *yo* en cuanto tal, empero en su relación al *tú*, «esencial y existencial (*esistere* = surgir, venir a la luz) para el *yo* (relación que no sólo determina la existencia, sino que también crea y asegura la “subsistencia” del *yo*)»;¹⁹ sino aprehender el nexo natural que tiene la revelación cristiana con ese núcleo espiritual de la vida subjetiva; dicho de otro modo, «la constitutiva preeminencia del *tú* sobre el *yo* no puede ser justificada antropológicamente»²⁰ porque, si la apelación que procede del *tú* y alcanza al *yo* pretende la posibilidad de que éste llegue al fondo de sí mismo, en rigor el *tú* no puede estar hablando desde la verdad sí mismo sino desde el fundamento-otro de su propia constitución espiritual, esto es, desde la apelación procedente de aquel *tú eterno* que exhibe a su vez la propia conciencia de sí en el ejercicio de habla y escucha de la *Palabra* que es principio y se hace carne.

Ebner no es teólogo, pero es innegable que ha de ser considerado entre aquellos que han ayudado a la teología cristiana contemporánea a generar un *nuevo* modo pensar sobre el hombre a la luz

¹⁸ Remite Ebner a los estudios de lingüística de Wilhelm von Humboldt y al vínculo que éste descubre entre la autoconciencia y las proposiciones de la lengua originaria al consonantizar las vocales, cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 29 (cf. *infra*, n. 23).

¹⁹ «La palabra en la actualidad de su ser dicha presupone el *tú*»: F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 37. También cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales....*, 171 (cf. *infra*, n. 22).

²⁰ P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid 1968², 402.

de su constitución *logo-céntrica* (o *cristo-céntrica*).²¹ Filosofía y teología comparten aquí un mismo interés, rescatar el *tú* de aquella concepción que lo presenta y representa como motivo de una perenne fuga desesperada del *yo*. Pues bien, vamos a clarificar cómo piensa Ebner esta relación fecunda al tratar de calibrar la gravedad y el peso del problema de la vida personal del hombre relejendo en continuidad dos obras fundamentales del autor: *La Palabra y las realidades espirituales: fragmentos pneumatológicos* (1921),²² y una serie de ensayos cristológicos aparecidos entre 1920 y 1931 y agrupados en la última edición de las obras com-

²¹ De hecho, la teología no ha dejado de reconocer la deuda contraída con la visión antropológica de Ferdinand Ebner. Así, por ejemplo, al reflexionar sobre los exponentes más destacados en la génesis de la teología dialéctica, Jürgen Moltmann señala que ya en 1921 podían reconocerse dos líneas fundamentales de la misma: la teología de la predicación, protagonizada por el teocentrismo de Karl Barth; y la teología de la hermenéutica representada por Friedrich Gogarten (y Rudolf Bultmann), de tendencia más antropológica. Según Moltmann, éstos últimos se muestran más afines a la inspiración de Ebner, a quien califica como «el secreto estímulo filosófico de la teología moderna». Añadiendo críticamente que Ebner no procedía según el «estricto sentido bíblico» que solía ser habitual. Cf. J. MOLTSMANN (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. I, Chr. Kaiser Verlag, München 1962, s. XIII (*Vorwort*).

²² Escrita en el invierno entre 1918 y 1919, fue inicialmente rechazada para su publicación por el editor vienés Braumüller; algunas de sus partes vieron la luz originalmente a partir de 1919 en la revista *Der Brenner*; y en 1921 se publicó como obra autónoma en Brenner-Verlag de Innsbruck. Se encuentra en: L. HÄNSEL-M. PFLIEGLER (Hrsg.), «Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente», *Gesammelte Werke*, Bd. I, Herder-Verlag, Wien 1952, 11-313. El primer proyecto de esta *opera omnia* se detuvo tras la edición de este volumen. Citamos siguiendo la tr. de J. M^a Garrido (Caparrós, Madrid 1995) según el texto de los *Fragmente* recogido en la segunda edición de F. SEYR (Hrsg.), «Fragmente, Aufsätze, Aphorismus», *Gesammelte Werke*, Bd. I, Kösel Verlag, München 1963, 75-342.

pletas del autor bajo el título *La realidad de Cristo*.²³ Dos ensayos cuyo contenido Ebner considera esencialmente vinculado.²⁴

Consideremos esta tesis: admitamos que –como reconoce Ebner– es la propia tradición teológica del cristianismo la que ha contribuido a eclipsar en la encrucijada de la historia la marca originaria del tú eterno como «hablante» (yo soy) en el espíritu del hombre y, en consencuencia, a oscurecer no sólo la hondura de su propio estatuto ontológico como relación entre personas (divinas), sino también la veracidad antropológico-mundana de su interpe-lación (Cristo-Logos) como constitutiva para la «espiritualidad» personal del hombre: «la palabra de Jesús –escribe Ebner– no fue el anuncio de una idea [...] sino la revelación inmediata de la

²³ F. SEYR (Hrsg.), «Die Wirklichkeit Christi», *Gesammelte Werke*, Bd. I, Kösel Verlag, München 1963, 381-641: *Das Kreuz und die Glaubensforderung* (1920); *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums* (1921); *Das Wissen um Gott und der Glaube* (1921); *Die Christusfrage* (1922); *Ärgernis der Repräsentation* (1922); *Die Wirklichkeit Christi* (1926); *Nachwort zur Mitarbeiter am Brenner* (1931). En las páginas de este último ensayo, «Epílogo a la colaboración en Brenner», el autor repasa el significado que tiene la proyección “cristológica” de la *palabra* para la antropología pneumatológica de los *Fragmentos pneumatológicos*, así como su valor performativo para revitalizar la franca decadencia en que se encuentra la cultura cristiana contemporánea tras la Primera Gran Guerra a la que asiste el mundo. Citaremos según la versión italiana editada recientemente por N. BOMBACI, *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017. Remito a mi recensión de esta obra en *Efemérides Mexicana* XXXVI/106 (2018) 160-163.

²⁴ Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 170. Para todo lo relacionado con la figura de Ebner, su obra escrita y el ritmo actual de la investigación en diversas lenguas sobre su legado resulta imprescindible consultar la labor desarrollada por *Die Internationale Ferdinand Ebner-Gesellschaft* de Innsbruck: cf. <http://www.ebner-gesellschaft.org>. En lengua española, en concreto, apenas contamos con la traducción de los *Fragmentos*, así como con escasos estudios críticos sobre su obra; entre los más valiosos puede tenerse en cuenta: A. LÓPEZ QUINTÁS, «La antropología dialógica de F. Ebner», en J. SAHAGÚN (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1979, 149-179; ID., *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, BAC, Madrid 1997; J. PUENTE LÓPEZ, *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*, Revista Estudios, Madrid 2008²; ID., *Un paso adelante. Cien años con Ebner. Cristianismo, cultura y deseo*, ACCI, Madrid 2019².

vida espiritual en su realidad [...] Y la vida de Jesús tampoco fue la vida del espíritu en la idea [...] sino en identidad con la palabra, con la palabra hecha carne, la vida del espíritu mismo en su realidad».²⁵ Pues bien, ¿y si de la indagación en su *facticidad* de esta interpelación insospechada del tú eterno dependiese el conocimiento de mi constitución ontológica en su *entereza personal*? Veamos.

2.2 El hombre a la luz de su constitución logo-céntrica

Al avanzar por la vía del *logos* antropológico Ebner advierte que el principio de identidad del ser humano (yo soy) se revela y realiza radicalmente en cuanto se *pronuncia* como alteridad (tú eres).

El alemán *Vernunft* viene de *vernehmen* (percibir), más propiamente oír y acoger en sí. Razón es original y esencialmente el «sentido» para la palabra [...] Razón es la posibilidad en el hombre, enraizada en la esencia personal de su vida espiritual, «objetivada» en esa esencia mediante la «palabra» –la posibilidad «subjetiva» es en cierto sentido el yo mismo–, de ser una persona «interpelada», por lo que el hombre se convierte al mismo tiempo en hablante: «Sin palabra no hay razón», y «razón es lengua, *logos*».²⁶

La realidad del hombre, podríamos decir, es naturalmente lingüística y, en consecuencia, tiene conciencia de sí en cuanto esencialmente orientada a un *tú*. En efecto, el hombre no aprende a hablar por sí, necesita que otro hablante le enseñe la significación y sentido del hecho de tener palabra y poder nombrar el mundo en que vive.²⁷ En definitiva, señala Ebner, «la palabra auténtica

²⁵ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 248.

²⁶ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 87-88.

²⁷ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 30.

es siempre una expresión de amor» donde anida la fuerza para romper cualquier muralla en torno al yo.²⁸ El sometimiento de esta espontaneidad amorosa de la *palabra* a la especulación de la Idea²⁹ queda patente en la sustitución de la afirmación yo soy por la expresión *el yo es*; la tercera persona «retira de debajo de sus pies el apoyo y suelo de la existencia humana en el mundo».³⁰ Una concepción tal –insiste Ebner siguiendo a Schopenhauer– rememora «la mentira arquitectónica de la estructura de la catedral y la torre gótica que sugiere la ilusión de que se ha superado toda la gravedad de la tierra y el peso de la materia y de que, por tanto, se podría levantar el vuelo directo de la tierra al cielo».³¹ La insularidad del yo reniega de su verdadera constitución espiritual (yo «pneumático»),³² pues oscurece su referencia a la *segunda persona* y se eleva a sí mismo como primera persona absoluta, «creador del mundo y legislador ético».³³

En toda experiencia –escribe Ebner en su *Diario*– el hombre cree poder escapar de la prisión de su yo, sin embargo permanece siempre encerrado una y otra vez tras sus muros. El yo nostálgico busca su tú. Porque sin este tú él mismo no puede existir, lo siente con fuerza [...] El momento en que el yo intuye esto, ¿no debería ser el de la liberación de su prisión?³⁴

²⁸ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 125.

²⁹ «La verdadera anámnese del hombre respecto a su origen en el espíritu, en Dios, no fue la concepción y la contemplación de la Idea, como creía Platón, sino la creación de la palabra»: F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 95.

³⁰ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 221.

³¹ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 241.

³² F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 52.

³³ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 121.

³⁴ F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931*, editado por E. Ducci-P. Rossano, Rusconi, Milano 1983, 52.

Según Ebner, la madurez de la conciencia de sí no se debe como entendía Fichte a una «auto-posición del yo» que, disimulado en su abstracción, se aventura a la auto-deducción lógica de la realidad apartando la mirada del mundo y de su propia vida,³⁵ sino a la concreta autoafirmación de sí como ser *pneumatológicamente* abierto y, por tanto, expuesto también a la precariedad y sufrimiento que mide lo que soy en cuanto vinculado o no auto-suficiente.³⁶ No se puede decir yo soy, sentencia Ebner, sin declinar en su sentido existencial el cogito cartesiano: yo sufro.³⁷

Frente a la «fanfarronada de la yoidad (*Ichhaftigkeit*)»³⁸ o la admisión de que la única existencia *real* del yo es últimamente la

³⁵ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 32. 44. 99. 119. 154.

³⁶ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 157.

³⁷ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 96-97. El empleo que hace Ebner de la palabra *pneumatología* en su obra guarda relación con la lectura en el Nuevo Testamento de la antropología paulina. Pablo, de hecho, se refiere a la diferencia entre el *anthropos psychikós* y el *anthropos pneumatikós* (cf. 1Co 15, 44-47). Según Pablo, el primero procede de la tierra como ser viviente, el segundo viene del cielo y es espíritu. Al primero cabe atribuir el círculo de sentimientos y vivencias que genera un yo que tiende a relacionarse consigo mismo. Es al segundo espacio de humanidad, en cambio, al que cabe asignar la verdadera identidad del yo como relación con el otro (*tú*) y, sobre todo con el totalmente otro (*tú eterno*). Cf. A. K. WUCHERER, «La pneumatología della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner», en S. ZUCAL-A. BERTOLDI (eds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, 29-40. Ebner es plenamente consciente de la dificultad que lleva aparejada la proposición de *lo espiritual* como clave aprehensiva de la vida subjetiva. No en vano recoge en sus *Fragmentos* la recensión hostil que escribe el profesor A. Stöhr de la Universidad de Viena, «Desde esta obra habla el abandono de la ciencia, la filosofía, el arte y la cultura en general y la exigencia de una relación del yo humano con el tú auténtico, es decir, con Dios [...] Desde el punto de vista científico-psicológico, es esta obra llanamente imposible»: F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 21-22. No deja de ser significativo que Ebner reconozca en esta valoración la confirmación de su deseo de rechazar la tradición moderno-racionalista en todas sus formas (científicas, filosóficas, artísticas, religiosas...) y abrirse a un nuevo camino-método de búsqueda filosófica.

³⁸ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 183.

de su soledad absoluta, Ebner suele reclamar la intuición de Ludwig Feuerbach como posibilidad de restituir la vida del hombre a su patria ontológica: «ha sido el primero en haber expresado que sólo un pensamiento "en que yo y tú se unen" es un "verdadero pensamiento". La verdad reside en la "relación del yo al tú" y no puede subsistir en el "autosolipsismo del yo de la conciencia"». ³⁹ En efecto, Ebner rehabilita la percepción de Feuerbach acerca de la necesidad de la relación para que la verdad de lo real pueda revelarse al yo: «La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto». ⁴⁰ Ebner reconoce el valor de esta afirmación de Feuerbach en que no responde a la operación de un giro más en la teoría de la conciencia, sino a un intento de alcanzar por vía práctica «la realidad de la vida espiritual»; ⁴¹ es decir, el núcleo de la identidad del yo como *primera persona*. Admitir que la verdad es una construcción del yo equivale, para Feuerbach, a una deshumanización del hombre, pues

³⁹ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 213. Ebner toma como hilo conductor de su análisis la reflexión de Ludwig Feuerbach en su obra *Principios de la filosofía del futuro*. Un texto, en efecto, donde Ebner coincide con Feuerbach en la necesidad de devolver a la figura del hombre el dinamismo concreto de su existencia que ha quedado cristalizado en el «espíritu absoluto» hegeliano mediante un retorno a aquellos aspectos de la facticidad de lo humano que con demasiada frecuencia había omitido la filosofía: su condición corpórea, la profunda comunión que exhibe la vida subjetiva entre razón y afectividad, y su estructura esencialmente relacional. Es este último frente el que atrae especialmente la atención de Ebner. Citaremos esta obra de Feuerbach siguiendo la versión española *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Orbis, Barcelona 1984, correspondiente a los escritos que se encuentran originalmente en *Gesammelte Werke*, vol. 9, Akademie, Berlin 1970: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (p. 243-263) y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (p. 264-341).

⁴⁰ L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía...*, 109.

⁴¹ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 172.

éste sólo se reconoce como tal en el seno de una *comunidad*.⁴² La conciencia de sí sólo puede ser el resultado de una relación y sólo se revela en el seno de la misma.⁴³ Querer separar el yo de su comunidad de sentido es una pretensión *egoísta* que no hace justicia a su constitución eminentemente *personal*.

¿Cuál es entonces la índole propia del yo auténtico? La cosa es bien sencilla: su existencia no radica en su relación consigo mismo, sino [...] en su relación con el tú [...] No existe en absoluto ningún yo fuera de esa relación [...] El yo y el tú, esas son las realidades espirituales de la vida. Desarrollar sus consecuencias y las consecuencias del conocimiento de que el yo sólo existe en su relación con el tú y no fuera de esa relación, significa poner ante una nueva tarea a la filosofía [...] La solución de esto significa también en sí el suicidio de la filosofía. Porque la penetración en las realidades espirituales de la vida debe significar nada menos que el fin del idealismo. Pues de éste vive toda filosofía, bien confiese profesarlo o bien lo combata.⁴⁴

Sin embargo, Ebner lamenta que, aunque fuese desde el terreno disímil de su materialismo y ateísmo, Feuerbach no hubiese apreciado –con la misma claridad con que previó en la comunidad yo-tú el futuro de la filosofía– el porvenir prometedor de la *palabra* como el referente objetivo más decisivo que, según Ebner, presupone y realiza la relación yo-tú. Porque, en efecto, asumiendo que yo

⁴² «La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre: una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú»: L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía...*, 123.

⁴³ «Sólo en la mirada del hombre en el hombre mismo se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento»: L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía...*, 109.

⁴⁴ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 25-26.

sólo puedo tener conciencia de la existencia del mundo mediada por la existencia del *tú*, Feuerbach reconoce en clave joánica que no puede haber diálogo entre yo y tú sin *palabra*, sin una expresión que diga la verdad del sujeto a la luz de la certeza con que se dice la existencia del otro y del mundo. En *La esencia del cristianismo* encontramos expresiones que convergen en sus términos con la sensibilidad de la visión que tiene Ebner acerca de la *palabra* como expresión de la fuerza espiritual de la existencia humana que presupone y produce la *relación* con el tú como *movimiento de personalización*.⁴⁵

No obstante, señala Ebner, para Feuerbach en el fondo la palabra sólo era una *imagen* (o una *theoria* o representación del pensar) incapaz de consentir al hombre esa praxis de la totalidad de su ser (a la luz de su carne, sus afectos y su relacionalidad fundamental) ante el *tú* humano que le permitiese aprehender y realizar a fondo (en *absoluto*) el fundamento de su ser como relación entre afianzamiento de sí y donación de otro (*tú eterno*).⁴⁶

⁴⁵ «La palabra es la luz del mundo. La palabra nos introduce en toda la verdad, revela todos los secretos, ilustra lo invisible, presencia lo pasado y lo remoto, hace finito lo infinito, hace eterno lo que es temporario. La palabra es vida y verdad [...] La palabra tiene una fuerza radiante, conciliadora, beatificadora y liberadora. Los pecados que confesamos nos son perdonados en fuerza del poder divino de la palabra [...] La palabra hace libre al hombre. Quien no puede exteriorizarse es un esclavo [...] Hablar es un acto de libertad: la palabra misma es libertad [...] Si no podemos imaginar ni concebir otra cosa que cosas divinas, si así es lo razonable que pensamos, lo bueno que amamos, y lo bello que sentimos, entonces no conocemos tampoco ningún poder ni ninguna fuerza más sublime y más espiritual que la fuerza de la palabra»: L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México D.F. 1971, 85-86.

⁴⁶ Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 222. Comentando la visión ebneriana de la capacidad humana para *la palabra*, apunta López Quintás: «Uno *se sirve* de la palabra cuando cree *dominarla* como un utensilio, un medio expresivo. Pero, cuando la palabra es lugar de revelación de algo no dominable por el hombre, su uso recto exige una actitud de entrega reverente. El hombre suele rehuir esta entrega por entenderla como una pérdida de sí, al olvidar que la superioridad de la realidad apelante no se traduce en poder coactivo sino en capacidad promocionante de la libertad del ser apelado. El esquema “apelación-respuesta” nos permite articular con la debida flexibilidad

En su más honda originalidad expresiva, *la palabra* entre hombre y hombre remite a un significado que va más allá de lo lógico y lo gnoseológico. La verdadera pertenencia de la palabra es a la relación más temprana y elemental con la benevolencia del *tú*,⁴⁷ que es el hecho fundamental de la vida espiritual del hombre y a cuyo oscurecimiento ha contribuido sobremanera, señala Ebner, la «representación que el hombre se hace de Dios» (*tú eterno*) como un objeto exterior e independiente de sí (*él es*); en definitiva, como fruto (o proyección) de la única relación a la que el ser humano *piensa* poder atribuir en rigor la auténtica razón última de su ser: la relación con el mundo. En efecto, para Feuerbach, el Cristo-Logos del cristianismo es la *representación* más acabada del abuso que ejerce finalmente lo personal («de por sí lo supremo y más real») sobre lo natural, que queda así despojado de toda realidad y significado propio.⁴⁸ El hombre, concluye Ebner, «prien-

los matices de la actividad y receptividad, libertad y necesidad, relacionalidad fundamental y ambitalidad actual que implica la dialéctica de la interacción personal «yo-tú»»: A. LÓPEZ QUINTÁS, «La antropología dialógica de F. Ebner», 175.

⁴⁷ «Al principio está la relación», escribe M. BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1998³, 23.

⁴⁸ «La verdad de la personalidad se apoya solamente en la irrealidad de la naturaleza»: L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 103. Pocos años después de la publicación de los *Fragmentos* de Ebner, al escribir bajo la guía de Martin Heidegger su tesis de habilitación, Karl Löwith inicia en 1928 su periplo intelectual elaborando una concepción de la antropología que trata de poner en relación la intuición del *nuevo pensamiento* (Scheler, Ebner, Gogarten) sobre la necesidad de dirimir la identidad del ser humano como *primera persona*, con la sospecha feuerbachiana de que el carácter fundamental (vg. su rango ontológico) de la comunidad humana (*yo-tú*) como exponente máximo de la conciencia de lo real no puede deducirse teológicamente sin más. Para Löwith, tanto los ensayos en torno al *yo trascendental* como al *tú eterno* abstraen el principio de lo personal del carácter *viviente* del sí mismo y su semejante; la *meto*-dología de la antropología filosófica de Löwith (en la que el «co-hombre» o *Mitmensch* permanece intra-humano en cuanto «subsistente a partir de la naturaleza»), denuncia la *meta*-dología que hace culminar el inter-humano en un meta-humano (*tú eterno*) y, en consecuencia, no abraza el destino cósmico de toda antropología: el lugar del hombre es el mundo humano (*Milwelt*), ya se obser-

sa que existe no solamente en este mundo sino *gracias a él*». ⁴⁹ De modo que Feuerbach lee de manera reductiva el principio del cristianismo que, según el prólogo del evangelista Juan, reside en un acto de habla en que «palabra y concepto se co-pertenecen como decir y mostrar, lenguaje y razón»; porque, sostiene Ebner, «a Dios, el hombre llega no pensando –si piensa en la palabra, sólo alcanza a ser oyente de la palabra, cuando debe ser actor–, sino más bien existiendo, existiendo en la palabra y en el acto de la palabra». ⁵⁰ Existe una profunda diferencia entre pensar y existir: el pensamiento puede proponer el imperativo de la necesidad de relacionarse con Dios, pero sólo la existencia puede intuir todo su

ve el sentido de la relación *yo-tú* (*Miteinandersein*) desde el punto de vista de su historicidad o de su naturalidad. Cf. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München 1928 (*Sämtliche Schriften*, Bd. I: *Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Metzler, Stuttgart 1981, 11-197). Theunissen considera la obra de Löwith una reelaboración de la postura dialógica en clave fenomenológica (*El otro*, 450-478). Bien es cierto que, más allá de su tesis de habilitación, son pocas las ocasiones en que Löwith volvió de manera sistemática sobre los principios de su antropología, cf. fundamentalmente: «Martin Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity», *Philosophy and Phenomenological Research* III/1 (1942) 53-77; K. ZIEGLER (Hrsg. von), «Natur und Humanität des Menschen», *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 58-87. La crítica especializada asume que la primera aproximación a una antropología *cosmocéntrica* que elabora Löwith en el *Individuo en el rol de co-hombre* no debe comprenderse como aislada de esa otra macro-temática que ocupa la parte más notoria de su producción filosófica: la razón de la historia. No faltan investigaciones acerca del significado que concede Löwith al concepto *kosmos* como correctivo de la separación del hombre respecto de *su* mundo operada primero por el pensamiento judeo-cristiano y, posteriormente, por el nihilismo que es fruto de la secularización de aquel. Cf. por ejemplo: E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires 2006, 155-199; A. CERA, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, 373-406; A. CERA, «Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la *Philosophische Anthropologie*», *Ethics & Politics* 15 (2013) 506-554.

⁴⁹ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 198.

⁵⁰ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 31.

valor. En otro lugar escribe en este mismo sentido Ebner sobre la filosofía que, al convertir a Dios en *objeto* de pensamiento, no propicia relación sino especulación (vg. un pálido reflejo de su ser): «El hombre no puede captar especulativamente el ser personal de Dios, sino sólo relacionándose personalmente con Él, como lo exige su vida espiritual y como lo exige el mismo Dios, es decir, haciéndolo el tú de su yo y ahí *eo ipso* queda fuera de juego todo especular y toda cavilación metafísica». ⁵¹

⁵¹ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 176. Es cierto que, si bien en algunos pasajes de sus *Principios de la filosofía del futuro* Feuerbach parece admitir la limitante insatisfacción que experimenta el ser humano en el seno de la relación con el otro, en otros pasajes, al contrario, parece concebir la posibilidad de una plena realización: «El hombre con el hombre –la unidad del Yo y el Tú– es Dios» (L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía...*, 123). Feuerbach permanece fiel al intento de resolver toda teología (en realidad, desorbitada por Descartes y Hegel) en antropología; por ello predomina, en el fondo, el deseo de restituir al hombre aquella plenitud y gozo de vivir en el mundo que, a lo largo de la historia, ha sido tradicionalmente atribuida a lo divino. Feuerbach tiene el mérito de haber advertido al *yo* la imposibilidad de agotarse en sí mismo: el *yo* sólo *es* en la medida en que encuentra y ama a un *tú*, que es al tiempo semejante y distinto de aquel. Sin embargo, si la comunidad de amor y reciprocidad *yo-tú* es signo de una humanidad *total*, no lo es necesariamente de una humanidad *totalizada*. El hecho de admitir –como sucede en *La esencia del cristianismo*– que la excentricidad ontológica que es intrínseca a esa comunidad de personas ha podido quedar proyectada en «otra subjetividad personal» absoluta y redimida de toda limitación, no representa una respuesta definitiva a la cuestión de la evidencia de un *tú eterno*, sino más bien su omisión. La pregunta radical por el destino o realización plena de la comunidad *yo-tú* parte del hecho mismo de su propia constitución personal, ilimitada y perennemente libre; constitución que diferencia al hombre del animal (cf. L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía...*, 120) y lo asemeja a Dios. En realidad, establecer tanto una disimilitud insalvable como una equivalencia absoluta (hasta la superposición de uno a otro) entre el hombre y el animal o entre el hombre y Dios no implica sino desatender la especificidad de la naturaleza humana en cuanto inconforme con la finitud y, en ese sentido, como deudora de su propia *medietas ontologica* entre naturaleza y espíritu, entre «vinculación a la tierra» y «elevación espiritual» (F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 218); la apertura espiritual del ser humano, que Feuerbach vislumbra pero no persigue en su ultimidad, coincide con el reconocimiento de la compleja dramática de su identidad: entre finitud e infinitud, individualidad y comunidad, naturaleza

2.3 La Palabra que es principio y carne

«La palabra sin amor es un abuso humano del don divino de la palabra».⁵² En efecto, en la lectura que hace Ebner del *Prólogo* de evangelio de san Juan (cuya lectura frecuente «se refleja en el conjunto de su existencia y su obra fundamental»)⁵³ se confirma que la *palabra*, en cuanto *modus dicendi* que ilumina la constitución intersubjetiva de la conciencia del hombre, y aun a riesgo de cualquier adulteración y mistificación, es anamnesis de la *Palabra* que estaba junto a Dios y se hizo carne. «Dios –escribe Ebner– o posee una existencia personal, o no existe en absoluto».⁵⁴ Lo mismo sucede con el ser humano; de modo que cuando el hombre pregunta por la *existencia* de Dios «pierde a Dios en su realidad» porque traiciona su propia constitución dicente al relegar la primera afirmación definitoria de la vida espiritual –*tú eres*– a la esfera objetiva de la tercera persona (*él es*). Escribe Ebner:

La posibilidad de la proposición «Dios existe», en la que la conciencia no hace uso alguno de la «tuidad» que le es esencial, se fundamenta, por decirlo de algún modo, en una caída de la tensión (*Entspannung*) espiritual de la relación personal con Dios en el «autosolipsisimo del yo» de la existencia humana; lo que no permite que el hombre encuentre la fuerza de actualizar la posibilidad, dada en la «tuidad»

e historia, espíritu y materia, gracia y necesidad. Un equilibrio indigente que marca el itinerario del afán de ser inagotable que brota de un *abismo adivinado*. Para una lectura de la raíz feuerbachiana de la filosofía dialógica contemporánea, véase J. I. GARCÍA – VALDECASAS – O. BELMONTE, «La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* XXXV/2 (2018) 395-413.

⁵² F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 125.

⁵³ A. BERTOLDI, «Le provocazioni teologiche di un “pensatore della parola”. L’eredità di Ferdinand Ebner», *Annali di Studi Religiosi* 4 (2003) 189.

⁵⁴ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 43.

de la conciencia, del personal «hacer presente» (*Vergegenwärtigung*) al Omnipresente (*Allgegenwärtigen*).⁵⁵

Pues bien, es el Cristo-Logos —en cuanto «fin último de una verdadera filología» que «percibe en la palabra el misterio del espíritu y su revelación»—⁵⁶ la instancia del ser y el acontecer de Dios en el mundo como *tú* del hombre ya que propicia a su vez una relación *personal* del hombre con Dios: y esto no porque el Cristo-Logos se pronuncie en el sentido de la abstracción lógica de la proposición «Dios es», sino porque se expresa en el sentido concreto (según *el rol humano-personal*) de la proposición «tú eres» mi Padre; en efecto, el Cristo-Logos no es una simple palabra de mediación, sino que en su propio *ser-en-relación a Dios* el Cristo-Logos vincula la relación personal del hombre con el fundamento espiritual de todo el Ser.⁵⁷ «Dios se nos revela en Cristo, en cuanto Cristo nos ha revelado al hombre»,⁵⁸ sentencia Ebner.

La consideración de que no existe analogía posible entre la relación *yo-tú* (Padre-Hijo de Dios) que funda la conciencia espiritual de la vida divina y la relación *yo-tú* (Padre-Hijo del Hombre) que recrea aquel mismo tipo de conciencia en el espacio interhumano, es fruto de un cristianismo transmutado en *religión*; es decir, es fruto de una experiencia cristiana que se ha institucionalizado (según la teología de la Iglesia) en *tercera persona*: «Dios es». Dicho en otras palabras, es fruto de un cristianismo que ha perdido la fe en Jesucristo como expresión *real* (no meramente ideal, en el sentido de la belleza poética o la lógica filosófica) de la seriedad

⁵⁵ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 54.

⁵⁶ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 173.

⁵⁷ En este sentido escribe Ebner en sus *Aforismos*: «Se debe considerar el Logos literalmente, simplemente como palabra. En el principio existía la “relación del yo con el tú”, y esta relación se encontraba junto a Dios y Dios era la “relación del yo con el tú”»: F. EBNER, *Parola e amore...*, 148.

⁵⁸ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 129.

radical de la vida espiritual del hombre en cuanto salida de sí al encuentro con el *tú*. Insiste Ebner en subrayar que

el cumplimiento de la «esperanza mesiánica» en Cristo –de aquel sentido peculiar de la relación veterotestamentaria con Dios– no significa solamente restaurar la verdadera y originaria relación entre Dios y el hombre, entre el hombre y Dios, sino, precisamente ahí, restaurar también la verdadera y originaria relación entre hombre y hombre.⁵⁹

Por eso finaliza Ebner sus *Fragmentos* afirmando que Cristo es «la palabra más personal que jamás fue dicha en el mundo [...] la palabra en su ser personal sin más. Se dirige de modo inmediato al ser personal concreto del hombre y saberse interpelado por ella significa literalmente llegar con ello a la “concreción” del propio ser personal».⁶⁰ La «humanación» de la *Palabra* en el mundo, no sólo desautoriza la impertinencia metafísica de iniciar la búsqueda del *tú* eterno menospreciando la seriedad de la espiritualidad humana como habla de un «yo concreto», sino la impertinencia mística de alimentar la dialogicidad teologal de la conciencia de sí mediante objetos impersonales que agrandan el autosolipsismo del yo de la existencia humana.⁶¹ Ebner se muestra impresionado por el modo en que particularmente el evangelio de Juan y las cartas de Pablo presentan la *Palabra* del *tú* eterno hecha carne y crucificada (la verdad cristiana) como actualización del sentido que posee la *palabra* en la configuración interior de nuestra vida en cuanto revelación de su misterio en *primera persona*.⁶² El verdadero desafío del testimonio creyente, confirma Ebner, es el de elevar la escucha de la *Palabra* al rango de conciencia efectiva de

⁵⁹ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 165.

⁶⁰ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 248.

⁶¹ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 193.

⁶² Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 190-191.

la «realización espiritual del humano "yo-soy"»; la *Palabra* es «el ser-consciente realizado y el ser espiritual: *credo ergo sum*». ⁶³

Ebner se refiere a los estragos que ha hecho «la historia del Espíritu» en el método de la ciencia, la trayectoria de la filosofía y la cultura social de la Europa Occidental al afirmar época tras época que la clave de la conciencia humana se resuelve en un yo fuerte y sin fisuras, absoluto e inteligible. La fe cristiana no ha sido ajena a esta resolución, pues la «historia del Espíritu» también ha privado al cristianismo de su *espíritu*, es decir, de la realidad de Cristo como «absoluto caso único» ⁶⁴ (no mero «tipo») de la *palabra* que más profundamente caracteriza la conciencia personal del hombre: *yo soy la vida*.

En la palabra de Cristo da testimonio de sí la potencia espiritual de la palabra, la potencia espiritual que habla al hombre concreto [...] A pesar del *Prólogo del Evangelio de Juan*, hasta ahora apenas ha considerado el hombre que del espíritu del cristianismo brota la luz que ilumina el dato efectivo de que el hombre, en medio de una Naturaleza muda, es el único ser que habla. Tiene la palabra, más no a partir de la Naturaleza [...] sino del Espíritu. Tiene en la palabra el ser espiritual de su existencia [...] mediante el que es «autor de la palabra» y su «oyente» [...] El hombre obtiene la vida de su espíritu mediante la fe en la palabra. Fe en la palabra que es en su fundamento último fe en Cristo. ⁶⁵

Para el Ebner de los ensayos cristológicos la humanidad europea de su tiempo se encuentra en franca decadencia; a su modo de ver, se trata de toda una confirmación de lo que anuncia el evangelista

⁶³ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 98.

⁶⁴ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 211.

⁶⁵ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 10.

Juan: «Vino a su casa y los suyos no lo recibieron» (Jn 1, 11). No obstante, el cristianismo, según Ebner, está llamado a jugar un papel esencial en el re-encuentro de la espiritualidad humana con el tú, única vía de salida al colapso de la humanidad cuyo anuncio Ebner detecta ya en las luchas y convulsiones del mundo al que asiste.

Pero, ¿en qué consiste esa aportación renovada del cristianismo a la *salvación* del hombre? Insistiendo en la veracidad antropológica de la fe cristiana, para Ebner pasa fundamentalmente por «comprender de nuevo la realidad humana de Cristo»;⁶⁶ dicho de otro modo, demanda rehacer con urgencia la instancia cristológica de la fe teológica. En este sentido, Ebner hace dos observaciones decisivas. En primer lugar, es urgente reconocer que «la fe en Dios no esta en relación con Dios y su existencia, sino con el "signo de Dios"»;⁶⁷ el *signo* del Cristo-Logos concentra el ser y el acontecer de la conciencia divina no como extrañeza, amenaza o recurso posible, sino como *Dios por nosotros y nuestra salvación*. En la expresividad de la *Palabra* hecha carne se concentra sin reservas la evidencia del ser personal de aquel que habla:

la afirmación del evangelio de Juan 14, 10: «Yo estoy en el Padre, y el Padre en mí», no es una simple expresión del autosolipsismo interior de la experiencia mística de Dios, una expresión que la comprende e ilustra, sino que, al ser pronunciada por Cristo, en la situación concreta de un discurso dirigido a otros, en la actualidad de una inmediatez y contemporaneidad espiritual, expone el carácter personal de aquel que habla.⁶⁸

En segundo lugar, esta mirada al hombre en el Cristo-Logos sólo puede iluminar el «yo pneumático» de aquel como realidad cuya

⁶⁶ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 151.

⁶⁷ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 55.

⁶⁸ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 91.

existencia está determinada por la relación con el *tú*, si la fe es a Cristo (*credere Christum*) y no únicamente en Cristo (*credere Christo*). Porque

si la interpelación de la fe en Cristo –que no es una invención de los primeros cristianos, ingenuamente mitologizante, divinizando a Cristo de manera desenfrenada, ni una invención que especula sobre el poder que tiene sobre las almas una Iglesia *ansiosa de dominio*– solamente hubiese tenido el sentido de la proposición *Cree en mí* (en relación, por decirlo así, a la verdad de la doctrina de Cristo acerca del Reino de Dios en la interioridad del hombre), y no aquella otra del *Créeme a mí*, que actúa como provocación, entonces sólo tendría un significado contingente, temporal, y no absoluto, que es el que contiene un significado generativo para la vida eterna del hombre.⁶⁹

La fe como acto de dar cobijo interior a la comunicación que Dios hace de sí (*fides qua*) desvela que el único objeto de su revelación es el de la búsqueda de una comunión siempre nueva con el hombre. En este sentido, y en un tono que rememora la afirmación paulina de la vigencia del amor (cf. 1Co 13, 13), Ebner expresa que «si el hombre perfeccionara su amor mediante la fe en la divinidad del *tú*, presente también en el hombre, tal vez entonces resultara superflua la fe, y la palabra, retornada a su origen en Dios, no sería más mandato del amor sino el amor mismo».⁷⁰

3. La teología y el «*modus conversationis*» de la Revelación: *Tú eres*

Una vez más, como sucede en tantos otros momentos clave de la historia del pensamiento teológico cristiano, una reflexión como

⁶⁹ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 59-60.

⁷⁰ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 159-160.

la de Ebner hace que sea la filosofía la que contenga el germen de una «nueva» teología. No hay que esperar a Martin Heidegger para escuchar el lamento por esa teología cristiana que ha dejado de ser modernamente significativa al empeñarse en arrastrar el don de la existencia insegura y mundana del *tú* divino que se dice en Cristo a la sombra segura de aquel modelo de ser que se funda en una conciencia de sí modelada por un *yo* absoluto, substancial e impersonal; aquel cuya «existencia se puede demostrar objetivamente, es decir, independientemente de cualquier relación personal que lo torne en *tú*». ⁷¹

El mismo teólogo, por hacer teología como una ciencia objetiva, puede caer víctima de la tendencia substancialista. Ciertamente que su pensamiento parte de la fe en la condición personal de la existencia de Dios, pero pronto, olvidando ese punto de partida, opera con desenvoltura con el concepto de la substancia divina [...] En su especular sobre Dios se olvida de sí mismo en su indigencia espiritual; si pensara en ésta, no encontraría tiempo para especular; no se da cuenta de que no importa lo más mínimo el conocimiento «objetivo» de la existencia de Dios, que substanciándolo lo despoja de su realidad personal [...] sino que lo único que importa es que él en la condición personal de su existir, mantenga una relación personal con Dios [...] como la que Dios mantiene con él. ⁷²

Al Dios de Jesucristo no se le puede pensar, predicar o anunciar en *tercera persona*, es decir, sin atender con el mayor rigor posible al *modus conversationis* que es propio de su revelación al hombre: a su modo de expresarse y comunicarse, a la manera en que él se relaciona con el ser humano, lo visita en su carne, lo interpela en

⁷¹ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 175.

⁷² F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 152-153.

su espíritu y, en suma, lo salva como persona.⁷³ Al reflexionar sobre la realidad de Cristo Ebner anticipa el sino de una cristología contemporánea que tras la «distancia metafísica que ha privado de realidad la vida humana de Cristo y ha abandonado la humanidad del hombre a su problematicidad»,⁷⁴ redescubre la cruz como «escándalo querido por Dios» para poner a prueba la fe como decisión personal y libre del espíritu del hombre.⁷⁵

Si hay una nota que distingue a la «nueva» antropología teológica es su atención al complejo perfil de la palabra mediante la que se expresa el misterio de Dios en Jesucristo (*gestis verbisque*); una palabra que supera cualquier dicotomía –que el mismo relato evangélico no contempla– entre acontecimiento, testimonio y relato.⁷⁶ En esa palabra a la que llamamos *evangelio* convergen el hacerse hombre de Dios (la donación incondicionada de sí mismo)

⁷³ Tras hacer referencia al acontecimiento de la entrada de Cristo en el mundo y la modalidad inefable de su unión con la humanidad, *modus conversationis* es la expresión con que Tomás de Aquino (cf. *Summa Theologiae* III, q. 40) se refiere a la manera singular en que Cristo frecuenta la humanidad: con su estilo de vida (en soledad, pobreza y sujeción a la ley), sus tentaciones, sus palabras de autoridad y sus acciones milagrosas. La constitución del Concilio Vaticano II sobre la Revelación señala que los apóstoles predicán «lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia (*conversatione*) y por las obras de Cristo» (Const. *Dei Verbum*, n. 7).

⁷⁴ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 134. Escribe O. González a la luz de la sensibilidad personal que la cristología contemporánea detecta en el testimonio neotestamentario sobre la experiencia de Jesús como *agonizante en soledad*: «Lo que encontramos en la soledad de Jesús llegado a Getsemaní es la penetración en la entraña de lo que es la libertad humana, participación de la infinitud divina con capacidad para acoger a Dios, rechazarlo o declararlo inexistente [...] Dios no es causante de la agonía de Jesús, sino asombrado espectador de ella, paciente acompañante del Hijo y de los hijos»: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca 2016, 86-87.

⁷⁵ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad...*, 119.

⁷⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 2. 14. Emmanuel Durand ha reclamado recientemente una cristología del aparecer, que se aproxima a los fenómenos *crísticos* de la interperlación, la empatía y la compasión, como posibilidad de profundizar en aquello que proclama una cristología de la paradoja (de inspiración histórico-dogmática): el modo «único» de ser *hijo* de Cristo que anuncia la encarna-

y el hacerse del hombre en Dios (la vuelta a la originalidad de la propia vida espiritual como relación con el *tú*). En este sentido, la cristología contribuye a que la antropología cristiana preste más atención a la analogía de la fe en su *figura personal*, es decir, al sentido de la palabra temporal como *praeambulum* de la Palabra que «existía en el principio y se hizo carne». Karl Rahner ha escrito que «desde que existe la palabra humana como cuerpo de la Palabra permanentemente infinita de Dios y desde que esa Palabra es oída *en medio* de su permanente corporeidad, hay un nimbo de esplendor y una promesa oculta sobre toda palabra». ⁷⁷ Según Ebner la palabra *tú* es entre todas la más nimbada y la más prometidora, es el *lugar teológico* por excelencia. El *tú eterno*, al que nos resistimos –como a todo otro *tú*– por temor a ser violentados, culmina su revelación a nuestra conciencia cuando se convierte en testimonio de «nuestra» palabra. Por eso, el acto de fe supone una palabra a la que se escucha; se realiza en forma de una relación interpersonal entre quien habla y quien escucha; ⁷⁸ el oído escucha al que se dice a sí mismo como apertura a una relación de mutua pertenencia, no de competencia.

Ebner denuncia el *yo fuerte* del idealismo (bajo la influencia del *sueño del espíritu absoluto*) teniendo ante sí los estragos que causan a comienzos del siglo XX los nuevos fenómenos de la sociedad de masas y las ideologías totalitarias. Hoy, aun persisten muchas versiones de ese *yo amurallado* –un *yo psicológico*, un *yo racial*, un *yo sexual*, un *yo nacional*, un *yo cultural* e incluso un *yo religioso*...– que viven de una ocultación interesada del *tú* porque, en

ción como presencia total del Hijo de Dios en nuestra carne; Cf. E. DURAND, *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*, Cerf, Paris 2018, 197-231.

⁷⁷ K. RAHNER, «La palabra poética y el cristiano», *Escritos de teología*, vol. IV, Taurus, Madrid 1964, 459.

⁷⁸ «La fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Dios» (Rom 10, 17).

el fondo, son incapaces de declinar su propia entraña personal.⁷⁹ Cada uno de esos yoes denuncia la profunda alienación en que vive inmersa toda sociedad avanzada que habla de razón, ciencia y arte, libertad y derecho... e incluso de valores espirituales y, sin embargo, obtura el camino hacia la subjetividad verdadera al desconocer con veleidad el significado inherente a la *segunda persona*.

¿Qué sucede con el yo teologal? ¿Existe también un yo teologal alienado del tú? Existe, según Ebner, cuando el yo humano, al objetivarse como instancia religiosa, se «autopone» frente al tú eterno, desespera de la gracia divina⁸⁰ y entiende la exigencia última y más profunda de la vida espiritual como preocupación por la salvación del alma.

¿Quién que sepa de la seriedad de la vida espiritual no se espanta ante el pensamiento de que la preocupación religiosa del hombre por sí y por la «salvación de su alma», lo único de que debería cuidarse en esta vida, de que la angustia de perderse espiritualmente, sin la que no parece haber vida espiritual, es en último término algo religiosamente reprochable? [...] Debemos finalmente recordar la palabra del Evangelio: Quien quiera salvar su vida la perderá, pero el que la pierde por mi causa y por el Evangelio, la salvará.⁸¹

⁷⁹ Haciendo referencia a la deshumanización que provoca el racismo en la cultura norteamericana contemporánea, la escritora afroamericana Toni Morrison, premio Nobel de literatura recientemente fallecida, ha escrito que «la necesidad de representar a los esclavos como una especie extraña se antoja un intento desesperado de confirmar la normalidad del propio yo [...] Perder el rasgo racializado es perder la diferencia que uno tanto valora y atesora»: T. MORRISON, *El origen de los otros*, Lumen, Barcelona 2018, 43.

⁸⁰ Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 42.

⁸¹ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 155-156.

Para Ebner, al sentido originario del *logos* de la revelación como Palabra que interpela y funda la palabra del hombre en su íntima «confianza en el otro»,⁸² se ha impuesto el espíritu teórico de una *cultura cristiana* cada vez más alejada del espíritu evangélico y la relevancia salvífica de la cruz. En consecuencia, «para la sensibilidad de muchos creyentes el misterio del advenimiento del Reino ha quedado oscurecido por la preocupación de la salvación individual, que no arranca al hombre del autosolipsismo del *yo*».⁸³

En lo que toca a nuestro interés, y siguiendo la intuición de Ebner, habríamos de insistir en un quehacer teológico que, dirigiéndose con audacia al Dios que se revela como *Tú*, denuncie que la clausura antropológica ante el otro es en realidad de carácter *pneumatológico*, más que de tipo psicológico, cultural, afectiva, racial, social e incluso ético. El espíritu cerrado sobre sí es la fuente de todo pecado.⁸⁴ A esta clausura espiritual no puede hacer frente un *ethos* que eleve a rango de imperativo el respeto a un *yo* que, en rigor, piensa y expresa el «tú debes» desde sí mismo, desde su soledad (incluso religiosa), como una representación o proyección de lo propio.⁸⁵ Más bien se hace necesario un *ethos* heterónimo en

⁸² Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 31-32.

⁸³ N. BOMBACI, «In principio è la parola: il prologo giovanneo nella riflessione di Ferdinand Ebner», *Segni e Comprensione* 87 (2005) 115.

⁸⁴ Cf. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, 57. Platón afirma en un paso de las *Leyes* que «el más capital de los males», más aun, la causa de todas las «faltas» o «pecados» (ἀμαρτημάτων) es el «exceso de amor de sí mismo» (σφόδρα ἑαυτον φιλίαν); de modo que el esfuerzo del *filo-sofos* no consiste únicamente en liberar el alma del peso del cuerpo y sus pasiones (cf. *Fedón*), cuanto en la cura de su más connatural enfermedad: el lastre de una auto-referencialidad ilimitada, enfermiza: «A la mayor parte de los hombres le es connatural a su alma el más capital de los males [...] con esto quiero referirme al principio según el cual —es menester que sea así—, todo hombre es conducido por naturaleza y directamente al amor de sí [...] En verdad, de hecho, la causa de todas y cada una de las faltas nace siempre de una forma excesiva de este amor de sí» (*Leyes* 731d).

⁸⁵ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 122. También, cf. F. EBNER, *Parola e amore...*, 86.

cuanto ilumina la «verdadera humildad del espíritu»⁸⁶ y media la salvación de sí en la donación del otro; en suma, para Ebner el único *ethos* capaz de explicar y expandir hasta el fondo la dinámica pneumatológica de la ontología humana es el *ethos* cristiano: pues el yo del hombre accede a su definitiva expresión como espíritu en la vida y experiencia personal de Cristo. En efecto, la expresión *crística* del yo humano no separa el *tú debes* del *tú eres* porque sale al encuentro del *otro semejante* guiada por el único medio capaz de suponer, respetar y expandir la relación que funda y da forma al espíritu: la *palabra*.

«¿Por qué me preguntas a mí? Pregunta a los que me han oído de qué les he hablado. Ellos saben lo que yo he dicho» (Jn 18, 21). Esta respuesta de Jesús al sumo sacerdote en aquel interrogatorio que antecede a su pasión, apunta al hecho de que tras la expresión de Dios en el Cristo-Logos, la vigencia antropológica del enunciado fundamental de su ser trino (Dios es *unidad substancial* y *donación personal*) no se debe sin más a un mecanismo de imitación o reproducción de la ontología trinitaria en este lado de la analogía, sino al discernimiento de la etapa del drama humano-divino en que se encuentra el progreso del cuerpo de Cristo hacia su cabeza.⁸⁷ Es la dinámica eclesial (de confianza en el otro) del Cristo-Logos la que activa aquella indicación metodológica de Ricardo de San Víctor en torno a la necesidad de comprender lo que significa en Dios *ser persona* partiendo con preferencia del fenómeno humano de la espiritualidad personal; ésta se nos revela de manera más inmediata y visible como *ex-sistencia*: aquella cuyo ser se debe a un *de donde*, a la relación con un *tú* que ilumina su singularidad incomunicable. No en vano, «Dios, que es amor, se hizo hombre en Jesús, llamado la "Palabra" en el Evangelio de Juan, para arran-

⁸⁶ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 156.

⁸⁷ Cf. L. AYRES, «(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology», en J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Wm. Eerdmans, Cambridge (UK) 2010, 144-145.

car al hombre del peligro de su "des-realización" espiritual y revelarle el sentido de su existencia». ⁸⁸

Sumario:

Este estudio indaga en la deuda contraída por la antropología teológica contemporánea con la antropología filosófica de la primera mitad del siglo XX (considerada en su interés por el carácter interpersonal de la identidad humana). Conviene reconocer que entre una y otra se dio entonces una relación bastante compleja: en ocasiones la filosofía acabó olvidando de alguna manera a la teología, en otras la sostuvo y, en otras, le invitó a la auto-crítica. El análisis de la antropología «pneumatológica» (y su radicación cristológica) elaborado por Ferdinand Ebner (1882-1931) ayuda a la antropología teológica a no olvidar que su método de investigación ha de iluminar con igual rigor ambos

Summary:

This study investigates the debt owed by contemporary theological anthropology to the philosophical anthropology of the first half of the twentieth century (considered in its interest in interpersonal character of human identity). It should be recognized that there was a complex relationship between them: sometimes philosophy ended up forgetting theology in some way, sometimes theology was sustained by anthropology and, often, invited to self-criticism. Analyzing «pneumatological» anthropology (and its Christological roots) elaborated by Ferdinand Ebner (1882-1931) helps theological anthropology not to forget that its method of investigation must clarify both sides of the analogy

⁸⁸ F. EBNER, *La Palabra y las realidades espirituales...*, 185.

lados de la analogía entre Dios y el hombre si quiere integrar plenamente el significado «expresivo» de ambas lógicas: la teo-lógica y la antropo-lógica.

between God and man in order to fully integrate the «expressive» meaning of both logics: *theo-logic* and *anthropo-logic*.

Palabras clave: antropología teológica, antropología dialógica, cristología, *analogia relationis*, alteridad subjetiva, Ferdinand Ebner.

Keywords: theological anthropology, dialogic anthropology, Christology, *analogia relationis*, subjective otherness, Ferdinand Ebner.