

## EL AMOR ES SINFÓNICO

A propósito de la publicación de MARÍN MENA, TOMÁS J., *ALTERIDAD Y AMOR. ESTUDIO DE ONTOLOGÍA TRINITARIA*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2023, 371 pp.

CÉSAR REDONDO MARTÍNEZ  
Granada

1. Tomás Marín Mena es un joven teólogo y filósofo secolar que ya sorprendió en el ámbito teológico al despuntar con la obra *Fidelidad a Cristo, fidelidad a la tierra* (2018), la cual fue merecedora del I Premio de Ensayo Teológico Joven PPC. Ahora, con *Alteridad y Amor. Estudio de ontología trinitaria*, el autor pretende dar un paso más introduciéndose en la reflexión del Misterio del Ser trinitario de Dios Amor *in alteritate*. La obra es de hecho fruto de una tesina defendida en septiembre de 2021 en la Facultad de Teología de Granada –de la que es hoy docente– y con la que da término a los estudios de Licenciatura en Teología. No obstante, por su contenido y rigor, bien podría equivaler a una disertación doctoral.

2. Uno de los principales méritos de este libro es que su redacción es concisa, tersa y ordenada. Aun abordando temas de hondo calado y dificultad, las explicaciones no dejan nunca de lado la sencillez y la clarificación expositiva. El autor plantea los «complejos análisis y reflexiones que siguen» teniendo en mente un aspecto que convendría no olvidar: «¿por qué no un acercamiento *más sencillo* a la teología y a lo que el misterio trinitario esconde sobre la vida?» (p. 66). El reto consiste entonces en cómo poner de manifiesto con sencillez aquello que de por sí carece de evidencia, pero que, sin embargo, resulta ser la realidad de la que todo pende hasta sus últimas consecuencias. El autor es por tanto consciente de que tal confluencia no es sencilla (cf. p. 52), de ahí que haya querido situarse expresamente en la senda de lo que Karl Barth ya advirtiera con sensata perspicacia: ante las enormes dificultades que pueden abrumar al hombre, aquel «que [...] apuesta por la verdad debe tener el coraje de *no* poder ser sencillo en un primer momento», puesto que lo que menos agradecerían las gentes «son las pseudo-sencilleces de poco aliento. Me pregunto si todo el griterío acerca de la “sencillez” significa algo más que el deseo, de suyo muy comprensible y compartido por la mayoría de los teólogos, de una verdad directa, no paradójica, no sólo digna de *fe*» (p. 67). Sin embargo, Tomás Marín no ha cesado en el empeño de relacionar la verdad que es digna de fe —la alteridad esencial de amor de las personas divinas— con la sencillez que sólo Dios sabe alentar al entreabrir-se por el Hijo encarnado con inaudita y paradójica proximidad. En este sentido, el autor puede darse por satisfecho. En ningún momento se ha dejado atrapar por el conceptualismo abstracto y a veces abstruso que persigue a algunos de los autores sobre los que tiene que reflexionar. Al contrario, los desgrana con acierto y provecho sin perder de vista la entraña profunda de los temas. El texto da cuenta asimismo de otro de los cometidos que ha de acompañar a una obra de esta índole: no importa que se tenga noticia de todos o de algunos

de los temas tratados, puesto que –gracias a las consideraciones o comentarios que oportunamente se acometen– emergen con frecuencia nuevas perspectivas o líneas de pensamiento que pueden introducirse creativamente en el propio bagaje del lector.

3. En otro orden, el texto posee ricas intuiciones que el autor logra sintetizar de antemano mediante títulos bien enunciados, y que entrañan una significación realmente complexiva. En cuanto a la estructura, además de un prólogo –elaborado por Xabier Pikaza (pp. 11-47)– y de un epílogo en el que el autor aprovecha para dialogar y contrastar las observaciones y los argumentos anotados por el prologuista (pp. 323-350), el cuerpo de la obra está precedido –como es habitual– de una «Introducción» en la que se perfilan aspectos nada desdeñables para la lectura de la obra. Allí se explicitan las categorías más transversales del texto, así como los objetivos que se persiguen y los retos u objeciones que pueden implicar un desafío para el pensamiento de una ontología trinitaria (pp. 51-67). Por lo demás, el grueso de la obra consta de cuatro partes bien diferenciadas y que se articulan en base a un hilo conductor preciso: cómo se ha entendido y entiende filosófica y teológicamente la alteridad relacional, y en qué medida cada propuesta ayuda a representar la dinámica propia y auténtica de la naturaleza amante de quien ama. De si, como afirma el autor (cf. p. 71), la categoría de relación puede decir realmente algo –primeramente en Dios– cuando se la entiende al margen de la alteridad, de la persona, o de la comunión.

4. La obra como tal comienza recogiendo y analizando los límites, pero también las aportaciones, de dos ontologías filosóficas –las de Hegel y Deleuze– que el autor ha escogido como paradigmas modernos postcristianos de una relacionalidad más bien inmanente y conflictual. Esto implica que la comprensión de la alteridad no escapa del subjetivismo ni de un cierto solipsismo que ciega al yo ante la trascendencia y, por tanto, respecto a la

alteridad. Presupone un modelo relacional que hace prácticamente imposible la apertura radical hacia la trascendencia radical. Pone en marcha una cosmovisión ontológica que convierte a la inmanencia y a la trascendencia/alteridad en rivales (cf. p. 54. 72).

a) En el caso de Hegel porque difumina al sujeto concreto: el todo termina por cancelar a la parte. Es decir, presenta al sujeto como ser en último término impersonal. Subordina su valía al reconocimiento del otro —en tanto momento de *negación* o *antítesis*—, sobre todo cuando lo fagocita el Estado como expresión absoluta de la dialéctica del Espíritu. En Hegel prima el yo, puesto que desarrolla una filosofía dialéctica inclinada siempre a la identidad, donde la alteridad no es importante por sí misma. Trasladado esto al sistema o a la lógica hegeliana, Dios es el todo-espíritu que se despliega dialécticamente en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero esta «trinidad hegeliana» no es la Trinidad cristiana, sino un modo de describir de manera ternaria y modalista la actividad del Espíritu. De modo que «esta trinidad» no está compuesta de personas en relación simultánea, sino de una secuencia de momentos que superan al anterior. Para Hegel la meta es Dios conociéndose a sí mismo sin que la alteridad tenga un verdadero valor. El amor queda entonces sin forma concreta o personal, es decir, referido únicamente a una autorreflexión ensimismante del sujeto (cf. pp. 75. 82-83. 88). Esto es una constante en Hegel, y no hay que dejarse engañar. Incluso cuando trata del «curso del tercero» en la donación recíproca o respecto al sacrificio efectivo por el otro, no abandona la visión del «todo» como meta última. Ciertamente habla de una inmolación por el otro que conlleva la renuncia al egoísmo espiritual y material; también de que el amor —sobre todo el predicado por Cristo— «está indicado para personas concretas y no para totalidades abstractas» (p. 94), pero la verdad es que —a diferencia de lo que parece proponer Tomás Marín— no hay excepcionalidad: cada paso dialéctico es preclusivo. Dicho de

otro modo, cada momento dialéctico no significa una alteridad que permanece en sí misma, sino que se encuentra sometida a la sucesión o lógica dialéctica de contrarios sin que haya posibilidad de un regreso a lo ya consumido o realizado. El amor particular sólo posee un valor relativo. Cristo mismo –su amor, que únicamente es representación de la reconciliación o «redención» de contrarios (= *síntesis dialéctica*)– es sólo un momento que pasa y cumple su función en la historia. En la marcha del Espíritu el amor tiene tanto valor para Hegel como el conflicto. Ambos momentos son *necesarios* de cara a la eticidad y totalidad política que encarna el Estado (respecto a esta relación ético-política en el Estado, cf. pp. 94-102).

b) En lo que atañe a Gilles Deleuze y su «ontología de la diferencia», domina en su propuesta una ontología de la multiplicidad que renuncia a hallar un origen común a todo. Todo está, como señala el autor, «en una infinita red de interacciones diferenciantes» (p. 103). La realidad es constitutivamente heterogénea e inacabable –«heraclítea». Nada hay que sea idéntico a sí mismo. La relación misma supone transformación, de modo que las interconexiones de cada cosa con otras –como lo expresa Deleuze– debe ser entendida de manera «rizomática». Ahora bien, todo carece de subsistencia ontológica, lo cual equivale a comprender el ser como pura exterioridad. Según él, ya no tiene importancia hablar del yo (cf. p. 104-105). Lo que hay *entre* las cosas representa el lugar del acontecer o surgir de lo nuevo, puesto que es donde acaece el devenir de efervescentes multiplicidades (cf. p. 107). Tomás Marín se pregunta con acierto por qué en lugar de una novedad que apunta a una «*nueva tierra*» no puede advenir en su lugar el puro caos, la violencia o el sufrimiento. Es como si Deleuze pensara que hay una instancia inconsciente e interna a la multiplicidad que ordena el ritmo de la novedad (cf. p. 115). En este sentido, toda la potencia está en el «*entre*», de modo

que el amor hacia el otro, o el respeto a la alteridad, e incluso la propia identidad, carecen de importancia (cf. pp. 115-116). Todo el sistema deleuziano se encuentra constreñido por la inmanencia radical que entorpece la afirmación de una verdadera alteridad personal (cf. p. 118). Por otro lado, su visión de la Trinidad la enmarca dentro de una ideologización dialéctica de la realidad que nada tiene que ver con lo genuinamente cristiano (cf. pp. 120-121).

5. Vistas las insuficiencias de estas ontologías, Tomás Marín Mena centra la segunda parte del libro en las «ontologías de la alteridad y la trascendencia» desde la óptica de la filosofía judía del s. XX. Con ello intenta dar un paso más en la búsqueda de un modelo que contribuya a comprender la autenticidad de la relación «alteridad-amor» sin que, a su vez, implique desdibujar ni absolutizar las diferencias (Deleuze), pero tampoco prescindiendo de la identidad propia y permanente que constituye a la persona y que la permite abrirse a la relación (Hegel). Los protagonistas elegidos ahora como interlocutores son F. Rosenzweig, M. Buber, S. Weil, y E. Levinas.

a) F. Rosenzweig representa una de las tentativas más preclaras por erigir un «nuevo pensamiento» que impulsa la idea de una ontología «anti-totalitaria» que prescinde del conflicto o de la dialéctica de contrarios como forma también práctica de situarse en la realidad. Uno de sus principales méritos es el de haber reconducido la comprensión «del todo» —en especial la hegeliana— hacia la comprensión de Dios como trascendencia que no anula ni compite con la vida personal ni con «el fragmento» (cf. p. 129). El «totalitarismo», entendido en sentido filosófico, tiene el peligro —y así lo observa agudamente Tomás Marín— de convertirse en el rodillo de una cosmovisión o de una ideología política que trata de imponerse frente a los disensos (cf. p. 133). El todo, como se ha visto con Hegel, o de otro modo con Deleuze,

subsume las particularidades hasta desintegrarlas (Hegel), o hace de las particularidades un conglomerado –una totalidad– que también las somete omnímodamente a la diferencia (Deleuze). Si se traslada esto, por ejemplo, a la acción política –incluso «democrática»–, o a la economía (cf. p. 133), se observa que el «todo» está planteado –en última instancia– por encima de la vida de las personas concretas. Rosenzweig habla por eso de «creación, revelación y redención» con el fin de subrayar que cada una de estas acciones divinas se dirigen a la persona y no a una globalidad informe. Es decir, implica el reconocimiento de la alteridad (cf. p. 140): aquello que se vive de modo inmediato no es «Dios, Hombre, Mundo», sino «Creación, Revelación, Redención». Mediante estas tres categorías se le muestra al hombre por qué apetece su infinitud a pesar de ser contingente. Sin embargo, en concordancia, Dios puede mostrarle esa infinitud por la revelación, puesto que el mundo no cabe en la lógica humana. El hombre precisa de un «afuera» que le posibilite extraer toda su entraña (cf. pp. 135-137).

b) La reflexión ontológica de Martin Buber acentúa el carácter relacional e interpersonal del ser humano. Centra la relación Yo-Tú como forma que supera la mera relación del hombre con las cosas (Yo-Ello). En esto consiste el universo de la relación personal, puesto que no existe un Yo aislado que pueda descubrirse al margen de esa relación primordial que es ontológica y no sólo antropogenética. Funda la relación recíproca de amor personal más allá de la instrumentalización o de la mera cosificación del sujeto (cf. pp. 147-150). En ese encuentro acontece y se realiza además la presencia y acercamiento al Tú eterno (cf. pp. 151-153). Sin embargo, Tomás Marín se detiene en dos salvedades: la primera la cursa de la mano de M. Theunissen y de I. Zizioulas, para quienes si el amor se juega según Buber en el «entre» de la relación Yo-Tú, ¿no se corre entonces el peligro de hipostatizar demasiado ese «entre» adquiriendo así prioridad ontológica sobre

la alteridad personal, llegando incluso a identificarse con Dios? Para la segunda observación se sirve de la que Levinas hace a Buber respecto al excesivo peso que quizá tiene la relación Yo-Tú, y que, aun así, no atiende a contemplar la realidad del extraño (cf. pp. 155-156).

c) Quien sí lo hace explícitamente es Simone Weil. Para ella es fundamental la consideración de la *separación* y la *distancia* a la hora de hablar tanto del desconocido o extraño como de la amistad y de la bella distancia que existe entre aquellos que se aman. A este respecto, los paradigmas weilianos por excelencia son la relación del Hijo con el Padre en la cruz —una vez que la filósofa se deja ganar trinitariamente por Cristo—, así como la relación entre el Creador y la creación. Tiene en cuenta que el amor y la amistad perfecta que existe en el seno de la Trinidad —y que requiere alteridad— implica un encuentro puro de infinita proximidad que es imposible reproducir en las relaciones interpersonales creadas, o en el amor que pueda darse entre el hombre y Dios. De ahí que toque vivir la distancia —sólo para quien ama— como separación que no deja de actualizar la contemplación y la atención sin que medie el contacto. Es imprescindible no tocar lo bello para así no mancillarlo. Tocar o asir se corresponde al apego, el cual es resultado del movimiento que trata de compensar la propia miseria mediante la carencia impulsiva que lanza a la posesión o consumo del otro con infinita insatisfacción (cf. pp. 157-159). Esto hace posible realizar igualmente el amor hacia un desconocido, puesto que la atención pone de manifiesto a quien parece era invisible o está abandonado u olvidado, convirtiéndolo en un igual (cf. p. 161). Por tanto, «la distancia y la separación no se opone a comunión sino a la unión, al apego, a la proximidad infinita» (p. 162). Surge sin embargo el interrogante de si en el pensamiento de Weil no hay un excesivo empeño en la distancia que marca demasiado la distinción de las alteridades y la posibilidad de la



plena comunión (cf. p. 158. 161-163). Marín Mena recurre de nuevo a Levinas para ilustrar cómo la caricia no supone en este sentido la cancelación de la alteridad personal del amado (cf. p. 163-164). De hecho, para Weil, la tensión entre alteridad y unión amorosa que se plasma en esta vida como deseo infinito sólo puede resolverse escatológicamente a imagen de la Trinidad –en quien hay perfecta alteridad (distancia) y comunión (unidad) [cf. p. 165]. Tomás Marín pone además de relieve otro aspecto crítico: Weil afirma y subraya tanto la unidad o proximidad infinita en Dios que no deja espacio real para la alteridad inmanente en Él (cf. p. 167, especialmente nota 63). Una apreciación que es capital de cara a la comprensión de la alteridad según la perspectiva de la unidad trinitaria.

d) Esta selección filosófica del pensamiento judío del s. XX se cierra con las reflexiones de E. Levinas en discusión con M. Heidegger. Tomás Marín lo titula «Ontología y alteridad asimétrica: la llamada infinita del pobre y del extraño». Con él plantea la temática de la alteridad en el terreno filosófico de un modo radical, sin que de ningún modo equivalga a «diferencia». La persona es acontecimiento vivo y dinámico no sujeto al fijismo de la identidad inmutable. Tampoco consiste en ser-diferencia incommunicable e irrelativa que se pierde en la multiplicidad de identidades en constante cambio. La categoría de diferencia no expresa *per se* al otro que yo, de ahí que se tenga que pensar lo personal como salto cualitativo ontológico capaz de relación. El encuentro con el otro abre entonces al reconocimiento de uno mismo como persona sólo en la medida en que se hace responsable del otro (cf. pp. 169-171). La filosofía, sin embargo, no ha afrontado la enorme dificultad que tiene el sujeto de escapar de la dinámica egoísta a la hora de dar cabida al otro, sobre todo porque se ha enclaustrado en el «ensimismamiento mortal de la propia filosofía» (p. 172). Como señalara Rosenzweig,

la filosofía se ha hecho más bien eco de la afirmación heraclítea de la identidad en conflicto, algo que se encuentra implícitamente también en el pensamiento de M. Heidegger. No significa que este asume expresamente una «ontología de la guerra», pero sí lo hace de manera encubierta en el momento en el que su filosofía guarda silencio sobre el mal y lo ético. Su filia continua por el ser y por la toma de conciencia humana de convertirse en pastor del ser no incluye la atención por aquellos que sufren o son torturados. La reflexión y la preocupación por el ser —continúa Levinas— *no puede olvidar* el por qué es lo humano, lo más humano. Desde aquí, Tomás Marín apostilla que la filosofía ha de «buscar salida a una filosofía que olvida al otro» como una de las cuestiones más acuciantes (cf. pp. 172-173). El papel que aquí juega la idea de infinito es esencial: aunque el pensamiento humano no lo puede atrapar, sí que le permite ir más allá de sí evitando que pueda confinarse herméticamente en su ser al haberse aferrado demasiado a la idea de totalidad. El infinito siempre es exceso respecto a la totalidad, por eso es capaz de enlazar al hombre con el Infinito. Cuando el hombre piensa en Él, este desciende como una revelación que provoca el «deseo metafísico de infinito». Por tanto, permite al hombre escapar de la dinámica ontológica de lo Mismo (Heidegger), de lo ensimismante, de reducir también al Otro a lo Mismo, permitiéndole ascender a lo trascendente o totalmente otro que yo (cf. pp. 173-176). Llega así el momento más intenso: «el Infinito adviene en el otro, en su expresividad material y carnal: en su rostro, en su gestualidad viva, en su voz o decir» (p. 174). No hay que conformarse con *ser-con-el-otro*—según Heidegger, quizá en el plano de la sola facticidad—, sino, además, *ser-para-el-otro*—según Levinas, en el plano expreso de la ética mediante el encuentro con el rostro del otro, incluso cuando es extraño o se encuentra en la más penetrante orfandad (cf. p. 177-189).

6. Al hilo de lo dicho, de lo presentado en esta sección por Tomás Marín, cabe comentar lo siguiente a modo de escolio: la armonía o convergencia de lo «uno mismo» con lo «otro de sí» es indispensable para que se puedan entender tanto las particularidades de cada uno como los frutos maduros que se derivan y expresan de las relaciones recíprocas y personales que acontecen entre sí. Ni la escisión radical de ambos, hasta hacer valer únicamente la multiplicidad (Deleuze), ni el todo en el que cada parte «ya no-es» porque prevalece lo uno –el todo– de la absoluta identidad en la que «de noche todos los gatos son pardos» (Hegel), pueden responder a la enorme riqueza que reside en la persona cuando en especial –al donarse– se encuentra y reconoce en profundidad en el don de otra. Con ello, la alteridad recíproca, sin dejar de ser, pasa a denominarse comunión. De todas las relaciones posibles, la comunión es el fin último que más plenamente realiza a la alteridad personal. Dejándola intacta, sin embargo la transforma.

Rosenzweig rasga la perspectiva meramente inmanente de la totalidad del ser porque pone de relieve que Dios se ha revelado en él desde su trascendencia. La pura identidad del todo es insuficiente, puesto que el amor que Dios ha revelado históricamente al hombre hace ver el por qué Dios es el Señor del ser, y no el ser el señor de Dios. El ser adquiere en la relación amorosa su significación más eminente. Por eso es imposible amar –tal y como lo ha puesto de manifiesto Martin Buber– si *entre* el Yo-Tú no hay más que polarización. En cambio, el encuentro *inter*personal es capaz de poner al descubierto que el amor compendia el carácter genuino –el misterio– de la naturaleza del ser de la persona. Advierte que la posesión del otro hasta reducirlo a cosa o capricho equivale a quedar poseído por la propia bajeza; a que, así mismo, el mundo albergue la deformidad como producto de aquello en lo que ha llegado a convertirse la persona (Weil, Levinas). La distancia puede ser aquí –como

*epoché* fenomenológica— el cauce que permite distinguir —serena y reflexivamente— entre lo personal y lo impersonal, la fealdad y la belleza, haciendo surgir la contemplación como espacio de requerimiento de lo auténtico (Weil). La recepción del otro refleja el desvelamiento de su rostro como ocasión asimismo de revelación del Infinito (Levinas). En consecuencia, la conciencia de sí a través del amor del otro es apta para hacer resonar en cada uno el eco de una singularidad personal que se desentraña en plenitud cuando —en libertad— se abre totalmente a la comunión en cuanto acto y dinámica de dar la vida. De hecho, el hombre reconoce a Dios como Ser personal actuante en la historia cuando le descubre como quien *ya ama así desde siempre* y hace acontecer ese amor como consigna de encuentro con el hombre. Por eso revela su Nombre, su identidad o naturaleza, como *Ser que sólo es siendo para el otro* (cf. Ex 3, 14-17). Es decir, como *Ser-en-relación/donación*. Es el Dios que se desgrana y declina en el amor a través de la comunión de alianza que trata de establecer con su pueblo. Busca al alejado o al abandonado; al que sufre; al que se siente extraño —también al que extraña—, como «cosa propia» y en promesas de amistad.

7. Pues bien, tras el recorrido de Marín Mena por las reflexiones que, al respecto, han acometido los ya mencionados filósofos judíos, dedica la tercera parte de la obra a extraer las consecuencias más radicales y decisivas que se desprenden de la «conjunción de alteridad y comunión desde la teología trinitaria contemporánea» (p. 193). Si con aquellos ha podido establecer «las bases para iniciar una reflexión ontológica desde el respeto por la alteridad personal» (p. 197), con la ontología trinitaria pretende «iluminar [todavía más] el casamiento entre alteridad personal y amor comunional sin menoscabo de ninguno de los elementos del binomio» (ibid.). De ahí que quiera ocuparse asimismo de los aspectos que permiten afrontar los retos planteados por las filosofías que han decretado

la muerte del Dios cristiano y que han derivado en la tendencia a «arrinconar al prójimo, cuando no a aniquilarlo» (p. 196). Toma como referencia a dos teólogos contemporáneos: I. D. Zizioulas y G. Greshake. Ambos difieren, como es sabido, en el modo de entender el «principio» de la comunión trinitaria: el primero la hace depender del Padre, mientras que el segundo la comprende a partir de la alteridad de las personas divinas y, en consecuencia, por la comunión misma que hay entre ellas. Ahora bien, ninguno afirma la prioridad de lo uno sobre lo otro. Zizioulas, al defender la alteridad del Padre como «origen» último ontológico, no puede renunciar a la simultaneidad de comunión de los Tres; y cuando Greshake insiste precisamente en esto último no obvia la correferencia íntima de las personas divinas como aquello de lo que pende la comunión (cf. pp. 197-198). Lo más interesante de la elección de estos autores es que permite confrontar y aquilatar en su justa medida la convergencia y la relación de las categorías principales de «alteridad personal» y «comunión de amor».

a) Según Zizioulas, lo que justifica que el Padre sea la «causa» eterna de las procesiones trinitarias es que Él, en tanto Padre, es lo ontológicamente último; una alteridad personal que actúa en libertad (cf. pp. 215-222). De modo que lo ontológicamente último no es una sustancia impersonal, sino una persona (cf. pp. 203-204). En discusión con Levinas, el teólogo griego apremia a acentuar más todavía la coincidencia de la alteridad con la comunión entre el otro y yo. Lo hace sosteniendo que solamente la teología cristiana de la Trinidad puede elaborar con éxito una ontología de la alteridad en consonancia con el amor interpersonal («no le podemos exigir a Levinas, judío y filósofo, la concepción de plena comunión en la Trinidad que plantea Zizioulas como teólogo cristiano», afirma Tomás Marín, p. 211). Piensa que, dada la dificultad —desde el pecado de Adán— de pensar la simultaneidad de alteridad y comunión desde lo manifestado

a nuestra experiencia actual, únicamente es posible hallar una respuesta satisfactoria si se la busca en el orden de lo increado. Contando con que Levinas representa para Zizioulas el mejor esfuerzo «por revertir la importancia ontológica del yo sobre el otro», aun así, no comparte la tentativa de Levinas de sobreponer la alteridad a la ontología —aunque hay que advertir que este la entiende en el sentido heideggeriano de tener que ocupar el puesto de *filosofía primera* restando así protagonismo a la alteridad (cf. pp. 205-206). Por otro lado, «la antropología levinasiana se fundamenta sobre la “separación” entre el otro y yo; por lo que se imposibilitaría la coincidencia del respeto a la alteridad con la comunión entre el otro y yo» (p. 206). La idea levinasiana de «asimetría radical» define la relación con el otro, lo cual impide expresar hasta sus últimas consecuencias la reciprocidad y la comunión. Paradójicamente, esta concepción de respeto a la alteridad personal no hace posible la comunión (cf. p. 210). Por eso Zizioulas se centra en el ser, pero sólo en aquel que pone de manifiesto la teología o la vida divina. Es decir, el ser como alteridad personal y comunión. Así como Levinas reclama frente a Heidegger el *rostro* como filosofía primera, Zizioulas reclama a Levinas la ontología sin menguar la preeminencia de la alteridad personal (cf. p. 207). Lo que más sorprende, tal y como señala Tomás Marín, es que tanto Levinas como Zizioulas «rechazan como primordial la idea de *reciprocidad*» (p. 214). El motivo estriba en que ambos consideran —desde perspectivas distintas— que la «asimetría interpersonal» es de por sí sustantiva. En el caso de Zizioulas equivaldría a negar las procesiones intradivinas respecto al Padre. Ahora bien, la teología trinitaria desde la que se mueve Zizioulas le permite la conjunción entre alteridad y comunión. A pesar de la ausencia en él de la afirmación de reciprocidad interpersonal, la comunión intratrinitaria está garantizada por la libertad de amor del Padre (cf. pp. 214-215).

b) A diferencia del teólogo griego, G. Greshake considera que lo primordial en el seno de la Trinidad es «la *communio* como intercambio de amor recíproco» entre las tres personas divinas (cf. p. 237). Ahora bien, no es posible entender el amor divino como actuación que se sitúa «detrás» de cada una de las personas (Pannenberg), puesto que esto implicaría que el amor las trasciende tanto –es decir, que las eleva sobre ellas mismas para constituir las en sí mismas– que hace de Dios una «Cuaternidad». Por otro lado, según el teólogo alemán, no es necesario afirmar en Dios las relaciones de origen. Mucho menos que el Padre sea el puro don en la Trinidad sin que se contemple su dimensión receptiva (Balthasar). Lo más decisivo es admitir que entre las personas divinas existe un *movimiento correlativo* (cf. pp. 238-239). No tiene sentido hablar, por tanto, de una «ontología de la unidad» que en su insistencia –casi unilateral– de afirmar al Padre como origen hace emerger la sospecha de neoplatonismo o de subordinacionismo (cf. pp. 241-242). La idea de comunión sólo tiene sentido –piensa Greshake– en referencia a las tres personas divinas. De manera que la alteridad de las personas divinas cobra únicamente relevancia si se entiende en la comunión recíproca, y viceversa. La clave reside entonces en mantener la «reciprocidad en el amor divino interpersonal» (cf. pp. 243-256). Por lo demás, hay expresiones de Greshake que parecen sugerir que la comunión se distingue conceptualmente de las personas, lo que induciría a pensar que hay una «cierta entidad (¿sustancial?) allende las personas» (p. 249). En todo caso, no se ha de olvidar que –como señala Tomás Marín– la comprensión trinitaria del misterio de la alteridad y la comunión está siempre sujeta a la «tentación de la mente humana que no puede salir del esquema dicotómico según el cual aparecen separados el “entrelazamiento” de amor y esas personas que se entrelazan» (p. 251). Interesa recalcar en otro aspecto: Greshake reconoce, no obstante, que el Padre es en la *communio* trinitaria el «don primordial u originario, el fundamento

primordial de las otras dos personas divinas, y el fundamento primordial de amor» a la luz de la revelación económica de la Trinidad. No obstante, lo admite sin omitir que todo don requiere de un receptor, de manera que la identidad del Padre no es posible sino a partir de las otras personas divinas. Entiende así que la alteridad es positiva en la vida eterna de Dios. Pero aunque el Hijo y el Espíritu Santo tengan su centro en el Padre, eso no significa que sea el principio ontológico de un proceso genético (cf. pp. 254-255). Con el siguiente epígrafe, el autor reflexiona —sin desligarse todavía de Greshake— acerca de la dinámica de alteridad y comunión en Dios como posibilidad de la alteridad de la creación y el reconocimiento de las huellas de la Trinidad en ella (cf. pp. 256-266). Termina esta tercera parte abordando «El drama trinitario: el pecado, la distancia en Dios y el Amor crucificado» según lo ha expuesto el teólogo alemán (cf. pp. 266-275).

8. En la cuarta y última parte, Tomás Marín trata de sintetizar críticamente el camino recorrido con el fin de esclarecer las consecuencias principales (cf. p. 279-286) que contribuyen a elaborar algunas «Conclusiones provisionales para una ontología trinitaria» (p. 277). Lo concibe trazando el camino descendente que va «de la Santísima Trinidad a nuestra vida». Lejos de plantear la vida divina como realidad alejada de la vida humana, la propuesta cristiana presenta la alteridad recíproca de las personas divinas en un constante amor trascendente que se abaja. El Dios de Jesucristo no es un ser enclaustrado en una inmanencia asfixiante (cf. p. 279), sino el Ser que —por ser trino en comunión de personas— es por antonomasia sobreabundancia de vida interior. Tanto es así, que para evitar que el hombre lo convierta en mera cuestión bizantina, o incluso en osada empresa, el autor se decanta por la vía balthasariana de la «teología arrodillada» (cf. p. 287). Así, tras exponer los motivos que vinculan la Trinidad inmanente con la económica (cf. pp. 288-297), retoma las teologías de Zizioulas y



Greshake con el fin de mostrar el modo en el que cada cual tiene razón: ni el primero incurre en una «ontología de la unidad» (de lo Uno) por sostener la prioridad ontológica del Padre –como podría pensar el segundo–, ni este piensa en una «ontología totalitaria de la sustancia» por no afirmar al Padre como causa de la Trinidad –como podría pensar Zizioulas. Ambos –si bien con matices diversos– quieren dejar intacta la verdad, por un lado, de que todo lo que se tenga que afirmar ontológicamente de la Trinidad tiene que ver con la alteridad personal y la comunión de amor, y no con una sustancia impersonal que actúa por encima y con anterioridad a las personas divinas. Por otro lado, que la divinidad pertenece por igual a las tres personas en virtud de las relaciones trinitarias de origen (cf. pp. 297-301).

Tomás Marín va a asumir a continuación, a la luz de lo dicho, tres categorías trinitarias con las que se propone contribuir al desarrollo filosófico de la cuestión del don: la *alteridad personal*, la *donación gratuita de amor*, y la *reciprocidad comunitaria* (cf. pp. 301). Convencido de que el don personal se encuentra vinculado a la reciprocidad, enmarca el argumento a partir de las discusiones que tanto J. Derrida, como J.-L. Marion y J. Milbank han llevado a cabo a este respecto. El problema de fondo gira en torno a si puede haber un desinterés total en el darse del donante. Mientras que los dos primeros –con ideas muy diferentes acerca del don – coinciden en que el don puro sólo puede asegurarse si no hay devolución o respuesta positiva, Milbank asegura que es necesario abordar la realidad del don desde una perspectiva más amplia y sin tantas resonancias kantianas. El centro de la atención no debe recaer unilateralmente en el sujeto individual, sino en la reciprocidad interpersonal y comunitaria. Así pues, el don acaece en el recíproco intercambio de dones (cf. pp. 302-303). De entre todas estas propuestas, Tomás Marín opta por la de Milbank, sobre todo en lo concerniente a la categoría de «reciprocidad asimétrica». Según el teólogo y filósofo inglés, el don pertenece a

una dinámica siempre abierta que no está sujeta necesariamente a la inmediatez del intercambio ni a la equivalencia total respecto a su contenido. La tesis de Milbank de que la gratuidad del *don* comprendida dentro de la *reciprocidad* no excluye la *jerarquía* –«siempre uno da primero y otro después» (p. 303)– sirve a Tomás Marín para vincular asimismo las propuestas trinitarias de Greshake (reciprocidad comunional) con las de Zizioulas (la condición originaria y «jerárquica» del Padre). Conecta esos aspectos de la lógica del intercambio del don con algunos de los ejemplos que el mismo Milbank expone en el campo teológico, extrayendo así, en líneas generales, dos ideas que vincula a la ontología trinitaria: la de reciprocidad asimétrica –de algún modo jerárquica–, y la de noción de don primordial no unilateral –el cual se abre gratuita e intrínsecamente a la acogida activa (cf. pp. 303-304).

Tomás Marín resume seguidamente lo más granado de todo lo dicho y lo concentra en una breve pero enjundiosa reflexión en la que interconecta el trinomio ya enunciado de *alteridad personal*, *donación gratuita del amor* y *reciprocidad comunional* con la conceptualización de las relaciones trinitarias. Se propone así acercarlas y proyectarlas hacia un ulterior desarrollo de ontología trinitaria (cf. pp. 304-309). Es ahora cuando el autor destaca sin ambages la importancia de la propuesta teológica de Zizioulas (inspirada en Levinas), y no a costa de minusvalorar la comunional que sustenta Greshake. Para Marín Mena es imprescindible mantener la doctrina tradicional de la prioridad intemporal y ontológica del Padre respecto a las relaciones trinitarias de origen. Dicha formulación no impide la comunión, sino que la garantiza: «Se nos podría objetar que nuestro peligro es individualista, pero entonces no se habría entendido que afirmar la condición originaria del Padre es justamente una apertura a, y surgimiento de, la comunión interpersonal, que, además, no supone una constitución de individuos separados sino la unicidad de tres

personas con una voluntad compartida» (p. 306). Teniendo esto presente, el autor especifica con intensa expresividad la lógica pura del don en el seno trinitario de las divinas personas. La plenitud interna de la vida divina, en tanto amor personal que puede generar más vida fuera de sí, es en la Trinidad cada persona divina dándose perijorética y desmesuradamente a la otra. Es en este exceso donde aparece el Padre como don primordial que no resta relevancia a la reciprocidad en la donación del Hijo y del Espíritu Santo, y que se ofrece como signo elocuente de la realidad divina de la comunión de amor (cf. p. 307-308). Esta se describe como «reciprocidad asimétrica» (Milbank) para significar que «la realidad del don siempre parte de *alguien*, aunque esté llamada a la respuesta» (p. 308-309).

La obra concluye con el esbozo de algunas «Líneas existenciales fundamentales de ontología trinitaria» (p. 311-321). En particular, asume lo más característico del trinomio conceptual antedicho (*prioridad de la alteridad; comunión recíproca; amor gratuito y asimétrico*), y añade una cuarta consideración acerca de la *cruz como extremo del amor* con el fin de desentrañar y ahondar en su contenido a la luz —respectivamente— de cuatro locuciones evangélicas de Jesús. Con la primera («Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos», Mc 9, 35) intenta subrayar que el respeto por la alteridad —de ahí su prioridad— es condición de posibilidad de la comunión. Amar implica abajarse ante el otro, porque si uno persiste en el empeño de hacer prevalecer su yo frente al tú no conseguirá la comunión amorosa con él (cf. pp. 312-314). La segunda sentencia evangélica («Amaos los unos a los otros como yo os he amado», Jn 13, 34) sirve para elevar la existencia humana hacia la comunión recíproca y asimétrica de la Trinidad. En clave de «humanismo trinitario», Tomás Marín acentúa con sumo acierto que la comunión recíproca que el hombre está llamado a vivir es asimétrica por su origen en la comunión intradivina. Dice además: «No estamos llamados a la comunión y

a la reciprocidad del amor por un deber moral sino porque Cristo nos ha amado primero, porque lo hemos visto en Cristo y porque él, como discípulos suyos, nos solicita prolongar su amor» (p. 315). El nuevo mandato de Cristo marca la vocación primera y última del hombre —de la Iglesia— a imagen de la vida trinitaria. En él transitan valores que significan la base de la convivencia política (cf. pp. 315-318). La tercera locución («Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tenéis?», Lc 6, 32) está vinculada al tercer nivel del trinomio conceptual, al amor gratuito y asimétrico, el cual tiene en último término al Padre como «origen». Es lo que Cristo ha revelado para poner definitivamente de manifiesto que Dios se emplea a fondo para entrar en comunión con el hombre. En efecto, Jesús lo ha llevado a cabo experimentando incluso el rechazo por parte de aquel. En consecuencia, el interrogante que se abre es si es posible vivir la comunión cuando no hay reciprocidad. De nuevo Tomás Marín insiste en que la «comunión se sostiene por el amor personal y que cuando no es recíproco debemos recordar que el amor se define por la gratuidad, el exceso y la asimetría» (p. 318). Desde ahí enuncia que «una ontología trinitaria apunta tanto a una existencia en comunión con los otros como al amor hacia aquellos que no nos aman» (ibid.). Este aspecto pone de relieve el por qué el cristiano injerta también su vida en el perdón como expresión de ofrenda de sí y, por tanto, más allá de la prescripción legalista. La clave es que «a pesar de la falta de reciprocidad [...] Dios permanece fiel en su amor por nosotros. Tan cristiano, tan trinitario, es en el amor el elemento de la reciprocidad comunional como la asimetría de la gratuidad» (p. 319). El paradigma por excelencia lo muestra la «cruz como extremo de amor», lo cual está en consonancia con la cuarta y última cita evangélica que Tomás Marín trae aquí a colación: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos», Jn 15, 13. Su propósito es establecer la coherencia entre la cruz y el amor hasta el extremo (cf. Jn 13, 1) en perspectiva de ontología trinitaria (cf. p. 319).

Al fin y al cabo, y a causa de la presencia del pecado y del mal en el mundo, el «amor agápico acaba en cruz» (p. 320). Todo amor sacrificial es amor a la persona, a un alguien con rostro que Dios reconoce en su alteridad y que, por eso, no abandona a la aniquilación porque lo sostiene más allá de la muerte (cf. p. 321).

9. Hasta aquí el texto en forma de presentación sumaria

No hace falta insistir más en que la ontología de la alteridad en orden a la comunión ocupa en este libro un lugar privilegiado, y no sólo en sentido filosófico, sino, ante todo, como asunto teológico. Una tarea que es por tanto plenamente *ontopersonológica* y que está vinculada *in misterio* a la comprensión coherente del ser divino. Conciérne por antonomasia a la teología porque aquello que realmente interesa es el carácter libre, fontal y personal del ser trino de Dios tanto hacía sí (inmanencia) como –en consecuencia– fuera de sí (economía). Remite a un intersticio categorial que concentra temáticamente la alteridad personal del don de sí con la recepción de ese don por parte de otro que a su vez se da. He aquí el quicio sobre el que hoy tiene que girar cualquier reforma del pensar.

En este sentido, la selección ya mencionada de algunos autores por parte de Marín Menase esgrime como ocasión que permite articular una ontología trinitaria desde la alteridad personal y el amor (cf. p. 53). El autor pone todo el énfasis en el primado de la persona y de la relación en clave comunional para advertir que la característica suprema del ser trino de Dios es el amor. Así, el ser de la persona adquiere prioridad sobre una idea de realidad marcada por la primacía de la sustancia y que no representa como tal al ser de Dios. Por eso la teología no puede obviar el discurso del ser (cf. pp. 62-66). Marín Mena lo resume del siguiente modo: «se podría decir, entonces, que la ontología trinitaria es un ejercicio plenamente teológico con una orientación ontológica, entendida ésta tanto desde su preocupación por la estructura última de lo real

y lo experiencial como por su repercusión existencial y práxica» (p. 61). Todo se conjuga «por medio de las nociones de alteridad, gratuidad, amor y comunión» (p. 62). Pensar ontológicamente incide en la propia existencia, puesto que hace converger en la ontología la naturaleza física con la naturaleza ética. Más todavía si se contempla desde la ontología propia y trinitaria de Dios (cf. pp. 56-58).

Este es el motivo de que la ontología tiene a la persona como su fuente de comprensión última. En ella se entraña el sentido del ser. Qué sea la persona en sí y en relación funda el carácter temporal y definitivo del ser (*ontopersonología filosófica*). Qué son las personas divinas según el ritmo intemporal trinitario de su ser-amor (*ontopersonología trinitaria*) funda la fundación del ser personal creado —su carácter de *relativo*-absoluto— así como su meta más acabada (*ontopersonología de la alteridad en comunión*). En consecuencia, el orden temporal y creatural del ser es indisoluble del orden eterno de amor que se abre entre la reciprocidad subsistente de las personas divinas.

Por eso, cuando se separa la verdad filosófica del ser de la verdad teológica de la persona sobreviene el ocaso de la inteligencia razonada por la tendencia a plegarse cada vez más sobre sí misma y a reducir el espacio que permite el ejercicio de la auténtica alteridad. Adviene, por ende, el declive de la cultura y de la civilización en forma de ruina de la praxis de las relaciones humanas. Sin embargo, el horizonte ontopersonológico de fondo que se presume y que está en consonancia con la obra de Marín Mena apunta —como se ha podido comprobar— a un escenario bien distinto. A este respecto, el texto de Tomás Marín enriquece con originalidad el discurso sobre la persona y deja constancia por sí mismo de todos sus méritos, permitiendo entrever un desarrollo ulterior muy prometedor de la ontología de la alteridad recíproca y de comunión.

10. Sin embargo, también es cierto que en lo tocante a la *entraña ontológica y revelativa* del ser trino de Dios se echan en falta algunos aspectos también fundamentales que en principio parecía se iban a tener más en cuenta a lo largo de la exposición de los argumentos más nodales.

En este sentido, es indudable que el objetivo y el núcleo de las reflexiones se centran en hallar una formulación coherente respecto a la convergencia –prioritariamente en Dios– entre la alteridad personal y la comunión, y que para ello –como Tomás Marín afirma– es «de vital importancia hacer referencia al acontecimiento pascual de Cristo» (p. 200). En efecto, la obra comienza con el propósito de contemplar al Crucificado como causa –por el amor extremo que revela en el Gólgota– de una comunión cristiana que «puede llegar al culmen del sacrificio de la propia vida» (p. 51). Un amor, continúa el autor, que «ha de ubicarse dentro del amor gozoso que se vive en el seno de la Trinidad» (ibid.), o teniendo en cuenta «el juego dramático de voluntades en la condena de Jesús –los hombres, el Padre y el propio Jesús–» (ibid.). En definitiva, comprender la cruz desde el amor trinitario para así poder abordar conjuntamente «El conocimiento de la Santísima Trinidad y la indagación ontológica» (p. 55). Sin embargo, tras esbozar estas líneas rectoras, no se percibe lo suficiente aquel compromiso inicial de *pasar* por la indispensable mediación pascual de Cristo, aun cuando en el Epílogo –y desde otra perspectiva– se retoman en cierto modo algunas de estas ideas (cf. concretamente las pp. 331-349).

Es muy plausible y acertada la estructura e intención metodológica del estudio, la articulación y prelación de los autores que se han adoptado como interlocutores, pero hubiera sido conveniente complementarlo teniendo «más a la vista» aquello que Cristo revela de lo trinitario desde sí mismo, al tiempo que afronta, sobre todo, los episodios más relevantes que comprenden su vivencia pascual, y sin obviar en ella la *actualidad y dinámica*

*ontológica* de la verdad de la encarnación. Respecto a esta, ya el autor reconoce que el libro no ha tratado directamente lo que atañe a la concepción virginal y a la anunciación-encarnación, advirtiendo asimismo que «no es un elemento accesorio en el conjunto de la teología trinitaria» (p. 335). De hecho traza algunas líneas al respecto (cf. p. 336-337). En lo concerniente al acontecimiento pascual, Tomás Marín lo tiene sin duda en mente, aunque para un desarrollo posterior a propósito de la elaboración de su tesis doctoral en Teología. En efecto, piensa en un tema «centrado en la continuidad y discontinuidad entre el monoteísmo judío y el cristiano-trinitario, considerando [ahora sí] la vida, muerte y pascua de Jesús» (p. 324). Todavía así, *Alteridad y Amor* tendría que haber ahondado en una *reflexión cristológica más explícita en cuanto clave de revelación de la ontología trinitaria*, y con el fin de evitar o dar la impresión de sucumbir en una presentación de la alteridad y de la comunión trinitaria demasiado especulativa y sí más próxima al acontecimiento histórico-bíblico.

A este respecto, pueden aducirse algunas razones: la ontología de la encarnación —en perspectiva pascual—posibilita leer el acontecimiento de la pasión, muerte y resurrección de Cristo hasta sus últimas consecuencias. Y es así porque transforma la cruz y la resurrección en el acontecimiento trinitario que revela por excelencia y de modo eminente que Dios es amor. En realidad, todo ese amor divino se encuentra inmerso y unido a la carne que el Hijo ha asumido y en quien subsiste «sin confusión ni separación». Vislumbra, así mismo, el «juego dramático de voluntades» que está situado en el seno ontológico de la persona divina de Cristo —en el «juego o danza de sus dos naturalezas»— y que revela *in alteritate* la profunda comunión que desde siempre —como Hijo— vive con el Padre. Es esto lo que determina el sentido de la relación de sus dos naturalezas; el por qué hay una relación unitiva entre ambas que se basa en el «respeto» a la otra hasta realizarse una comunión perfecta entre lo humano y lo divino en



la persona del Hijo. He aquí el paradigma original desde el que se orienta la verdad de cualquier otra relación de alteridad y amor. La entraña ontológica del ser personal del Hijo encarnado revela que en sus dos naturalezas hay una alteridad y reciprocidad que está ritmada insoslayablemente por el amor trinitario, puesto que el Hijo unigénito es en Cristo el Dios amor que se ha encarnado por su Palabra para realizar en el mundo ese amor *que es* como acción viviente. Esto permite comprender de manera abisal el misterio de la relación de la persona divina del Hijo Jesús en la alteridad y comunión recíproca que vive con el Padre en el Espíritu Santo. De ahí que la ontopersonología de Jesús sea la única vía de revelación de la ontopersonología trinitaria.

Vale la pena recorrer este camino a la hora de entender asimismo la alteridad de la creación. Cuando la Trinidad sale de sí para entrar en *comunión* con *lo otro* (cf. pp. 312-313) es gracias a la plenitud del amor interpersonal que acaece eternamente en la Trinidad. En ella se da también un salir de sí de cada persona divina hacia la otra en simultánea inmanencia recíproca. Acontece eternamente en cada una un *no-ser para* la otra, y *para que* la otra sea. De hecho, este es el motivo de que las relaciones trinitarias sean, como ya insistiera el Aquinate, la *ratio et causa* de la creación misma. Dicho de otro modo, las relaciones divinas de amor que comprenden la alteridad de las personas trinitarias es el «espacio ontológico» en el que la creación encuentra su propia alteridad y unidad. Estas remiten igualmente a la necesaria comunión trinitaria que actúa *in alteritate* como principio y unidad del ser mismo de Dios. En él, si cada persona no-es en relación a la otra, ninguna puede ser quien es. De modo que *ex-sistiendo* cada una *en* y *desde* la otra, todas *en* todas —entre sí y en alteridad recíproca—, equivale a decir que *Dios amor vive la comunión de amor en la relación intrínseca, esencial e inmanente de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo*. De ahí que Piero Coda hable de la creación como un acto divino que parte de sí *ex nihilo amoris*.

En consonancia con lo dicho, llama también la atención que Tomás Marín no haya recurrido más profusamente a algunas de las «fuentes de estudio de ontología trinitaria» que él mismo señala como «hitos», especialmente a Klaus Hemmerle o a Piero Coda (cf. p. 61), pero también a lo que propuso al respecto H. U. von Balthasar. Esto le hubiera permitido ahondar en algunos de los aspectos que se acaban de esbozar, y que contribuyen al desarrollo de todo aquello que se ha asimilado a través —sobre todo— de Levinas, Zizioulas o Greshake.

En cualquier caso, Tomás Marín Mena da muestras con esta publicación de una madurez intelectual nada común. No pierde el tiempo en la vana retórica y se centra en razonamientos que inducen a otras tantas consideraciones. Deja constancia de que la alteridad personal y el amor comunional representan el cauce más idóneo para la convergencia entre la inmanencia y la trascendencia del ser personal. Avala la idea de que la recepción y percepción radical del *ser del otro* es ocasión de apertura y enriquecimiento del *ser propio*. Pero sólo surte efecto si la gramática con la que se declina está orientada de manera permanente por la gratuidad del amor. En consecuencia, la ontología más receptiva y dinámica es la que se expresa en esta reciprocidad relacional del ser personal: en el amor que une radicalmente a los amantes como un «ser uno» y distintos a la vez. No se puede eludir que este pensamiento radicado en la dinámica alteritativa del ser personal implica de por sí una inconfundible vía metafísica. Cartografía con lógica propia la senda que conduce a la pregunta por el ser del mundo en relación al ser mismo de Dios. En particular, si su trascenderse hacia el mundo equivale no sólo a un acto personal y libre de creación (*perspectiva filosófica*), sino también a un modo de poner de manifiesto —de revelar, conforme a lo específicamente cristiano— que su Ser existe trinitariamente (*perspectiva teológica*). En realidad, ambas cuestiones se pertenecen intrínsecamente hasta el punto de que se compendian ontológicamente en Cristo como única

posibilidad de plenitud del ser del mundo —ya sea en sentido protológico, histórico o escatológico (cf. Ef 1, 3-10; Col 1, 15-20).

La convergencia entre la identidad personal de cada uno y el encuentro amoroso con el otro descubre el hecho ontológico de que la dinámica del amor no es exclusivamente monádica ni individual, sino compartida y recíproca. Tan necesario es *ser uno mismo* para poder *ser con el otro*, como *ser con el otro* para poder —plenamente— *ser uno mismo*. El principio que causa la comunión —a imagen trinitaria del Padre— es siempre un ser personal, pero con-prendida indisolublemente *desde* la alteridad personal del otro. En este «ser uno en el otro» se entreabre la donación como una verdad que no es ni monótona ni monofónica, sino sintónica y sinfónica. Si cabe decirlo con más fuerza, habría que designar que el *amor es sinfónico*. He aquí el grado más elevado de la verdad, donde confluye el ser de la persona con la bondad del ser. Donde se comunica éticamente aquello que se desentraña desde la comunión ontopersonológica.

Esta pretensión se convierte—quírase o no— en el cruce de caminos de la cuestión humana. No hay duda de que hacerla llegar al hombre de hoy es una responsabilidad eclesial y teológica siempre acuciante. Es precisamente lo que este libro asume con decisión, contribuyendo a su propósito en base también a un fructífero diálogo con algunas de las instancias filosóficas y culturales de más relieve. Hace permeable la comprensión de que la oferta de Dios al hombre no puede situarse entre otras muchas. Ni siquiera puede encontrarse *como tal* entre las posibilidades del mundo. Transforma *per se* la categoría del amor en categoría de alteridad personal para posibilitar una existencia humana rendida y ganada totalmente *en libertad* al abandonarse a la grandeza original y trinitaria del amor divino reconocido en Cristo como medida y presencia relacional de todas las cosas. Este es justamente el óntos trinitario de Dios Amor que Tomás Marín Mena pretende poner

de relieve, porque—al igual que pensó Hemmerle— integra más que otras ontologías.

En definitiva, el lector puede hallar en esta obra una oportunidad para expandir *en sí* el extraordinario carácter que imprime el encuentro con *el O(o)tro*. Para experimentar íntimamente el por qué la unidad del amante con el amado es la forma propia y más enérgica de entenderla alteridad personal. Incluso, en algunos casos, para hilar muchas vertientes del espíritu que a veces se encuentran trabadas por la percepción de un mundo empequeñecido, o por perspectivas que no terminan de alumbrarse al calor del *R(r)ostro* capaz de hacer destilar en el corazón humano el estupor y el gozo del exceso de lo inconmensurable.