

SAMUEL SUEIRO, CMF *

APUNTES SOBRE UNA TEOLOGÍA DE LA PALABRA

El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la *Analogia Entis*

Fecha de recepción: septiembre 2013

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2013

RESUMEN: La analogía dentro del discurso teológico forma parte de uno de los temas capitales de la teología fundamental: la posibilidad del discurso verdadero sobre el Misterio de Dios. Cuatro obras del teólogo Hans Urs von Balthasar fueron un verdadero diálogo con la teología de Karl Barth. Analizando estas obras podemos extraer conclusiones sobre las características propias del recurso católico a la analogía y, por tanto, del quehacer teológico y sus fundamentos. Antes que ser un recurso puramente lingüístico, la analogía es una cuestión ontológica y trascendental, ya que apunta a una realidad concreta (revelación en la existencia) y remite en su ultimidad al Misterio trinitario de Dios en relación con la creación. El tratamiento teológico de la analogía encierra por ello una doble palabra dirigida al filósofo y al teólogo. Al primero porque lo sitúa en el centro de las relaciones entre la finitud y la infinitud, y en último término en el ámbito de la verdad, o de la sabiduría. Al segundo, por una doble razón, porque la analogía es la forma de revelación de Dios a través del lenguaje humano (palabra, acción y existencia), y porque el quehacer teológico mismo está llamado a ser filosófico y metafísico en cuanto tiene de búsqueda de la verdad.

PALABRAS CLAVE: *analogia entis*, Balthasar, Barth, teología fundamental, discurso teológico.

* Licenciado en Teología Dogmática y Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; samuelsueirocmf@hotmail.com.

Notes on a Theology of the Word. The H. U. von Balthasar's Dialogue with K. Barth on the 'Analogia Entis'

ABSTRACT: Analogy within the theological discourse is part of the capital themes of fundamental theology: the possibility of a real discourse about God's Mystery. Four writings of the theologian Hans Urs von Balthasar established a real dialogue with Karl Barth's theology. Analyzing these writings we can extract conclusions about the characteristics proper to catholic recourse to analogy and theology's foundations and purpose itself. Before being a simple linguistic tool, analogy is an ontological and transcendental question since it points to a concrete reality (revelation in existence) and leads to the trinitarian Mystery of God in relation with the creation. Theology treats analogy with a double question for the philosopher and the theologian. For the philosopher because it situates itself in the relationship between the finite and the infinite, in other terms within the sphere of truth, or wisdom. For the theologian because of a two-fold reason: analogy is the form of God's revelation through human language (words, actions and existence), and because the task of theology is in itself called to be philosophical and metaphysical in its search for the truth.

KEY WORDS: *analogia entis*, Balthasar, Barth, fundamental theology, theological discourse.

INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DE LA ANALOGÍA EN EL LENGUAJE TEOLÓGICO

El pensamiento medieval del siglo XIII, que empieza a distinguir entre la realidad significada y los modos de significarla, logra desvelar una tensión existente dentro del mismo lenguaje que lo abre a una trascendencia mayor que no se agota en el discurso. En último término, esto es la analogía, la distinción y tensión entre el significado y los diversos modos posibles de significar que se basa ontológicamente sobre la estructuración y constitución de la realidad misma. Preguntarse por los fundamentos últimos del discurso teológico más que una mera cuestión lingüística es una cuestión ontológica y metafísica, ya que el lenguaje humano apunta a la realidad misma, en este caso, divina y trascendental. Formulados de otro modo: ¿puede el hombre llegar a conocer a Dios de modo auténtico y verdadero? ¿Significa entonces que el hombre llega a ser capaz de comprender en su totalidad el Misterio que Dios es?

El término «analogía» se compone del prefijo griego «ἀνα» (que entre sus varias acepciones se encuentra la de reiteración o comparación) y de la voz «λογία» (de «λόγος», razón). En sentido etimológico podríamos decir que significa comparación o relación entre varias razones o

conceptos¹. En la cultura latina el término en ocasiones se transcribió tal cual —*analogía*— y en otras se tradujo por *proportio* o *proportionalitas* —«proporción» o « semejanza»—, expresando así la relación existente entre dos razones o cosas que, además de tener algo en común, tienen también algo en que difieren.

Es preciso distinguir entre *identidad*, *igualdad* y *semejanza*. En sentido estricto, la identidad sería la unidad en la sustancia; la igualdad, la unidad en la cantidad, y la semejanza, la unidad en la cualidad². Si todo esto lo analizamos en el ámbito del lenguaje, podemos decir que la analogía es la semejanza que se da entre las diversas significaciones de un nombre común. Y así, la analogía viene a ser una forma de predicación intermedia entre la *univocidad* y la *equivocidad*, de las cuales participaría como medio que es. Ahora bien, tal participación de ambos extremos —univocidad y equivocidad— necesariamente es desigual, para no caer en el absurdo de pensar que la significación de un nombre análogo pueda ser totalmente la misma y totalmente diversa. Participa de la univocidad en la unidad del nombre y en la semejanza de las significaciones a él ligadas, pero difiere de ella debido a que no se trata de una identidad, sino de una semejanza. A su vez, participa también de la equivocidad en cuanto a la unidad del nombre y a la desemejanza de sus significaciones.

El hecho de que Dios sea absolutamente trascendente no exige al teólogo de la tarea de hablar con sentido acerca de Dios. La analogía, si bien no permitirá un hablar sobre Dios literal y unívoco, suministra sin embargo los medios para un discurso teológico afirmativo y con sentido. Capacita para poder pensar la relación Infinito-finito de suerte que tal comprensión no se funde en conceptos vacíos. A grandes rasgos, podríamos decir que mientras la analogía juega un papel central explícito en algunas teologías, lo hace de manera implícita en otras que prefieren evitar tal término, empleando la categoría de «símbolo», «imagen» o «metáfora»; con ello no queremos decir que todo sea equivalente, sino que quiérase o no, la analogía, en sus variadas formas, es condición de posibilidad de todo lenguaje teológico.

1 Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *La analogía en general*: Anuario filosófico 7 (1976) 192-223; también M. BEUCHOT, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca 2003, y M. BEUCHOT – F. ARENAS-DOLZ, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona 2008 (esp. cap. II: «Concepto general de analogía», 31-49).

2 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, lect. 2, n. 561: «Lo idéntico es lo uno en la sustancia; lo igual, lo uno en la cantidad; lo semejante, lo uno en la cualidad».

El conocimiento de Dios es siempre análogo, propio, sin univocidad idolátrica ni equivocidad nihilista. Podemos conocer a Dios y adentrarnos en su Misterio, en virtud de que Él se nos ha dado primero. Para la cristiana esta máxima autocomunicación de Dios ha acontecido en Jesucristo. A través de la totalidad de su vida, Cristo nos ha acercado a Dios: se ha hecho testigo fidedigno del Padre, a la vez que nos ha mostrado el camino de la comunión con Él.

Esto significa que en las palabras de Jesús, en su obrar, en su vivir, en su existencia y en la condensación de los misterios de su destino Pascual, Dios se ha pronunciado de manera única e *im-pre-pensable* (H. U. von Balthasar). Ahora bien, la mediación del Hijo ha de ser comprendida en doble perspectiva: descendente y ascendente. De este modo, hemos de decir, además, que en virtud de la real encarnación, en Jesucristo nuestra humanidad ha sido llevada a sus más altas posibilidades, de modo que en Él se nos esclarece la vocación última de nuestra condición humana y creatural.

En efecto, la teología, como discurso sobre Dios, sabe que su lenguaje sólo puede fundarse en la analogía, no en la univocidad ni en la equivocidad. Frente a las posturas extremas de Joaquín de Fiore —que defendía una identidad mística entre Dios y la criatura— y de Pedro Lombardo —que sólo veía una pura distinción racional entre ambos—, el concilio Lateranense IV (1215) trató de corregir los extremismos tomando como punto de partida la analogía³: «*inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (DH 806).

Así entendido, el lenguaje teológico se fundamenta en la capacidad de nuestra razón para dar cuenta de la fe cristiana. Una fe que surge de la revelación de Dios en la historia y que, por tanto, nunca podrá forzar racionalmente el misterio que Dios es. Porque Dios, al revelarse a sí mismo en la economía de la salvación, nunca se agota en ella, siempre será «misterio». El misterio excesivo que, dándose al hombre no se agota en su donación, sino que le abre a éste a una infinidad de vida desbordante.

Sin embargo, la analogía de nuestro conocer a Dios no sólo es preciso comprenderla en el acto de revelación en cuanto tal, sino en su

3 Cf. F. ROBB, *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?*: Florencia 7 (1993) 77-91; E. REINHARDT, *Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense*: Anuario de Historia de la Iglesia 11 (2002) 95-104.

fundamento creatural, es decir, en el ser⁴. De ahí la circularidad entre una analogía de la fe (*analogia fidei*) y una analogía del ser (*analogia entis*). Para esclarecer tal relación es preciso mirar siempre a la doble mediación cristológica, ya que en Jesucristo se halla la concreción máxima de la relación entre Dios y el hombre. En efecto, el paso de lo correcto a lo verdadero, en el que el significado lógico de una palabra adquiere su sentido ontológico al hacerse praxis, requiere el amor que fundamenta la realidad como creación. El Creador, exento de necesidad alguna, crea el mundo por su única voluntad amorosa de hacer participar del ser y comunicarse. Y es aquí el lugar donde la teología comprende la cuestión de la analogía. Tanto la teología de la creación como la cristología nos abren la entraña del misterio en el que se halla nuestra realidad. La conjugación de los tres órdenes de lo real —lógico, ontológico y teológico— es la que entra de lleno en la cuestión del conocimiento de Dios. Para la teología los tres han de ser tenidos muy en cuenta, ya que el plano lógico de nuestro quehacer —el discurso— tiene su fundamento ontológico —la existencia— y, en último término, remite al Misterio del Dios que se da como amor.

La cuestión de la *analogia entis* es la del problema metafísico fundamental, la de la relación entre el ser Infinito y el ser finito, por eso afecta de lleno al discurso teológico. Si «entre el Creador y la criatura se da una semejanza dentro de una mayor desemejanza», ¿cómo puede sostenerse la certeza en nuestro hablar sobre Dios? Aparece de este modo el problema de la posibilidad o imposibilidad de una teología natural. El concilio Vaticano I, afirma tal posibilidad, si bien limitada: Dios, en tanto que

4 La analogía en el plano del lenguaje —*analogia nominum*— puede entenderse como una vía media entre la univocidad y la equivocidad, posibilitando diversos tipos y figuras lingüísticas como la comparación, la metáfora, la atribución o la proporcionalidad. Pero la analogía no es solamente un principio constitutivo del discurso humano, sino que lo es de éste por ser ante todo el modo originario como se encuentra estructurada y constituida la realidad misma. La analogía descubre a la existencia bajo el ritmo oscilante de la diferencia entre los seres, ya que ninguno de ellos es su propio ser, sino que cada uno *participa* del ser que le ha sido donado en la creación. Descubrimos así tres órdenes diferentes que conforman la realidad entrecruzados por relaciones de recíproca alteridad, analógicamente: el orden lógico, el ontológico y el teológico. Las palabras —*analogia nominum*— no son el simple fruto de un conjunto de reglas lógicas que se encierran en sí mismas, sino que presuponen aquello que las posibilita, un orden ontológico —*analogia entis*— en el que tienen su significado y adquieren su sentido. Ahora bien, la analogía nos descubre la realidad como *misterio*, el misterio de la alteridad, de la semejanza que une y aleja a la par.

principio y fin de lo creado, puede ser conocido por certeramente a la luz de la razón a partir de las cosas creadas⁵. De hecho, el Concilio se apoya en san Pablo: «desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios —su eterno poder y su divinidad— se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas. De modo que son inexcusables» (Rm 1,20), que a su vez sigue Sab 13,5: «Porque, a partir de la grandeza y hermosura de las cosas, se llega, *por analogía*, a contemplar a su Autor».

La teología del siglo XX cuenta con un diálogo fecundo entre dos de sus más grandes exponentes, ambos suizos: Hans Urs von Balthasar (1905-1988), católico, y Karl Barth (1886-1968), calvinista⁶. Aquél escribió cuatro obras que abarcan una época de profundo diálogo con la teología de éste último. En efecto, cuando ve la luz el libro *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), Balthasar acababa de publicar un pequeño esbozo de teología de la historia (*Theologie der Geschichte. Grundriss*, Einsiedeln 1950), revisado y ampliado (²1959) por Balthasar desde su diálogo con Barth⁷. A ello se añade la publicación de una serie de ensayos teológicos recopilados y organizados en torno a una teología de la Palabra (*Verbum Caro*), publicada por el autor en 1960. Finalmente, verá la luz *Das Ganze im Fragment* (1963), obra concebida como desarrollo de la *Teología de la Historia*.

A grandes rasgos, podríamos decir que éste será el período en la vida de Balthasar de mayor diálogo con K. Barth⁸. Si en etapas previas

5 DH 3004: «*Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*». A este respecto y frente al rechazo de Barth, podemos encontrar una lúcida interpretación del Vaticano I en H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como Historia de la salvación*, t. II/1, Madrid 1969, 41-74.

6 Es bien conocida la apreciación que de Balthasar ofreció Henri de Lubac: «Probablemente Hans Urs von Balthasar sea el hombre más culto de nuestro tiempo. Si existe en alguna parte una cultura cristiana esa se encuentra en él. La antigüedad clásica, la gran literatura europea, la tradición metafísica, la historia de las religiones, los innumerables intentos del hombre de hoy de buscarse a sí mismo, y sobre todo, la ciencia sagrada, con Tomás de Aquino, San Buenaventura, la Patrística (toda entera), sin hablar de la Biblia... no hay nada grande que no se encuentre en este gran espíritu acogida y vitalidad» (H. DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967, 184). Sobre Karl Barth contamos con la frase atribuida a Pío XII: «El mayor teólogo desde Tomás de Aquino».

7 La edición que nosotros manejamos de la *Teología de la Historia* es la segunda, de 1959.

8 Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2008, 126, nota 53.

se aprecia una mayor influencia de autores como E. Przywara, que lo introduce en el mundo de los grandes autores clásicos que trataron la cuestión de la analogía, a partir de la segunda mitad de los años sesenta, Balthasar se dedicará cada vez más a su sistemática teológica, la trilogía *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*.

Podemos advertir un primer momento especialmente denso de diálogo teológico con Barth cuando Balthasar analiza a fondo la propuesta teológica del teólogo calvinista desde la propia sistemática de éste. Los libros siguientes, mantendrán el espíritu de diálogo, si bien abordando diversas cuestiones más concretas y con mayor independencia de la postura de Barth. En el presente artículo nos proponemos analizar tal diálogo de la mano de estas cuatro obras balthasarianas.

Aunque tendremos en cuenta el orden de aparición de las obras, sin embargo no seguiremos estrictamente su cronología, sino la lógica de cómo Balthasar comprende la analogía y los aspectos que sobre ella irá progresivamente abordando. De este modo, analizaremos en primer lugar su libro *Karl Barth*, desde él veremos la *Teología de la Historia* y *El Todo en el fragmento* —como desarrollo progresivo de ambos—, para acabar, finalmente, con *Verbum Caro*. La ordenación de las obras si atendemos a la publicación sería: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951) [= KB], *Theologie der Geschichte. Neue Fassung* (1959) [= TH], *Verbum Caro* (1960) [= VC] y *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (1963) [= TF]. Sin embargo, si el criterio fuera ya no el de publicación, sino el de redacción, *Verbum Caro* recoge artículos redactados y publicados por separado entre 1948 y 1960. El criterio que nosotros seguiremos será en primer lugar ver el análisis de la teología de Barth y el diálogo que Balthasar establece con él (KB), para después ver las otras tres obras, que quieren abordar diversos puntos concretos como el problema de la historia (TH), la cuestión de la integración de la Infinitud en lo finito (TF), o el tratamiento teológico de la revelación como Palabra (VC). En último término, creemos que a partir del diálogo con Barth en el libro de 1951, se comprende mejor lo que Balthasar trata de desarrollar en sus demás obras. La cuestión de ver *El Todo en el fragmento* a continuación de la *Teología de la Historia* responde a la lógica interna entre ambos, ya que TF es concebido como prolongación de TH, tal como refleja el subtítulo de aquí: «Aspectos de teología de la historia».

1. LA TEOLOGÍA DE KARL BARTH

Cuando Balthasar presenta su libro *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, hace una serie de advertencias al lector sobre cómo ha concebido la obra y sobre cómo no entenderla. Por una parte, afirma que se trata de un intento de interpretar la obra entera de Barth y ofrecer desde ella misma una *posible* respuesta católica⁹. Por esta razón, el libro no ha de ser pensado como una «introducción a la teología de Karl Barth», sino como un profundo diálogo desde dentro de la teología barthiana¹⁰. En ese sentido, es más que una introducción debido a un doble aspecto: en primer lugar, porque se trata de identificar las líneas de fuerza que conforman el desarrollo de la teología de Barth y, en segundo lugar, porque la idea central de ese desarrollo —que representa un reto explícito al catolicismo— requiere una adecuada respuesta sustancial. Por eso, cuando se habla de este libro como muestra de un verdadero «diálogo ecuménico»¹¹, no se entiende por ello un debate de cada una de sus confesiones sobre diferencias secundarias como la jerarquía eclesial o los sacramentos, que son los habituales puntos de discusión, sino que se trata de un diálogo a un nivel más profundo en el que tanto Barth como Balthasar están marcados por cuestiones fundamentales y decisivas de carácter

9 Cf. KB 14 («Prefazione alla prima edizione»). Para el análisis de esta primera obra nos serviremos de su traducción italiana (*La teologia di Karl Barth*, Milano 1977), a cuyas páginas remiten los números precedidos de la sigla KB.

10 Diálogo que le ocupó veinte años de estudio y análisis, cuyo resultado final es este libro (cf. KB 14-15). A lo largo de ese período Balthasar fue publicando diversos ensayos sobre la teología de Barth, entre los que destacan los artículos: *Analogie und Dialektik* (1944), *Analogie und Natur* (1945) y *Deux notes sur Karl Barth* (1948). En KB, el pensamiento barthiano se analiza con una exactitud y una precisión tal, que el mismo Barth se siente aquí mejor comprendido que en la mayor parte de los ensayos anteriores (cf. *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 858).

11 Cf. por ejemplo, Ch. SCHÖNBORN, *Il contributo di Hans Urs von Balthasar all'ecumenismo*, en K. LEHMANN – W. KASPER (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Figure e Opera*, Casale Monferrato 1991, 431-450; J. THOMPSON, *Barth and Balthasar: An Ecumenical Dialogue*, en B. MACGREGOR – Th. NORRIS (eds.), *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburg 1994, 171-192; A. MEIS, *Hans Urs von Balthasar y Karl Barth: Puntos y contrapuntos de dos modos de pensar: Teología y Vida* 38 (1997) 301-330; S. D. WIGLEY, 'No Brief Encounter': *An Introduction to the Relationship between Karl Barth and Hans Urs von Balthasar*, en: Id., *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar. A Critical Engagement*, London – New York 2007, 1-10.

doctrinal¹². De hecho, el mismo Balthasar hace referencia en el prólogo a la primera edición al aviso lanzado por la encíclica *Humani generis* (1950) contra el error de pensar en un falso irenismo en la teología dogmática y el desprecio de los aspectos racionales y filosóficos de la teología¹³.

La estructura del libro muestra claramente la intención de Balthasar que hemos señalado. La obra está distribuida en cuatro partes: en primer lugar encontramos una amplia introducción, que ayuda a situar las cuestiones que serán tratadas, es un acercamiento al tema y una presentación general tanto de la postura de Barth, como de la católica; en segundo lugar, Balthasar expondrá el pensamiento y el modo de pensar de Barth desde dos perspectivas, una presentando el recorrido del teólogo calvinista a través de sus obras, y otra ilustrando con puntos concretos las consecuencias de esa postura; la tercera parte presenta en diálogo el pensamiento católico y su *modo* de proceder, especialmente desde su comprensión de la naturaleza y de la cristología; finalmente, Balthasar hace un breve balance de los resultados alcanzados y de las perspectivas para un posible acercamiento entre las posturas, tratando de mostrar el estado de la cuestión que Barth ha provocado con su teología.

Nuestra intención a la hora de analizar el libro de Balthasar sobre Barth será, sobre todo, precisar la teología propia del teólogo calvinista, subrayando principalmente los puntos en los que Balthasar toma distancia. Estas divergencias pueden resumirse en la distinción entre la *analogia fidei* defendida por Barth y la *analogia entis* tal como la entiende Balthasar. La *analogia fidei* es fundamentalmente una relación de concordancia entre Dios y el hombre, pero establecida unilateralmente por la Palabra soberana de Dios en un sujeto que no puede sino dejarse aniquilar en su existencia «natural» al ser totalmente extraño a Dios. Esta concepción de la relación entre la trascendencia de Dios y la finitud humana es perfectamente válida en sí, pero Barth la piensa de manera exclusivista, dentro de un marco estricto establecido solamente por parte de Dios, de suerte que no deja cabida a toda actitud de respuesta del hombre a Dios, a no ser el abandono y el don amoroso de sí mismo¹⁴.

12 Cf. S. D. WIGLEY, 'From Dialectic to Analogy': *The Theology of Karl Barth*, en: ID., *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar*, 11.

13 Cf. KB 15.

14 Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 2 (*Parole de Dieu et existence humaine*), Paris 1957, 215-217; G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven-Louvain 1983, 143-144.

De aquí se deduce que, en la medida en que se acentúa exclusivamente la iniciativa de Dios, la comprensión se orienta también hacia una teología de la «subjetividad trascendental de Dios»¹⁵. Sólo Dios lleva a término en el mundo la realidad de su Alianza, de modo que no cabe a la criatura la posibilidad de una colaboración activa con el Reino de Dios. Para Balthasar esta concepción comporta una serie de peligros importantes, ya que conduce rápidamente a una autosuficiencia del hombre. En efecto, para una teología que se centre en la «sola» acción divina como fuente unilateral de la salvación, el sujeto humano se sabrá primeramente seguro de sí mismo aplastado por la majestad divina y, en el momento dialéctico posterior, alzará la cabeza, con una certeza inquebrantable que lo impulsará a la conclusión de su acción triunfal. Dios lo conducirá infaliblemente hacia su plenitud por la gracia. Frente a este movimiento dialéctico, Balthasar opta por el justo medio de una *analogia entis*: por íntimo y estrecho que sea el intercambio de vida entre el Dios de la Alianza y la criatura, «Dios es Dios, y la criatura, criatura». Para Balthasar, el abandono amoroso de la criatura a Dios tiene más de entrega religiosa que de certeza en el triunfo de la gracia.

La parte segunda del libro comienza analizando la postura dialéctica que Barth adopta en sus primeras obras, principalmente en las dos ediciones de la *Carta a los romanos* (*Römerbrief*, ¹1919 y ²1922). En un primer acercamiento podríamos resumir la dialéctica en que el hombre tiene que pasar por una negación de todas sus ideas sobre la relación con el Absoluto, por ser siempre sus afirmaciones proyecciones antropocéntricas. Este rechazo absoluto posibilita el camino hacia el encuentro auténtico con la plenitud de Dios y se convierte en la norma fundamental de la actitud religiosa. La teología habrá de seguir un camino similar: tendrá que pasar por una *via negativa* que se subordine a la *via eminentiae*, anulando sus primeras afirmaciones iniciales en favor de salvaguardar la eminencia de la «divinidad de Dios y de la divinidad de la Palabra». De este modo, la dialéctica de afirmación-negación nos muestra la esencia misma de la teología, al dejarse inspirar por la Palabra de Dios. En último término, en el ámbito teológico, la dialéctica no es «otra cosa que la reproducción, en el nivel del pensamiento, de la obediencia de fe frente a la superioridad del objeto, en el que se relacionan tanto la palabra como la respuesta, y frente a la superioridad inimitable

15 Para el sentido de esta expresión aplicada a la teología de Barth, cf. J. MOLT-MANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1968, 63-74.

e irreproducible del pensamiento divino respecto al humano»¹⁶. La dialéctica como método teológico se explica porque:

«La teología tiene necesidad de la dialéctica como de una continua *puesta en guardia* en el ejercicio de su actividad, como de un constante *correctivo* que (análogamente a aquel *primer* papel de la dialéctica humana, pero en una analogía exuberante) le recuerde que habla de Dios en Cristo, con la fuerza y por encargo de Dios en Cristo, pero precisamente por eso en la distancia respecto a Dios en Cristo. Por tanto, la dialéctica, «al menos primariamente, no (es) una nueva teología, sino una clarificación que, por así decir, sobreviene a la teología desde el exterior» (W 103), un «correctivo» (W 100), un continuo despertar frente a «lo que es habitual, lo que invita, lo que es fácil y evidente» (R 126). Aquí se puede hablar solo *volando*, sin detenerse más de un instante en el sí o en el no, ilustrando al uno con el otro, pero superando a ambos (W 172), para indicar el centro inaferrable (W 171). O también, en términos más moderados: «el pensamiento dogmático es *dialógico*, interrogante y respondedor, respondedor e interrogante, y, solo en este movimiento, ejercitante del conocimiento. También se podría decir: tético-antitético y, solo así, realizador de la síntesis; también se podría decir: es un pensamiento dialéctico» (1, 454)¹⁷.

De este modo, la dialéctica se convierte en instrumento *indicativo* para el discurso teológico, ya que trata de apuntar hacia su objeto acercándose a él mediante afirmaciones y contra-afirmaciones, en la dinámica de un *Sic et Non*. Este estilo teológico se basa en la dialéctica «estático-dualista» de Kierkegaard, y no en la «dinámico-triádica» de Hegel. Es decir, la dialéctica de Barth se caracteriza por un movimiento *dual* entre la tesis y la antítesis, en el que el prefijo «*dia-*» significa «contra» (Kierkegaard), y no «a través de» para llegar a una síntesis necesaria (Hegel)¹⁸. En el fondo, lo que aquí se juega es la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, debida a la radical santidad del primero frente a la

16 KB 93.

17 KB 91.

18 Cf. KB 87-99. Dirá Balthasar a continuación que el estilo dialéctico de Barth «è anzitutto lo stile della dialettica kierkegaardiana, quindi della dialettica «statica» dell'«infinita differenza qualitativa», dialettica che pone in risalto soprattutto l'«aseità» di Dio nell'atto del suo apparire e separa con tutti i mezzi Dio e creatura, e ciò mediante un'esaltazione estrema della santità di Dio, mediante una radicalizzazione estrema della peccaminosità della creatura, in modo da escludere ogni contaminazione e ogni irrisguardosa familiarità dell'uomo con Dio» (KB 97).

profunda pecaminosidad del segundo. Dios no puede ser un objeto más entre otros, del que podamos apropiarnos por la vía del conocimiento, sino que será siempre el «totalmente Otro» en su santidad. Por eso, nuestra palabra sobre Él nunca será definitiva, lo único definitivo es su revelación en la Palabra, que viene «desde arriba», ante la cual la única respuesta adecuada es la acogida libre y la obediencia de la fe. Esto significa que la analogía no es sino un intento de aprehender reflexivamente a la realidad de Dios por parte de la humanidad caída y contradictoria en sí, y de ahí el rechazo de Barth y su combate contra la analogía¹⁹. La profunda contradicción que se da en la criatura sólo puede ser reconciliada por la revelación de Dios en Jesucristo como *concretissimum*:

«Además de la divinidad de Dios, la dialéctica tratará de defender también la divinidad de su *palabra*. La palabra de Dios «es lo objetivo, en cuanto es lo subjetivo, que es lo subjetivo de Dios. Palabra de Dios significa: el Dios hablante... Dios dice siempre algo *concretissimum*. Pero este *concretissimum* divino como tal no es predecible ni repetible. Esto que Dios dice no puede ser conocido verdaderamente nunca ni en ninguna parte independientemente de Dios mismo» (1, 141). Es precisamente esto lo que la teología tiende a olvidar. Deja afuera el contenido de la revelación y parte de la forma. De este modo pierde el contenido de la revelación, que no puede separarse de la forma»²⁰.

A través de su Palabra, Dios anula todos los proyectos que el hombre se forja, aboliendo su afán por mantenerse en sus propias construcciones religiosas, porque Dios siempre será el *Deus semper maior* que descentra al hombre de su propia existencia. Balthasar contempla esta dialéctica en continuidad con la *theologia negativa* tradicional sostenida ya por Dionisio Areopagita²¹, cuyo fundamento es la supereminencia del Dios que, en su interpelación al hombre, lo obliga a éste a rechazar todo lo que obstaculice una obediencia total. La tesis de Barth es que el hombre, cautivado por la Palabra, llega a comprender que no hay medida alguna entre sus proyectos humanos y la realidad del Dios que se le revela.

19 Cf. R. F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en la teología trinitaria*, Roma 2002, 114-115.

20 KB 94.

21 Cf. KB 92-93. Si bien Balthasar analizará las importantes diferencias entre la postura clásica y la de Barth (cf. KB 207-215). Un buen análisis de la influencia del pensamiento dinonisiano en el idealismo lo podemos encontrar en G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, 148-153.

La crítica de Balthasar a la postura de Barth de esta primera etapa se dirige básicamente a la imposibilidad de emplear la dialéctica como método teológico, ya que la misma teología, en cuanto discurso acerca de Dios, quedaría destruida en virtud de la infinita distancia entre Dios y la creación, que niega toda analogía posible entre ambos. Pero Balthasar no hace de esta crítica un arma contra toda la teología barthiana, al contrario, lo que pretende es recuperar lo mejor de una teología de la Alianza. La manifestación de Dios en su bondad y amor por un lado, y la actitud de obediencia del hombre por otro, responden no a una dialéctica, sino a una verdadera estructura analógica del ser.

Pero Balthasar advierte en Barth una progresiva evolución de la dialéctica hacia una *analogia fidei*. Esta lenta transición tomó cuerpo en escritos como *Credo* (1935), *Gotteserkenntnis und Gottesdienst* (1938) y definitivamente en el volumen II/1 de *Kirchliche Dogmatik* (sobre la doctrina de la Palabra de Dios, 1940)²². Para Barth la teología ha de basarse en el evento de la revelación en que el Dios Trino se comunica históricamente al encarnarse la Palabra. En esta revelación Dios ofrece la interpretación de sí mismo haciéndose verdaderamente accesible a la criatura²³. La forma teológica que Barth en último término quiere mantener con el uso de la dialéctica es la de la revelación como movimiento descendente y gratuito del Dios que se quiere dar a conocer. Por eso, había subrayado tanto la desemejanza absoluta de la criatura pecadora con la santidad de Dios. Sin embargo, en el nuevo período —llamado por Balthasar «la conversión a la analogía»— Barth dudará de la viabilidad de la dialéctica, sin dejar de criticar la superficialidad de la *analogia entis*:

«Dios no crea un *tertium quid* que actúe como intermediario entre Él y el mundo. En este caso la humanidad de Jesús pudiera ser entendida como algo que Dios usa para expresarse a sí mismo. La humanidad de Jesús no es algo que Dios utiliza, sino por contrario, la autoexpresión de Dios. En este sentido el camino del hombre hacia Dios ha sido marcado y donado en la revelación misma, y el ser humano sólo puede acceder a semejante misterio mediante su consentimiento creyente ante el evento revelado (*analogia fidei*)»²⁴.

22 Cf. *KB* 123-124.

23 Cf. A. MEIS, *Hans Urs von Balthasar y Karl Barth: Puntos y contrapuntos...*, 309.

24 R. F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 117, donde hace referencia explícita a J. O'DONNELL, *The Mystery of the Triune God*, London 1988, 23.

Para Barth, la acción misma de Dios es la que se asemeja a la humanidad, y no el «ser» como algo común a Creador y criatura. A través de la respuesta de la fe del creyente, la Palabra de Dios llega a expresarse en toda su potencialidad, sin que sea abolida la desemejanza entre Dios y la humanidad, ya que la relación es la de la imagen con respecto a su arquetipo (*Abbild – Vorbild*). El concepto de «ser» tiende a acentuar la semejanza y la continuidad, mientras que la teología debe mostrar la diferencia sobreabundante de Dios a través de su actuar. Esto será lo que permita a Barth formular las relaciones entre semejanza y desemejanza desde un punto de vista diferente a la *analogía entis*: para no aplicar directamente a Dios o proyectar rápidamente sobre él un concepto finito y relativo —«esse»—, es preciso partir del acontecimiento de la revelación que, como tal, es siempre descendente, tanto en la creación como en la encarnación²⁵. Es Dios mismo el que toma la iniciativa de darse a conocer y no el esfuerzo humano por alcanzar el misterio de la infinitud:

«En este acto de revelación Dios no se confunde con la criatura dejando de ser Dios, pero tampoco se hace totalmente extraño e irreconocible ante ella. Así llega Barth a la conclusión que las relaciones entre Dios y las criaturas no pueden ser medidas por la identidad (univocidad), como tampoco por la desemejanza (equivocidad). Desde la total identidad o semejanza (*Gleichheit*), Dios dejaría de ser Dios y el hombre renunciaría a su creaturalidad para ser Dios. Desde la equivocidad o tal desemejanza (*Ungleichheit*), o sería posible un reconocimiento de la presencia real de Dios y nuestro lenguaje sería incapaz de expresarlo. Ante estas dos vías sólo le queda una opción, la relación analógica entendida como el centro o punto medio entre ambos extremos con el que se puede predicar de la criatura “que en todo aquello donde ella es semejante a Dios, es de hecho también desemejante”»²⁶.

Por eso, se puede apreciar en Barth una transición de la dialéctica a la analogía, que él explicará como *analogía de atribución extrínseca*²⁷.

25 Cf. KB 180-183.

26 R. F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 119.

27 En la analogía de atribución puede ocurrir que la forma significada por el nombre análogo se dé sólo en uno de los sujetos a los que se aplica ese nombre —llamado *analogado principal*—, mientras al resto —*analogados secundarios*— sólo sea aplicable en cierta relación. Estaríamos en el caso de una *analogía de atribución extrínseca*. Si la forma significada por el nombre análogo sucediese en todos los sujetos a los que se aplica, si bien en uno de ellos —en el *analogado principal*— de modo perfecto y

En el fondo, detrás de esta opción de Barth se encuentra la doctrina protestante de la justificación y el «*extra calvinisticum*». Por ahora, sólo apuntar que este paso hacia la dialéctica conduce al teólogo de Basilea a considerar la semejanza entre la santidad de Dios y la criatura ya no como motivo de distancia irremisible, sino como posibilidad de respuesta del hombre a Dios a través de la fe. El paso alcanzado no es pequeño, ya que significa que la revelación «presupone» la creaturalidad, así como la gracia a la naturaleza. Tal presuposición sentará las bases para un desarrollo de la *analogia fidei*.

La revelación, siendo el acontecimiento central de nuestro acceso a Dios, presupone un interlocutor: el hombre con capacidad de responder en la obediencia de la fe a la Palabra que Dios le dirige. Ahora bien, esta respuesta del ser humano sólo es posible en virtud de la gracia, de suerte que su respuesta (*Antwort*) queda incluida en el poder de la Palabra (*Wort*) y no puede comprenderse en total autonomía con respecto a ella. Por una parte, esto significa que el hombre tiene acceso a Dios en virtud de la provocación de la Palabra, y no gracias a un ascenso que parta de las capacidades humanas. Pero, por otra, que la revelación presupone la creación, existiendo ésta en cuanto ordenada hacia la gracia como su propia perfección²⁸. A pesar de que Barth explica una serie de tensiones entre naturaleza y gracia, para no caer en el error de deducir la naturaleza a partir de la revelación, Balthasar discutirá su postura desde la entraña de la *analogia entis* católica²⁹. Para nuestro autor, la analogía es *intrínseca* y no de atribución *extrínseca*, y la *gracia* ha de entenderse en sentido positivo como la participación en la vida divina ofrecida descendentemente —«desde arriba»—, mientras que la *naturaleza* es el *minimum* para poder recibir la revelación:

«La analogía en el concepto *no* puede, en el pensamiento creado, dejarse reducir a la analogía en el objeto; de lo contrario, no sería analogía. La analogía en el concepto, por una parte, expresa ciertamente

principal, mientras que en el resto de modo derivado y secundario, se llama analogía *de atribución intrínseca*. También aborda la cuestión Th. G. DALZELL, *The Dramatic Encounter of Divine and Human Freedom in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien 2002, 89-90.

28 Cf. KB 128-130.

29 Cf. KB 299: «L'ordine della creazione però nella sua totalità non può essere dedotto dall'origine della rivelazione, allo stesso modo che non può essere dedotto dalla grazia. La grazia è tale *per* una natura e *in* una natura. E in quanto *presuppone* in senso logico (non necessariamente in senso cronologico) una natura».

un determinado proceso objetivo en el objeto, es decir, el misterioso «movimiento», que se enuncia en el axioma *gratia extollit – perficit – non destruit naturam*, pero por otra parte expresa también el hecho de que ningún concepto humano puede designar este proceso ontológico de manera clara, diáfana, neutra y unívoca, como se presenta a los ojos de Dios. El misterio permanece intacto, el punto de vista de la fe nunca se deja reducir al de la ciencia»³⁰.

Para Balthasar, la «naturaleza» que la gracia presupone es la «creaturalidad» en cuanto tal³¹, que él define como el *concepto formal de naturaleza*. Este *minimum* es el presupuesto de toda gracia, como movimiento de apertura perenne hacia Dios. Por eso, la analogía tal como la explica Balthasar consiste en un movimiento intrínseco de la naturaleza —orden de la creación— que expresa toda semejanza con el Creador dentro de una mayor desemejanza, y puede comprenderse en último término como *analogia amoris* y *analogia adorationis*, cuya máxima expresión es el misterio de la Cruz:

«La naturaleza *acentúa* el desprendimiento o desapego, la gracia *acentúa* la comunión. Que la gracia sea «solo» gracia y no pase a ser naturaleza (es decir, participación natural en la naturaleza de Dios) es precisamente lo que produce la naturaleza (como creaturalidad). Y es también la naturaleza la que «hace» que la gracia, el evangelio, no se presente solo como *amor* (como sucede en Dios), sino también como ley y precepto, como veneración, *religio* y desprendimiento. No se quita el «temor», no se elimina la distancia, sino que son constituidos en su verdad precisamente como verdadero temor (en el monte de los Olivos y en la cruz), para luego ser transfigurados en el «temor dichoso del Señor» que «permanece para siempre». [...] En cuanto que toda creación está fundada en el Logos, más exactamente en Jesucristo, y la posibilidad de esta distancia creatural (para nuestro mundo) tiene su fundamento en los sentimientos de servicio y de obediencia del Hijo *divino* para con el Padre, en su disponibilidad para la humillación»³².

La cuestión de la relación entre naturaleza y gracia conduce al problema de la libertad, es decir, cómo la subordinación de la criatura al Creador no resta nada a la auténtica libertad del hombre. En el ámbito

30 KB 299.

31 Cf. KB 303; 310 («La natura è fondamentalmente la *creatura* in quanto tale e, per gli uditori della rivelazione [angeli o uomini], il soggetto cosciente e libero»).

32 KB 305-306.

epistemológico de la teología esto se traduce en la relación entre fe y razón. Para Barth, la *analogia fidei* supera en forma y contenido a la *analogia entis*, ya que la fe nacida del encuentro con la Palabra nos permite el acceso a la realidad de Dios tal cual acontece³³. Sólo la fe nos permite acceder a Dios, en tanto que ella es *forma* que configura la existencia desde la Palabra, y en tanto que es también obediencia que conduce a la adoración. Por eso se convierte en forma de la analogía, y no el ser. Barth no tendría mayor inconveniente en reconocer y aceptar una cierta *analogia entis* inevitable, emergente de la más amplia *analogia fidei*³⁴. Las razones para este cambio, Barth las resume en tres:

«En el lugar de la *analogia entis* ha de ponerse la *analogia fidei*, que permite eliminar todos los abusos y peligros. De este modo, con ello 1. se quiere decir que todo conocimiento de Dios se funda sobre una revelación precedente de Dios desde arriba, en forma de un evento. 2. Que el hombre adquiere conocimiento de esta revelación solamente mediante la actitud de adorante abandono de su propia verdad en el acto de fe, en el cual acontece una auténtica analogía y, por ello, un verdadero conocimiento, pero sólo en virtud de la inserción de la potencialidad creatural en la actuación divina, en el evento de la revelación divina. 3. Que la autorrevelación de Dios debe ser comprendida en movimiento hacia el punto más alto, en que ella se expresa de modo inequívoco y en el que tiene su centro: en Jesucristo, en el que para el creyente puede hacerse evento la revelación de Dios en la historia y en la creación»³⁵.

Aparece claramente aquí el cristocentrismo que para Barth ha de marcar la norma de todo quehacer teológico, y del que se servirá Balthasar —*suo peculiari modo*— en su interpretación cristológica de la analogía. Para el teólogo calvinista la encarnación presupone la creación, y ésta se ordena a aquélla, conteniendo imágenes y analogías que Dios puede asumir en su autorrevelación. Para Balthasar es desde aquí como hay que entender la relación entre la *analogia fidei* y la *analogia entis*: la analogía de la fe presupone una analogía del ser, ésta se ordena hacia aquélla, del mismo modo como la gracia presupone la naturaleza, siendo la primera la perfección de la segunda. Esto significa que entre ambas analogías no hay contradicción —como sostiene Barth— sino reciprocidad, lo cual no

33 Cf. KB 159: Para Barth «la fe no es una forma inmediata de ver, sino una forma mediante la cual se ve».

34 Cf. KB 183-184.

35 KB 181-182.

quiere decir que se confundan o se reduzcan una a la otra: la *analogia fidei* solamente puede ser efectiva si se da una analogía intrínseca de la creación³⁶. Ahora bien, para Balthasar, la analogía como semejanza en la mayor desemejanza se desvela en su ultimidad en la auténtica posibilidad de la *dramática* tejida en la historia por la voluntad de Dios y la del hombre. Como veremos a continuación, la «historia» nos desvela su sentido como espacio de libertad auténtica que posibilita el encuentro entre Dios y el hombre. Un encuentro cuya máxima expresión se alcanza en la existencia entera del Hijo encarnado, y cuya universalidad la posibilita el don del Espíritu. Un encuentro que es realmente tal —comunió—, sin equivocidad ni univocidad.

2. LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

La segunda edición de *Teología de la Historia*³⁷, lejos de ser mera reimpresión, constituye una profundización significativa del modo como Balthasar interpreta el carácter cristocéntrico de la historia. Si la primera edición —tal como nuestro autor reconoce en la «nota previa» a la segunda— «correspondía a un punto de vista puramente «desde arriba», que suponía, más bien que mostraba, lo que se contiene de criatura en lo conformado por las categorías cristológicas»³⁸, en la segunda edición tratará de «restablecer el equilibrio [...] para que se hiciera más visible, al menos por alusión, la delimitación de ambas esferas y con ella la estructura de su conjunto»³⁹. La pretensión de Balthasar en este libro será, pues, mostrar un camino que, por una parte, integre el cristocentrismo y el universalismo de Barth, pero que al mismo tiempo, por otra, pueda respetar y mantener la autonomía del orden creatural. Afirmar el puesto central de la cristología en la comprensión teológica de la historia no tiene porqué convertirse en una reducción tal, que empañe o minusvalore la creación y la naturaleza⁴⁰.

36 Tal como lo advierte desde el comienzo de la obra, cf. «Prefazione alla seconda edizione»: KB 1-11.

37 *Theologie der Geschichte. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959.

38 TH 11.

39 TH 11-12.

40 Cf. M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar: Una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Roma 2001, 4-5.

La obra está estructurada en cuatro partes, a las que precede una introducción. Cada uno de los capítulos irá tratando los aspectos teológicos entre la historia y Cristo: el primer capítulo quiere partir de una comprensión sobre el tiempo de Cristo, es decir, de cómo ha acontecido su existencia —vida en recepción— y de su relación con nuestro tiempo —existencia cristiana—; el segundo capítulo se detendrá en analizar cómo Cristo puede asumir e incluir en sí, desde su universalidad propia, toda la historia —Balthasar aborda aquí la relación entre Cristo y la historia de la salvación, la relación entre creación y redención, y la relación entre gracia e historia—; el capítulo tercero da un paso al mostrar desde lo precedente la normatividad de la existencia de Cristo para la historia, para ello considera las implicaciones de la resurrección, de la pneumatología, de la sacramentalidad y de la eclesiología; finalmente, el último capítulo trata de extraer las consecuencias que para un tratamiento teológico de la historia surgen de la cristología —la historia bajo la norma de Cristo—.

La introducción marca de lleno la problemática que Balthasar quiere abordar a lo largo del libro, que no es otra que considerar la historicidad humana desde el punto de vista de la teología, concretamente desde la cristología, y así poder dialogar con el pensamiento filosófico. Para nuestro autor, en la filosofía occidental, desde su origen hasta nuestros días, se encuentra un esquema fundamental dentro del cual se piensa la realidad. Los dos elementos que lo componen son lo *fáctico* y lo *necesario universal*, y desde ellos se piensa tanto la gnoseología como la ontología⁴¹. Habrá posturas que acentúen las leyes universales frente a lo empírico, mientras que otras optarán por pensar la realidad desde lo concreto. Balthasar afirma desde el punto de vista teológico, una auténtica creación —de la cual queda excluida toda necesidad— y de un punto *irrepetible absoluto* que se desvela en norma de toda la historia y del sentido de la realidad. Este punto es el *milagro* por antonomasia del Dios humanado, inaccesible al pensamiento filosófico como tal:

«La unión entitativa de Dios y del hombre en un sujeto, que, como tal, sólo podía ser algo irrepetible [*einmalig*] absolutamente, porque su personalidad humana, sin ser quebrantada ni violentada, sería asumida en la persona divina que en ella se encarnaba y manifestaba»⁴².

41 Cf. TH 15-16.

42 TH 21.

La verdad de la encarnación nos permite comprender la naturaleza desde sus mayores posibilidades al tiempo que mantiene y salvaguarda su autonomía. Si veíamos cómo frente a Barth, el cristocentrismo de Balthasar redimensiona desde dentro creaturalidad y naturaleza, desde tal enfoque hay que ver también aquí el sentido de la historia. Jesucristo, debido a la unión hipostática, es enteramente revelación de Dios. Toda su vida (palabra y existencia inseparables) revela una *lógica* irrepetible que deviene norma de la historia; una «Cristo-lógica» verificable en la existencia de Jesús, que se convierte en norma concreta de la historia abstracta:

«La vida histórica del Logos —a la que pertenecen su muerte y su resurrección y ascensión— es, como tal, el mundo peculiar de ideas que da norma a toda la Historia inmediatamente o por reducción, pero no desde una altura ahistórica, sino desde el centro vivo de la historia misma. Considerado desde la perspectiva suprema y más comprensiva, es el punto de origen de lo histórico en general, desde donde parte toda la historia, antes y después de Cristo, y en donde conserva su centro»⁴³.

Partiendo de la historicidad de la revelación acontecida en Cristo, la dimensión humana de la historia queda salvaguardada y revalorizada, pudiendo librarse de caer presa tanto de una filosofía esencialista, como del empirismo. Dios establece su relación con el mundo en Jesucristo de suerte que Él se convierte en el auténtico *centro, contenido y cumplimiento* de tal relación⁴⁴. Siendo esto así, podemos comprender cómo la encarnación presupone la entidad auténtica del orden natural y creatural:

«El acto con que la absoluta irrepetibilidad de Dios toma posesión de una personalidad humana, descansa en la analogía de la creación: éste es el supuesto para que los hombres repetidos puedan entender la irrepetibilidad del Redentor, que participa de la irrepetibilidad absoluta de Dios»⁴⁵.

De tal modo, al ser Cristo cumplimiento, contenido y centro de la relación entre la historia y Dios, es preciso contemplarlo tal como Él es, y no desde consideraciones abstractas ni anecdóticas. Cristo es norma concreta de la historia en cuanto su existencia es *recepción*. Desde el

43 TH 30.

44 Cf. TH 28.

45 TH 24.

capítulo primero la *Teología de la Historia* gira en torno a esta consideración cristológica. Lo que en Él da forma a su existencia «se hace visible en primer lugar como un «no hacer», «no cumplir», «no llevar a cabo» su propia voluntad»⁴⁶. Esta *negatividad*, lejos de suponer una reducción o empequeñecimiento de su ser, se funda en una positividad mayor, suprema, que es su total referencia al Padre. Como bien nos muestra el Evangelio de Juan, la historia de Cristo es manifestación de su propio ser intratrinitario:

«Su esencia, en cuanto Hijo del Padre, consiste en recibir de otro, del Padre [...] y recibirlo precisamente de tal modo que todo lo tiene *en sí*, y dispone de todo lo recibido como de cosa propia, pero no en una superación del recibir, sino como su confirmación perdurable, eterna, que le funda a él mismo. [...] La forma de existencia del Hijo, que le hace Hijo desde la eternidad, es ese ininterrumpido recibir del Padre todo lo que es él, y a él mismo. Y precisamente este recibirse a sí mismo le concede su Yo, su espacio interior propio, su espontaneidad, esa filialidad con que puede responder al Padre en devolución»⁴⁷.

Por eso, siguiendo a Tomás de Aquino⁴⁸, Balthasar afirmará que la misión del Hijo (*missio*) se funda en su radical hecho de ser engendrado (*generatio*), esto es, que su existencia histórica es auténtica «creaturización de su forma celeste de existencia»⁴⁹. Tomado, pues, en toda su seriedad, el tiempo de Jesús nos muestra el espacio de encuentro entre la humanidad y Dios bajo la forma radical de la *obediencia*. Y como subraya Balthasar, su perfección es su obediencia, que no se anticipa sino que se ejerce en el acontecimiento de la encarnación; lo contrario sería vaciarla de su auténtico contenido, realizado en nuestra creaturahdad humana:

46 TH 37.

47 TH 38-39.

48 Cf. *STh* I 43, 1. A este respecto, véase H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2 (*Estilos eclesiales. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*), Madrid 1986, 282: «La fundación del acto creador se funda en el acto de generación intradivina». Esta será la clave hermenéutica de la cristología y soteriología de Balthasar en la *Teodramática*, que llegará a influir en la teología contemporánea. Cf. Á. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 270-271; *Id.*, *Hans Urs von Balthasar: una vocación y existencia teológicas*: Salmanticensis 48 (2001) 66-67.

49 TH 39.

«La encarnación no es la enésima representación de una tragedia que ya estaba hacía mucho tiempo preparada en el archivo de la eternidad. Es un proceso *originalísimo*, tan irrepetible y tan sin manosear como el nacimiento del Hijo desde el Padre, cumpliéndose eternamente ahora»⁵⁰.

Por eso, desde Jesucristo podemos comprender el tiempo como receptibilidad para la voluntad de Dios, porque para Él tener tiempo significa tenerlo para Dios y de Dios recibirlo. «Dios no tiene otro tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en Él tiene *todo* tiempo»⁵¹, de suerte que ese abrirse de Dios al mundo por el tiempo es la *gracia*: el acceso a Él que Él mismo nos concede. De lo contrario, si el tiempo no fuese acceso auténtico mediante el cual la humanidad pueda encontrar a Dios, no sería tiempo *real*, sino caducidad y vacío o utopía imposible de cumplir, como decurso hacia la nada⁵². Ahora bien, cuando el tiempo del hombre se vive desde el tiempo de Cristo, desde su forma propia, se realiza como verdadera existencia cristiana dimensionada por la fe, la esperanza y el amor. Jesucristo es su causa eficiente en virtud de su ejemplaridad operante, cuya actitud vital es la *fidelidad*. Fidelidad de Dios y fidelidad posible del hombre que sustentada y elevada por aquélla puede hacer de la historia tiempo de Dios y revelar su pleno sentido. Fidelidad de Dios, por tanto, que sin agotarse en la historia, sin embargo, no prescinde de ella. La voluntad de Dios manifestada en Cristo no es posible independizarla de su figura histórica, porque en la existencia de Jesucristo descubrimos la «eterna voluntad de mundo» que hay en Dios, de la cual la encarnación es consecuencia:

«Así ambas cosas son ciertas: el Hijo, aun cuando se adapte a la forma histórica de la voluntad del Padre, no obedece a los hombres, sino a Dios; pero a un Dios que se metido tanto en su creación que debe obedecer a la consecuencia de Pasión de su propia decisión libre. Y entonces ocurre que el Hijo, en cuanto obedece inmediata y libremente al Padre en el cielo, inserta, con su cumplimiento, todo lo histórico en su misión y le da su sentido último»⁵³.

50 TH 47 (subrayado nuestro).

51 TH 48.

52 TH 49.

53 TH 65.

Esto nos revela que en la *inclusión* de la historia en la vida de Cristo se halla el sentido y la razón de ser del mundo: mirando a Cristo, a su singular humanidad, Dios pudo arriesgarse a crear algo como el mundo y su historia. Arriesgar hasta el límite de que la Cruz sea la condición de posibilidad —no el fundamento— del pecado, e incluso del existir mismo y de la predestinación a la salvación⁵⁴. En este sentido, Cristo se convierte en medida última de la historia, en su concreta norma absoluta, porque viniendo «desde arriba», surge «desde dentro» de la humanidad. Por eso Balthasar sitúa en este punto la cuestión de la analogía. Jesucristo es la *analogía entis concreta*, puesto que en la unidad de su doble naturaleza, constituye en sí mismo la medida de toda la historia como espacio (distancia, alteridad) entre Dios y el hombre. Así podrá afirmar:

«La medida de la proximidad más altamente posible, así como la del alejamiento más hondamente posible entre Dios y el hombre, están fundadas, captadas y superadas por la medida de la proximidad real y de la distancia real entre Padre e Hijo en el Espíritu, en la Cruz y en la Resurrección. Nadie sabe tanto como el Hijo qué significa vivir en el Padre, descansar en su seno, amarle, servirle. Nadie sabe tampoco tanto como él qué significa estar abandonado por él. [...]

La formulación filosófica de la *analogía entis* guarda con la medida de Cristo la misma relación que la Historia universal con su propia historia: es como la promesa al cumplimiento, como lo provisional a lo definitivo. Él es de tal modo lo más concreto y central, que en definitiva esto sólo puede ser pensado desde él»⁵⁵.

Con estas tesis podríamos resumir, en nuestra opinión, todo lo que la *Teología de la Historia* trata de desarrollar, al menos en el tema de la analogía. La inclusión de la historia en Cristo nos muestra la mutua relación entre gracia e historia, entre redención y creación. El orden

54 Cf. TH 73-75.

55 TH 78-79. De este modo resultaría superflua toda pregunta acerca de qué pasaría si el Hijo no se hubiera encarnado, porque «si Dios revela su intención interior sobre esto, o sea: que ha querido desde la eternidad la Creación, y que, ligado al mundo con los nudos insolubles de la unión hipostática, ya no existirá más sin el mundo, habiendo inventado y preparado también al hombre como hermano de su eterno Hijo hecho hombre; entonces se hace visible cómo ha sido superado el plano de la filosofía, sin haber sido tocado en su validez» (79). [Sobre este punto es muy interesante el análisis de Á. Cordovilla, donde señala los cambios más significativos entre la primera edición de TH (1950) y la segunda que aquí seguimos (1959): Á. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 289-290, nota 76].

natural no es abolido por la gracia, sino que es sustentado y posibilitado por ella, tal como lo afirma la unión hipostática del Hijo encarnado, porque la gracia no se concibe sino a la luz de la elección y la Alianza llevadas a pleno cumplimiento en la existencia humana de Cristo. Pero esta gracia se extiende al mundo —se universaliza para nosotros— de forma real mediante el don del Espíritu. La encarnación, al no ser un mero automatismo, sino la asunción de una existencia dramática en la historia, y que en ese existir acontezca una continua donación en obediencia y fidelidad, la entrega del Espíritu por el Padre a través del Hijo nos posibilita a nosotros la participación en esa forma de existencia histórica de progresiva donación. Y es aquí donde encontramos para nosotros el sentido último del tiempo y de la historia como espacio de libertad y como fundamento de nuestra naturaleza. Al ser así, la Iglesia y los sacramentos forman un aspecto constitutivo de la existencia cristiana. Tanto si las comprendemos desde el orden de la gracia, como desde el orden de la naturaleza, las realidades sacramentales —Iglesia y sacramentos— son prolongación histórica de la unión hipostática de Cristo por el don del Espíritu, y pueden ser llamados *misterios* en sentido propio, pues realizan en la historia humana la historia de salvación de Dios con el mundo⁵⁶.

Desde todo lo expuesto puede verse también la relación entre *tiempo* y *eternidad*. El tiempo histórico quedaría *incluido* en la eternidad de Dios, pero incluido de forma *imprensable*. Frente al idealismo, Balthasar subraya cómo para la fe cristiana sí es posible el *encuentro* entre eternidad y temporalidad, de suerte que esta queda «redimida y albergada en aquella, *asumida*, en el sentido más positivo». El término empleado por nuestro autor es «*Aufgehoben*», estableciendo así un diálogo serio con Hegel. Este término clave de la dialéctica idealista Balthasar lo purifica desde la mirada cristocéntrica, ya que la *asunción* de nuestra naturaleza humana por Cristo no supone una reabsorción o una supresión de la misma, sino una superación e inclusión analógica, que respeta la entidad de la alteridad en relación de entrega mutua⁵⁷. Así, el Hijo:

«Por haber sido antes un ser eterno temporalizado, ahora será un ser temporal eternalizado. En este lugar se sitúa la interpretación del problema teológico de los universales. Se ha dicho que la vida de

⁵⁶ Cf. TH 103-109.

⁵⁷ Cf. TH 93-102.

Cristo es la «Idea universal» de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum et personale*. Por eso en ningún momento es un *universale ante rem*, en cuanto que la *res* es su propia historicidad y temporalidad. Él es *universale in re*, sobre-tiempo en el tiempo, validez universal en el momento, necesidad en la facticidad, por lo cual en los treinta y tres años el acento está puesto en *res*, y en los cuarenta días en *universale*. Y en cuanto tal *universale in re*, se convierte, en referencia al tiempo de la promesa, en una suerte de *universale post rem*, y se convierte, en referencia al tiempo de la Iglesia y de los cristianos individuales, en un *universale ante rem*, pero nunca se pueden separar ambos del *universale in re* de la Encarnación cumplida. La *abstractio* respectiva no es otra cosa que la acción del Espíritu Santo»⁵⁸.

El sentido de la singularidad histórica de la existencia de Cristo y el hecho de que su figura concreta pueda convertirse en norma universal se fundamenta únicamente en el movimiento descendente de la teología, hasta el punto de no poder alcanzarse por la vía ascendente del pensamiento filosófico⁵⁹. Desde el comienzo del libro, Balthasar es consciente de esto, y así lo plantea al lector, como presentábamos más arriba, al hablar de la polaridad filosófica constante entre lo universal y lo fáctico. Sólo una comprensión de Cristo tal como la asegura el concilio de Calcedonia (451), en la que el orden natural y el sobrenatural se encuentran sin disolverse mutuamente, será la que nos permita mirar a la relación entre finitud e infinitud desde otra clave, totalmente inaccesible de suyo a la filosofía. La razón de este problema entre filosofía y teología se halla una vez más en que Cristo es *norma* siendo *contenido* y *cumplimiento*. Por eso, toda tentativa del pensamiento que quiera abstraerse del contenido concreto de la vida de Jesús, no podrá salir de la disyuntiva entre lo empírico y lo racional. Se entiende así otra de las importantes tesis de Balthasar en la *Teología de la Historia*:

«La elevación de un solo hombre al rango de lo irrepitible, del *monogenes* (unigénito), tenía que ser el más hondo descenso de Dios, su bajada, su humillación, su *kenosis* (lit. «vacío», «evacuación», «anonadamiento»), hasta esa penetración unitiva en *un solo hombre*, que, aunque único, no deja de ser hombre entre los hombres. [...] Para que la analogía entre la irrepitibilidad de Cristo y nuestra multiplicada

58 TH 101-102.

59 Cf. Á. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 274-275.

humanidad no absorba y suprima la identidad de la naturaleza, es preciso que la *ascensio* de la naturaleza humana a Dios esté fundada más hondamente en el *descensus* de Dios a la naturaleza humana»⁶⁰.

El contenido y el mensaje de Jesús están marcados por la constante *kénosis* que caracteriza todo su existir, y que nos revelan en el fondo, la pura entrega que Dios mismo es en sí mismo. En efecto, por ser Dios pura existencia *kenótica* de amor oblativo en su Trinidad, no sólo *podrá serlo* para su creación, sino que *lo será*, pues en Él queda excluida toda contradicción. Todo esto supone para las relaciones de diálogo entre teología y filosofía que, aunque siempre quepa considerar como altanería el hecho de que la teología rehúse la renuncia al contenido normativo de la revelación y de la cristología, «ello no es más que una exigencia metodológica de su objeto»⁶¹. Y es precisamente este contenido de la revelación cristológica el que es capaz de integrar tanto la máxima cercanía, como la máxima distancia entre Dios y el hombre, manifestado en el misterio de la Cruz.

El último capítulo de la *Teología de la Historia*, en confesión del autor, es una parte importante de la novedad de la reedición de la obra⁶². Aquí Balthasar quiere extraer los aspectos implicados en la *Historia bajo la norma de Cristo*, tal como reza el título. Se trata una vez más de la relación entre Cristo y la historia a la luz del misterio de la unión hipostática⁶³. Esto significa que, si por una parte la historia no puede ser entendida en una independencia total de Cristo, por otra, no significa en absoluto que anule su esencia propia e inmanente:

60 TH 22-23. El texto, que aquí hemos adaptado omitiendo uno de los párrafos, hace también referencia expresa a K. Barth, que define a Cristo como «hombre para los hombres» frente al resto, que son «hombres con los hombres». Balthasar advierte en esta distinción el importante peligro de que «Cristo y los hombres sólo coincidan todavía por analogía en su esencia», lo cual implicaría dejar a un lado la consideración católica de nuestra posibilidad de tomar parte realmente en los frutos encarnación.

61 TH 25.

62 TH 11.

63 Una vez que llegamos a la conclusión del libro, podemos observar la profunda coincidencia entre la teología de Balthasar y la doctrina desarrollada por el concilio Vaticano II (1962-1965) en el capítulo primero de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (nn. 11-22), cómo «*Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*» (n. 22).

«La Historia universal de la Humanidad, cuya esencia está alterada en su totalidad por la unión hipostática, tampoco se puede contraponer a Cristo en una independencia definitiva: sólo obtiene su justificación última y su sentido último por estar en el territorio de vida y soberanía de Cristo. [...] Sin embargo, esa última plenitud de sentido de la Historia en Cristo no puede entenderse como si los seres naturales prescindieran de un *eidos* propio inmanente, y sólo lo poseyeran en Cristo. Sin admitir una esencialidad inmanente, otorgada desde la Creación sin poder perderse, tanto en el hombre individual cuanto en la Historia universal en su desarrollo y evolución temporal, no se podría tampoco sostener que Dios se hubiera hecho verdaderamente hombre e Historia»⁶⁴.

Pero, al afirmar esto, Balthasar no sólo subraya la autonomía relativa de lo creado, sino que la pone en relación con el Misterio Trinitario: «Si se saltan los grados del contenido propio de lo creado, entonces todo se disuelve en un *pan-cristismo*, que rebaja el acontecimiento de gracia de la encarnación de Dios a un proceso gnóstico en el cosmos»⁶⁵. De este modo, aparece aquí la dimensión trinitaria del cristocentrismo de Balthasar, que evita todo peligro de cristomonismo, no sólo en relación el Padre, sino también con el Espíritu Santo⁶⁶. La relación entre la historia de la salvación y la historia del mundo en general, queda entonces englobada en una profunda analogía, de suerte que insertándose aquélla en esta última —excluyendo una pura equivocidad—, sin embargo no se agota ni se identifica totalmente con ella —impidiendo la univocidad—:

«La Ley de la Encarnación exige que el sentido de la Historia no le sea estampado desde fuera y desde arriba —y un «desde fuera y desde arriba» semejante sería también el hecho cristológico si se tomara aisladamente—, sino en la ligazón de destino de Dios con el sentido interno de la orientación de la Historia»⁶⁷.

Por eso, Balthasar se preguntará a continuación cómo es esa inseparabilidad analógica entre la historia de la salvación y la historia

64 TH 123-124.

65 TH 127, nota al pie.

66 Cf. M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar: Una teologia drammatica della storia*, 13-14.

67 TH 135.

universal. Mientras que Hegel las había identificado, buena parte de los teólogos protestantes de la Historia las había separado radicalmente⁶⁸:

«No se trata, sin embargo (como en todo momento parecen presuponer los teólogos protestantes de la Historia) de la comparación y armonización entre las dos magnitudes heterogéneas del acontecer y progresar en la historia general del mundo, y del acontecer y progresar en la historia bíblica. Se trata de considerar, dentro de la teología y de la Biblia, que esa «educación del género humano», que Dios emprende ante todo con el ejemplo de Israel, aun con toda su peculiaridad, *utiliza como un vehículo* la «evolución» universal para alcanzar sus fines completamente diversos —entendiendo literalmente *vehículo* como algo que se mueve elevándose, y que está en pleno camino—»⁶⁹.

Como hemos podido comprobar, en la *Teología de la Historia*, Balthasar no hace un desarrollo sistemático exclusivo de la cuestión de la analogía. Sin embargo, a la hora de abordar teológicamente el problema de la historia sí va aplicando, desde su propio cristocentrismo metodológico, los factores que entran en juego en su consideración de la *analogía entis*.

3. EL TODO EN EL FRAGMENTO

En *El Todo en el fragmento*, Balthasar quiere tomar en consideración algunos temas más particulares de lo ya esbozado en *Teología de la Historia*, pero esta vez desde una perspectiva más filosófica y teológica⁷⁰. La referencia latente que marcará toda la obra es la pregunta sobre «¿hacia dónde debemos dirigir nuestra mirada para vislumbrar, en el carácter fragmentario de nuestra existencia, una tensión hacia el Todo?»⁷¹. Al mismo tiempo, este libro quiere ser una lucha contra toda modalidad de «integrismo», ya reaccionario o progresista, que pretenda «convertir un fragmento en el todo, o incluso para que pueda ser considerado ya como el todo en sí mismo»⁷². Y por este motivo, el libro comienza partiendo

68 Cf. TH 142-143.

69 TH 143-144.

70 Cf. Á. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 291-292; para una presentación detallada de TF, cf. M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar: Una teologia drammatica della storia*, 53-111, a quienes seguimos en este apartado.

71 TF 14.

72 TF 12.

de la concepción «radical» de san Agustín sobre el tiempo, porque en el Doctor de la Gracia encontramos la necesidad de pensar teológicamente sin prescindir de la filosofía:

«La desaparición del interés filosófico repercute en la teología en el sentido de que ésta, en vez de permanecer fiel a lo inaprehensible (ἄρρηστον) de la revelación divina como fenómeno fundamental, lo pierde de vista y extrae el presunto «contenido» y se dispone de inmediato a hacerlo entrar en sus propios «programas» (de derechas o de izquierdas). Del mismo modo que el experto en las ciencias «exactas» invita al filósofo a no detenerse en la estéril cuestión del ser, sino a ir más allá, así el teólogo «exacto» (dogmático, moralista, exégeta o de otro tipo) nos exhorta a volver a aquel tipo de conocimiento «seguro» que permite alcanzar resultados positivos y tangibles»⁷³.

De aquí que el diálogo entre teología y filosofía haya de ser, no sólo una posibilidad en el mundo del pensamiento, sino una necesidad. Para tal empresa, la teología necesita conocer el pensamiento filosófico y poder moverse dentro del razonamiento de éste. En la medida en que una teología analiza sus presupuestos filosóficos implícitos, podrá conocerse mejor por dentro y será capaz de matizarse finamente a la hora de comprender y exponer su objeto. Para Balthasar no se trata de afanarse en conseguir resultados novedosos o respuestas rápidas a las cuestiones inmediatas de la existencia, sino más bien, de conocer por dentro el objeto de la teología y su razón de ser como apertura de nuestra finitud al Misterio infinito de Dios revelado insuperablemente en su Palabra humanada.

En la primera parte esta obra se detiene, pues, en presentar la concepción agustiniana del tiempo, particularmente la que nos ofrecen los libros X-XIII de las *Confesiones*. En estos pasajes Agustín logra desvelar el sentido último de la historia, al elevarse desde la dimensión horizontal de nuestra existencia hacia su dimensión vertical⁷⁴. Para Balthasar, la postura de Agustín nos da pie a considerar la relación entre tiempo y eternidad en analogía, tal como hemos presentado en nuestro análisis de *Teología de la Historia*. Al asumir el tiempo creatural, Cristo no lo destruye, sino que, al contrario, mediante su doble mediación como Hijo encarnado, le otorga plena consistencia:

73 TF 12-13.

74 TF 17.

«El “futuro de Dios” en la encarnación de Cristo no significa que Dios, sumergiéndose en la corriente del tiempo, sea arrastrado por ella como cualquier otra cosa sobreviene y se desvanece en el tiempo. Él se ha sumergido verdaderamente en el tiempo (hasta el punto de llegar a sufrir y morir), y es *Él*, el Eterno, el que se vuelve temporal, y lleva así su eternidad consigo al tiempo y al devenir. Ahora bien, lo eterno no puede ser reducido a lo temporal, por eso, en cuanto algo venido, conserva la forma temporal de aquel que viene, es decir, del futuro. La idea de la inconmensurable realidad a la que da lugar este eterno “estar presente-viniendo” respecto a la criatura temporal, está contenida en el concepto bíblico del “hoy”.

Este “hoy” es el presente del tiempo en su dimensión vertical-salvífica, que “en sí mismo” está presente para el hombre y el mundo, pero que debe ser aferrado por el hombre y por el mundo con la “conversio” y transformado más tarde en un “para sí”. El “hoy” vertical está suspendido “en” y “sobre” la “hora” horizontal: en efecto, por una parte, no es seguro como un futuro del que podamos disponer (puesto que el tiempo, en su dimensión horizontal, pasa y no podemos retenerlo), pero tampoco podemos considerarlo como algo atemporal suspendido “sobre” el proceso temporal, puesto que el “futuro de Dios” no es una idea abstracta, sino el acontecimiento de la irrupción de la libertad divina»⁷⁵.

El dilema no se sitúa ya en una dialéctica absoluta entre tiempo y eternidad, o entre finitud e infinitud, sin más. La mirada teológica que no renuncie al análisis filosófico es capaz de comprender en su profundidad el espesor de lo que en Cristo se nos revela, y que atraviesa ya toda la historia de salvación atestiguada por la Escritura. De este modo, es posible comprender cómo Cristo, *entrando* auténticamente en el tiempo, no se agota en él, pero puede así comunicarse a la humanidad y, en último término, hacer real el encuentro entre tiempo y eternidad.

La concepción religiosa del tiempo, a diferencia de un mero historicismo, es siempre cíclica y vertical, es decir, el mundo y la historia aparecen como creación cuyo origen y meta es la divinidad. Ahora bien, la diferencia marcada por el cristianismo, frente a cosmovisiones y filosofías como por ejemplo la platónica o la gnóstica, radica en que el fundamento de la temporalidad se halla en la eternidad en tanto que dimensión vertical. Para el mundo bíblico el tiempo no es un espacio vacío, sino un tiempo cíclico y vertical en una doble dimensión: descendente,

75 TF 51.

de Dios al mundo, y ascendente, de la creación a Dios. Y la horizontalidad del tiempo es tal, en la medida en que se fundamenta en la verticalidad religiosa. La historia al ser vivida por el creyente como tiempo ante Dios, adquiere su pleno sentido, convirtiéndose, sin dejar de ser lineal, en posibilidad de acceso al Dios que la funda y sostiene. Esta relación entre Dios y el hombre, que hace del tiempo un espacio de apertura a la trascendencia, para la fe cristiana sólo se revela plenamente en Cristo:

«El punto de máxima diastasis —entre el tiempo del pecado llegado a su plenitud y la eternidad sin mancha— se produce precisamente allí donde se lleva a cabo la comunión más íntima en el Amor entre el Padre y el Hijo (la diastasis trinitaria en el seno de la vida eterna); y aquí es también donde la diastasis entre el Dios eterno y la criatura temporal —la creación— llega a su significado último»⁷⁶.

Como habíamos visto en la *Teología de la Historia*, la *missio* del Hijo se funda en la *processio* trinitaria, lo cual significa aquí que la máxima distancia expresada por la Cruz, tiene su condición de posibilidad última en el seno de la Trinidad. La Cruz como momento culminante de la existencia del Hijo revela como tensión la máxima distancia (*diástasis*) entre Dios y el mundo:

«Esta diástasis o la distancia entre Dios y la criatura es el fundamento de la religión bíblica. Es el presupuesto elemental para que la unidad que la gracia realiza pueda ser rectamente comprendida por el hombre. Una distancia que se da en la unidad radical y que tiene su último fundamento en la diástasis que se da entre el Padre y el Hijo en el seno trinitario y que posteriormente se manifiesta y revela en la historia. Esta diástasis intradivina entre el Padre y el Hijo en la íntima unidad del Espíritu es el espacio interno de Dios que hace posible la creación, el mundo y el tiempo mismo»⁷⁷.

Para Balthasar, aquí no se trata de que haya que entender la distancia como negatividad, o como si el pecado determinara de tal modo la realidad que afectara en su raíz a la Trinidad. Para nuestro autor, se trata de partir de la realidad concreta, y no desde posibilidades abstractas. Si la realidad de la historia y si la revelación se dan de una determinada manera, la teología ha de pensar desde ellas, y no desde especulaciones meramente formales, ya que en último término, nuestro conocimiento

76 TF 52.

77 Á. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 296.

de Dios no se funda en las capacidades de la razón humana para llegar a Él, sino en la acogida de su revelación en nuestra historia, y desde esta acogida —obediencia— adentrarnos en su propia lógica inherente.

Al no haber aquí la pura abstracción, sino como veíamos en el apartado anterior, la centralidad cristológica del Misterio Pascual, Cristo se hace norma concreta y universal. De este modo, dirá Balthasar:

«Con esto queda resuelto el enigma de la analogía —con la ambigüedad de *ana* que parece tener una irreductible duplicidad de significado—: ahora se vuelve claro, en efecto, que el tiempo perdido, puede desembocar en la eternidad, no a través de su destrucción, sino mediante su cumplimiento; algo que no sucede sólo desde arriba o desde fuera, sino desde dentro, a través de una participación real del tiempo mismo en su propia realización eterna»⁷⁸.

Partiendo del Misterio Pascual, es posible entonces, comprender al *Christus totus*, Cabeza y Cuerpo, que mediante el Espíritu puede extenderse en la horizontalidad universal de la historia. Así, la Iglesia, en tanto que mediación *sacramental* de la verticalidad del tiempo, se convierte en el ámbito propio a través del cual el Espíritu extiende e interioriza la inclusión de la historia acontecida en el Verbo encarnado.

Todo esto lo tratará Balthasar en la segunda parte del libro, que lleva por título «La perfectibilidad del hombre», y que incluye cinco pasos: en primer lugar, la cuestión de la imperfectibilidad del ser y de la contradicción que la muerte supone para la existencia; en segundo lugar, los diferentes caminos de respuesta de la humanidad al misterio de la trascendencia; a continuación, la pregunta por la mediación eclesial y todo lo que ésta implica; en cuarto lugar, la entraña de la reflexión teológica sobre la totalidad humana; y finalmente, una breve consideración acerca de la dinámica de la existencia cristiana como iniciación a esa totalidad.

Erente a una *vía de la apariencia*, en la cual el hombre comprende la historia y el tiempo como muestra de la infinita distancia (diástasis) entre el mundo y Dios, y frente a una *vía de la lucha trágica*, en la que la existencia es comprendida como contradicción, ruptura o escisión entre Dios y el mundo, el camino cristiano nos presenta la *vía del amor*, en la que el Dios que se autoexpropia y condesciende al hombre aparece

⁷⁸ TF 54. Aparece en este punto la influencia de E. Przywara, al explicar la analogía del «ἄνω-κατω» *en-sobre* la analogía del «ἀνά», es decir, la primacía de la dimensión vertical de la analogía *sobre* —pero *en*— la dimensión horizontal de ésta.

como origen y meta de la creación, convirtiéndose la historia en el espacio de libertad para la reciprocidad del amor, tanto en su dimensión horizontal —interhumano— como vertical —de y a Dios—⁷⁹.

En la tercera parte, dedicada ya no al hombre, sino a la historia misma, quizá desarrolla más Balthasar lo que había esbozado en *Teología de la Historia*. Toda ella está trabada en una progresión que comienza con el problema general del significado teológico de la historia para llegar a comprender las cuestiones pneumatológicas subyacentes, pasando por la pregunta sobre el sentido de la historia de la Iglesia y de la historia del mundo, siempre desde un punto de vista teológico.

En el tema de la analogía, lo que más nos interesa destacar de *El Todo en el fragmento* es parte última del libro. En efecto, si cada capítulo de esta obra es un desarrollo detenido en los aspectos propios de una teología de la historia, en esta parte cuarta, cuyo título es «Integración en la Palabra», encontramos una exposición cristológica más concreta de lo esbozado en 1959.

Los tres capítulos que la conforman, quieren ser una recapitulación de toda la obra, tratando de compenetrar la segunda y tercera parte del libro. Una *integración o recapitulación*, pero no a modo de «síntesis global»⁸⁰, y menos aún, en sentido hegeliano. Lo que aquí desarrolla Balthasar es una teología de la Palabra hecha carne, en la que la palabra y el lenguaje humanos de Cristo son palabra y lenguaje de Dios capaces de iluminar las relaciones entre tiempo y eternidad. Para ello, Balthasar comienza presentando las relaciones entre el orden lógico del lenguaje y el orden ontológico de la apertura del hombre al ser:

«El hombre existe trascendiéndose y superándose a sí mismo, no sólo en relación con algunas cosas, con las que está en su entorno inmediato, sino con todo lo que forma parte del mundo, con la totalidad del ser. Allí donde el ser, aunque de una manera débil, se

79 Cf. TF 70-87.

80 Así aparece en la edición española, que parece estar tomada de la traducción italiana; a este respecto observa M. Imperatori: «Il traduttore italiano può esser stato indotto a tradurre *umgreifenden* con *sintesi globale*, dall'apparenza hegeliana che sembrerebbe qui assumere il discorso balthasariano, nella sua affermata volontà di riprendere, da un punto di vista superior, il discorso della prima parte dopo esser passato attraverso il cammino della storia nella seconda e terza parte dell'opera, quasi si trattasse qui di un movimento dialettico. In realtà il termine *umgreifenden* ci sembra far piuttosto riferimento ad Ireneo di Lione ed al suo concetto di ricapitolazione» (M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar: Una teologia drammatica della storia*, 95, nota 417).

encuentra iluminado, allí hay hombre, y el ser se le manifiesta como espíritu. Allí existe en la libertad, en la que no sólo alcanza lo real, sino que está en condiciones de captarlo en su diferencia concreta respecto a sí mismo. En esta paradójica síntesis de unión y diferenciación consiste el milagro del lenguaje. Con él el poder del ser vivo se ha hecho espíritu, pues, en el lenguaje, el hombre posee las cosas en su origen, en su ser, y de este modo posee el poder cuasi-divino de dejarlas existir. Y esto incluso cuando no está inmediatamente presente en la realidad —es decir, en el pasado y en el futuro— y hasta cuando ha dejado de existir como ser finito»⁸¹.

El lenguaje es, en último término, expresión del poder del hombre sobre las cosas en razón de su apertura a lo universal, pero esta apertura supone para el hombre una renuncia a quedarse en las realidades particulares, dejándolas ser lo que ellas mismas son, es decir, un renuncia a dominar la realidad en su conjunto. Para Balthasar se trata de la paradoja de poder e impotencia que caracteriza a la finitud del lenguaje humano, debido a la diferencia ontológica entre ser y ente que dota al discurso de capacidad de significación:

«Más allá del ser y del espíritu, de la naturaleza y de la libertad, está la hondura del misterio que constituye su fundamento común y en el que, por consiguiente, el silencio es como una “superpalabra”. Si Dios se expresa en el ser del mundo, y el hombre entiende este lenguaje, entonces no sólo participa de la razón eterna a través de su conocimiento, sino que, en cuanto sujeto cognoscente, siempre se encuentra interpelado por la voz de Dios, y lo que dice es, de hecho, una respuesta»⁸².

Todo lenguaje humano se apoya, pues, en un silencio fundamental y eminente al mismo tiempo. Un silencio que se convierte en *superpalabra*, que no puede ser agotado mediante la capacidad expresiva del hombre⁸³. «Si la palabra es un *más* fonético respecto al silencio, es cierto que no puede ser sin él. Es una diferencia con la que el hombre tiene que vivir, pues toda su vida misma está enmarcada dentro de dos grandes silencios, el nacimiento y la muerte, mientras que en Dios hablar y callar

81 TF 231-232.

82 TF 241.

83 Cf. Este silencio del lenguaje (*Überwort*) se corresponde con la impresión que causa la figura de la revelación (*Übergestalt*), tal como Balthasar desarrollará a lo largo de la *Estética teológica*.

son lo mismo»⁸⁴. No se trata de un vacío por la imposibilidad de respuesta, sino del ámbito fundamental en el que somos mantenidos y que, en último término, tiene su condición de posibilidad en el Verbo eterno de Dios. La creación se sustenta, en su radicalidad, en Cristo como Palabra eterna del Padre, y se convierte en espacio de libertad, en existencia temporal y en historia auténtica.

«La *theo-logia* —discurso de Dios y también, en este discurso, discurso del hombre, en Dios, sobre Dios— procede siempre de la cima más elevada. Así una teología de la Palabra sobre la palabra puede reflexionar sobre la naturaleza del lenguaje únicamente si toma su punto de partida en el fundamento último, más allá del horizonte de la filosofía. Si, en efecto, el hombre está dotado íntimamente de palabra porque él mismo es palabra —un ser “pronunciado” por Dios como su creación original y, como tal, interpelado e invitado a dar una respuesta—, el hombre mismo, como síntesis del mundo, posee en última instancia su apertura a toda la realidad y a Dios sólo en su haber sido elegido y en el responder a esa elección: en consecuencia, como palabra expresada que se expresa a su vez sólo encuentra la salvación en esta cima suprema»⁸⁵.

El silencio permite que no sean únicamente las palabras humanas las que pronuncien la realidad, sino principalmente la *acción* del hombre en la historia y la temporalidad. Y este silencio es el que hace posible que la *analogía* se convierta en modo de ser, en existencia del hombre en el mundo. Así pues, el orden lógico del lenguaje queda fundamentado en el orden ontológico del ser, que acontece como misterio, y por tanto, excluye toda univocidad pero también toda equivocidad.

En la Escritura podemos descubrir esta suprema verdad sobre el hombre —dirá Balthasar— cuando a través de la escucha y de la obediencia, la existencia humana se convierte en *acción* que acoge y extiende el amor del Dios que se revela⁸⁶. Así, la acción encuentra en la vía del amor la máxima posibilidad de realización y de sentido de la historia y del tiempo del hombre. Y esto acontece de modo supremo en Jesucristo, cuya totalidad de vida se expresa en acción extrema y, por ello, en Palabra definitiva de Dios al hombre. En Cristo, la palabra y la acción

84 R. F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 150.

85 *TF* 245.

86 Cf. *TF* 242.

humanas se convierten en expresión exacta del Padre, interpretable únicamente por el Espíritu Santo.

En el segundo capítulo de esta parte cuarta, Balthasar concretará cómo se ha realizado la integración y la inclusión de la historia en Cristo. En la *Teología de la Historia* había establecido nuestro autor lo fundamental para comprender esta inclusión al poner en el centro la verdad de la encarnación en su doble aspecto: la unión hipostática y la comprensión de la encarnación desde la existencia concreta de Cristo desde su nacimiento hasta su Misterio Pascual. Lo que ahora quiere desarrollar es esto mismo, pero en mayor detalle. Desde aquí podrá comprenderse la tesis fundamental del libro, de la cual el título mismo es evocación:

«El Todo en el fragmento, sólo porque el Todo como fragmento»
(*Das Ganze im fragment, nur weil das Ganze als Fragment*)⁸⁷.

«Únicamente la Palabra divino-humana asegura la plenitud suprema a la palabra humana. La plenitud que la palabra humana busca, siempre y necesariamente, en la fragmentariedad a través del tiempo y de la muerte, sólo es posible si Dios introduce desde lo alto en el tiempo y en la muerte una fuerza capaz de suscitar energía que esté en condiciones de oponerse a la dispersión y elaborar palabras dotadas de sentido. Es preciso obligar a la misma muerte a dejar brotar del hórrido abismo de perdición la Palabra del amor eterno: *mors eructavit verbum bonum*»⁸⁸.

En Jesucristo el hombre se hace lenguaje de Dios concreto. «Palabra, poder de obrar y sufrimiento paciente se constituyen en Él una sola cosa» y, de este modo, «el poder de Dios alcanza aquí su cima»⁸⁹. Cristo da a conocer el diálogo interior de Dios, y lo hace en su doble mediación de Hijo encarnado, al pronunciar hasta el final la verdadera palabra de la creación y al asumir extremadamente la dramaticidad de la negación y del pecado mediante Su obediencia radical. En este sentido, frente a la seriedad del poder del pecado y de la muerte, y frente al *mysterium iniquitatis* que atenaza a la existencia humana, Jesucristo se hace en la Cruz palabra vencedora de Dios. Pero apunta Balthasar:

«Vence Dios, pero por el hombre, en el hombre. El hombre deberá reconocer siempre, en la palabra divino-humana, que no es

87 TF 246.

88 TF 249.

89 TF 250-251.

él, sino Dios quien ha hablado; el hombre, por sí mismo, con toda su comprensión mítica, nunca hubiera podido llegar a la idea de la “resurrección de los muertos”. Y, sin embargo, el hombre, con toda humildad y serenidad, comprenderá también esto: la acción no se ha llevado a cabo sólo en mí, pero ha sido uno de nosotros, los hombres, el que la ha llevado a cabo, y Dios no podría realizarla más que en el hombre»⁹⁰.

Así pues, la encarnación adquiere aquí su máxima fuerza y sólo desde ella es pensable la entraña del cristianismo y del lógos que habita su fe. Al descender «desde arriba» la Palabra que es Cristo a lo más profundo de la carne humana, la humanidad se transforma en lenguaje eterno de Dios. Y, como viene a decir Balthasar en el texto que acabamos de citar, aquí la *analogía* es clara: es Dios y no el hombre, quien vence, pero es Dios *en y como* hombre —*analogía entis* concreta—. Nuevamente, esto excluye toda univocidad que pretenda identificar trascendencia e immanencia, pero excluye al tiempo toda equivocidad posible que se resista a aceptar la verdadera encarnación del Hijo y sus consecuencias.

Con un estilo realmente bello, Balthasar cierra su libro presentando cómo la relación entre tiempo y eternidad se dan en Jesucristo de forma concreta e irreversible, y lo hará nuestro autor explicitando lo más posible la concreción de la *analogía entis* en la vida de Jesucristo. Balthasar nos presenta la eternidad de Dios asumiendo la temporalidad humana en una sucesión de pasos: la Palabra como niño, como joven, como hombre, como Pasión, como Resurrección, como Ascensión al cielo, como liturgia cíclica, como hombre y mujer, como señor y esclavo, y finalmente, la Palabra como judío y gentil. A todo ello le da pie el saber que:

«La Palabra de Dios ha caminado a través del tiempo; a lo largo de todo su camino ha sido palabra y revelación del Padre, pero también ha sido revelación de la verdad del ser humano. Dios quiso hacerse ver en esta peregrinación; pero también quiso manifestarse a sí mismo como Palabra eterna al hombre, y, por eso, quiso mostrar, no sólo de una manera accidental, sino necesaria y como respuesta lo que el hombre es ante Dios y en Dios. La vida del hombre es un desarrollo en el tiempo: es embrión y lactante, niño y muchacho, hombre y anciano. No puede ser dos de estas cosas al mismo tiempo. Su naturaleza, que pasa a través de los cambios de la edad, está sometida a una ley misteriosa: el hombre es en cada estadio hombre completo, hombre

90 TF 252.

perfecto en el pensamiento creador de Dios. [...] El hombre no se vuelve hombre con su desarrollo; lo es ya desde siempre. [...] [Cuando la Palabra de Dios se hace hombre] cada instante de su vida adquiere ya, en el curso de su desarrollo, el carácter de una revelación de la eternidad»⁹¹.

De este modo, queda integrada en la teología de la historia una teología de los misterios de la vida de Cristo, logrando asimilar aquel principio fundamental que en diálogo con Barth excluía el extrinsecismo. Aquí, más si cabe que en el resto del libro, el contenido de la revelación se hace forma concreta de la teología.

4. UNA TEOLOGÍA DE LA PALABRA, *VERBUM CARO*

La transición llevada a cabo por *El Todo en el fragmento* entre una teología de la historia y una teología de la Palabra, nos lleva ahora a ocuparnos de *Verbum Caro*. Como habíamos adelantado al comienzo, el libro es una recopilación de artículos que conforman el volumen primero de los *Ensayos teológicos* (*Skizzen zur Theologie*) de Balthasar. Sin pretensión de ser definitivos, estos artículos sin embargo, nos ayudan a apreciar desde sus variadas vertientes los aspectos de una teología de la Palabra⁹². Si en *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* encontrábamos la necesidad de entender toda la teología a partir de un cristocentrismo metodológico, *Verbum Caro* quiere presentar ese cristocentrismo a la luz del misterio de la encarnación. El diálogo teológico con Karl Barth le permitió a Balthasar releer el problema de la analogía desde la perspectiva cristológica y desde una teología de la Palabra. De este modo, podrá superar la crítica de Barth a la *analogia entis* como reducción de la analogía al plano ontológico.

91 TF 254-255.

92 Cf. VC 15. Sin pretensión de ser definitivos, los artículos recopilados en los *Ensayos teológicos* sí querían ser, sin embargo, una contribución a la preparación del concilio Vaticano II, según nos confiesa P. Henrici. La teología del volumen I (*Verbum Caro*) llegaría de la mano de H. de Lubac a la teología de *Dei Verbum* y el II (*Sponsa Verbi*) a *Lumen gentium*. Cf. P. HENRICI, *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II*, en R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007, 228-229.

Verbum Caro se divide en dos amplias partes, podríamos decir que la primera gira en torno a Palabra en cuanto revelación ofrecida por Dios, mientras que la segunda trata de los aspectos de la Palabra en cuanto acogida o respondida por el hombre. Para nuestro tema de la analogía, lo más significativo del libro se encuentra en la primera parte y en el artículo «Universalismo cristiano» de la segunda. Por eso, ante todo, lo que haremos será presentar los aspectos más relevantes que una teología de la Palabra ofrece a la comprensión de la analogía.

El primer artículo, «Palabra, Escritura, Tradición», podríamos calificarlo como una teología fundamental de la Palabra de Dios. Lo primero que Balthasar presenta es la doble dimensión de la Escritura: «es la palabra de Dios que atestigua la Palabra de Dios»⁹³. De este modo, encontramos en ella una *Palabra atestiguada* —Jesucristo— y una *palabra atestiguante* —la Escritura—, que es importante distinguir para no caer en el peligro de confundir Escritura y revelación sin más:

«La palabra de revelación es de manera primaria el Hijo, que hable del Padre por el Espíritu Santo. La palabra de Escritura la produce de manera primaria el Espíritu Santo, que, como Espíritu del Padre, hace posible, acompaña, ilumina e interpreta la encarnación (la encarnación que se está realizando y la ya realizada), y que, como Espíritu del Hijo, capta en formas permanentes, supratemporales, la autointerpretación de éste»⁹⁴.

La palabra de revelación es la pronunciada por Dios en forma de *acción* y la palabra de la Escritura es *contemplación* de ésta consignada por escrito. Pero el paso de una a otra es fruto del Espíritu, ya que a él le corresponde universalizar e interiorizarla a la humanidad. Añadirá Balthasar: «la Escritura participa de la autorrevelación de Dios en Cristo por el Espíritu»⁹⁵. Este paso de la revelación a la Escritura sólo puede comprenderse desde el Misterio por excelencia que es la encarnación, el cual nos muestra una analogía perfecta entre ambas:

«Jesucristo vive de tal manera que la Escritura llega en Él a su cumplimiento. Incorpora, pues, la palabra-escritura a su vida, haciendo que esta palabra-escritura viva en ella, que se haga carne, concreción y plenitud en ella. En el curso de su vida se tornan visibles

93 VC 19 (subrayado nuestro).

94 VC 20.

95 VC 21.

ambas cosas: la Palabra se hace cada vez más carne [...] y la carne se hace cada vez más Palabra. [...] Jesucristo cumple no sólo toda palabra del Padre proveniente verticalmente del cielo, sino también toda palabra, reservada para Él, proveniente horizontalmente de la historia y de la tradición de la Escritura»⁹⁶.

Es posible distinguir de nuevo entre la encarnación la Escritura, pues la primera es siempre infinitamente más rica que la segunda y, por eso, la Escritura sólo encuentra su *sentido* en el Verbo encarnado. Ahora bien, esta discontinuidad no puede tampoco ser pensada de tal manera que elimine la continuidad fundamental expresada históricamente por la relación entre Tradición, Escritura e Iglesia⁹⁷. Toda esta profunda analogía que entraña la Escritura como Palabra de Dios desarrolla tres aspectos fundamentales: la Escritura es palabra *acerca de* Dios, palabra de Dios *sobre* el mundo, y palabra de Dios *al* hombre⁹⁸.

En tanto que palabra *acerca de* Dios, la Escritura atestigua el misterio del Hijo como lugar histórico en el que Dios se comunica a sí mismo. Lo cual nos desvela dos presupuestos fundamentales: el misterio de la Trinidad y el de la encarnación. Si Dios se comunica al mundo en Jesucristo no puede ser sino porque en sí mismo Dios es comunicabilidad (Trinidad), pero tampoco podría serlo si al mismo tiempo no se da una auténtica encarnación, en la que la divinidad y la humanidad del Hijo no sean separables ni confundidas, tal como lo expresa la cristología calcedonense⁹⁹.

Como palabra de Dios *sobre* el mundo, el misterio del Hijo atestiguado por la Escritura se nos revela como *sentido* último —primordial— de la misma creación. «Para Cristo y para el cristianismo fue pensado este mundo desde la eternidad y creado por Dios desde el principio»¹⁰⁰. Como hemos visto en escritos anteriores, Cristo se convierte en la medida, en la norma concreta y universal, en virtud de su irrepetible singularidad. En Él se nos revela el Todo *en* la parte y *como* parte.

Finalmente, como palabra de Dios *al* hombre, significa que no es una palabra pasada, sino de una palabra pronunciada en el eterno presente de Dios. Este encuentro actual entre Dios y el hombre se realiza por el

96 VC 22.

97 Cf. VC 26-29.

98 Cf. VC 29.

99 Cf. VC 30-32.

100 Cf. VC 33.

Espíritu en la Iglesia. La Escritura se convierte entonces, en Palabra viva, que puede hacerse interioridad en el creyente a través del Espíritu que actúa en los sacramentos de la Iglesia¹⁰¹.

El segundo artículo, «Palabra e historia», es uno de los más importantes de la obra con respecto al tema de la analogía. En él podemos ver una íntima conexión entre la teología de la Palabra y la teología de la historia. Cristo se hace Palabra de Dios no únicamente por las palabras que Él pronuncia, sino más profundamente por su existencia, que en su totalidad se entrega completamente a Dios y a los hombres:

«Aunque la Palabra que es Jesucristo manifiesta el misterio de Dios en su ocultamiento mejor que cualquier otra palabra, continúa siendo, a pesar de todo, no una correlación «defectuosa», sino una correlación perfecta entre lo expresado y la expresión. En esta correlación no se da una aproximación más o menos grande, ni hay una búsqueda de la palabra exacta; por el contrario, los acontecimientos del existir humano —nacimiento, persecución, ocultamiento, oración, pobreza, tentación, decisión, magisterio, discipulado, amistad y enemistad, lucha, resistencia, huida, alegría y sufrimiento, pasión, muerte, sepultura—, es decir, todo lo que llena la sencilla vida de Jesús, tiene una tal exactitud y claridad de expresión, y al mismo tiempo una tal precisión y plenitud, que en la palabra misma aparece su necesidad. Más aún, la perfecta correlación con lo que todo lo humano se convierte en expresión de lo eterno hace referencia inmediata a la unión hipostática de Dios y hombre. *Verba mea non transibunt*»¹⁰².

El hecho de que la analogía por la que el hombre puede conocer a Dios sea radicalmente cristológica, se comprende bien desde la teología de la Palabra y de la historia. El fragmento de mundo, humanidad e historia, en el que acontece la vida de Cristo, es Palabra insuperable de Dios al hombre, precisamente como fragmento, humanidad e historia. La *forma* del existir de Cristo sólo es posible si se la comprende como *obediencia*. Es la obediencia de Jesús a la voluntad del Padre que permite al Espíritu Santo actuar en su libertad para hacerse expresión exacta de Dios como hombre:

«Únicamente en Cristo se convierte el *hombre* (que Cristo es) en palabra; pero como esta palabra es puesta (*gesetzt* = dada de manera positiva) y es dicha, debe dirigirse a todo lo que es hombre: en ella

101 Cf. VC 35-39.

102 VC 47.

la misión queda libre. En ella la revelación de Dios se convierte en una Palabra que se identifica con el existir de un hombre. Y, por este motivo, en este Hombre es interpelado el hombre en cuanto tal»¹⁰³.

Hasta aquí todo lo que está detrás de la Palabra que Cristo es en su existencia, pero si miramos a lo que tiene delante —el mundo y su historia— Cristo se convierte en Juez y Salvador. Al hacerse hombre, la Palabra se hace medida de la humanidad, y en ese sentido se relaciona con la humanidad a través de una dialéctica, no como «acto maniqueo» sino precisamente como acto de gracia que aúna lo que aparecía como irreconciliable¹⁰⁴.

La analogía cristológica se convierte en una *analogía de la personalidad*, tal como Balthasar plantea en el siguiente artículo, «Implicaciones de la palabra». Nuestro autor quiere mostrar aquí las implicaciones creaturales inherentes a la revelación cristiana, para poder superar un dualismo entre revelación natural y revelación sobrenatural. Una vez más, no ve otra solución adecuada que la de mirar a la centralidad de Cristo para salir del dilema en que en ocasiones se vio la teología. El camino que seguirá será el de mirar a la creación desde Cristo, sabiendo que en él encontramos la perfección de la naturaleza: «Dios inició realmente en el orden de la creación lo que había de consumarse en el orden de la redención de Jesucristo»¹⁰⁵. Tal consumación es auténtica y real en la medida en que la naturaleza es incluida en Cristo intrínsecamente. Recordemos una vez más cómo la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y perfecciona en lo que esta misma es.

Si acabamos de destacar el segundo artículo de *Verbum Caro* como especialmente importante para la comprensión cristológica de la analogía, «Dios habla como hombre» —cuarto artículo— no lo es menos. Balthasar quiere aquí *completar* la teoría de K. Barth sobre la *analogía fidei*¹⁰⁶. Una de las tesis fundamentales de nuestro autor será:

«La revelación presupone, en el orden de la creación, una radical analogía del ser. Mas el Cuarto Concilio Lateranense describe la analogía de este modo: *In tanta similitudine maior dissimilitudo*. Como ha quedado demostrado, el lenguaje libre del hombre presupone un

103 VC 48.

104 Cf. VC 52-54.

105 VC 82.

106 VC 118.

lenguaje natural carente de libertad, pues el hombre es un ser corporal y orgánico. Entre Dios y el hombre no existe, sin embargo, ningún lazo necesario. Creación, revelación, redención: todas estas cosas son un decreto perfectamente libre de Dios. Sin embargo, hay una analogía auténtica: el lenguaje espiritual del hombre presupone un lenguaje natural; el lenguaje de la revelación presupone, por su parte, el lenguaje de la creación de Dios, es decir, presupone precisamente la analogía del ser»¹⁰⁷.

Dios dice su palabra *en* el hombre y *como* hombre. Como en ocasiones anteriores, se vuelve a señalar aquí que Cristo es la *analogía entis concreta*. Esto significa que «el hombre se convierte, en cuanto tal, en expresión, en traducción válida y auténtica del misterio divino»¹⁰⁸. Conviene ser conscientes de dos cosas: que quien pronuncia la palabra es Dios, no el hombre; y que al igual que el lenguaje no se agota en sí mismo, sino que se trasciende hacia la vida y el actuar, también la Palabra hablada por Dios se pronuncia en la existencia entera del hombre Cristo. En efecto, el misterio de Dios no es una ley abstracta, sino la singularidad de la vida del *Verbum caro*, que lleva a la humanidad hasta sus más altas posibilidades. No la destruye, sino que la eleva. Y lo hace de manera *imprensable* a través de su kénosis: en su obediencia humana hasta la muerte conocemos la entraña de Dios. «*En la respuesta (Ant-wort) tenemos la Palabra (Wort)*»¹⁰⁹.

«Cuando Dios, en su libertad, se decidió a hacerse hombre; cuando Dios se decidió a escoger, para revelar su profundidad divina, la forma de expresión de su criatura; cuando se decidió a derramar el abismo de su plenitud en ese otro abismo de vaciedad e indigencia; cuando se decidió a encontrar su gloria en el oprobio de la cruz y del descenso al seol: cuando Dios se decidió a todo esto (y lo hizo antes de crear el mundo; la creación del mundo fue el primer paso de esta carrera), su Palabra eligió, también desde el principio, al hombre, eligió la existencia y la experiencia del hombre como modo de expresión. Y por ello, también en la revelación el hombre posee a Dios de manera central en el hombre. El velo de las causas segundas se rompe. Al contrario: cuanto más profundamente se descubre Dios, tanto más hondamente se oculta dentro del hombre»¹¹⁰.

107 VC 113-114.

108 VC 96.

109 VC 123.

110 VC 115.

La *analogia entis*, cuando se entiende cristológicamente, no cae en el peligro de superficialidad o de idolatría, frente al que tantas reservas tenía Barth. La *analogia entis concreta*, Cristo, hace surgir en el misterio de la existencia humana el Misterio de Dios. Y por eso es analogía, no identidad unívoca ni quimera equívoca. *Quia Deus capax homini, homo capax Dei*. Aquí cada término adquiere pleno significado.

Frente al angostamiento cristológico de Barth, Balthasar —en el artículo de la segunda parte «Universalismo cristiano»— desarrolla una última consecuencia de esta mutua implicación de la naturaleza humana y la gracia divina en Cristo: el sentido de la *analogia entis* es que nos abre a la realidad (*res*), «¡no a la palabra!»¹¹¹. La Palabra no es nunca una fórmula, no se queda en un sistema cerrado mediante el cual comprender la realidad. No. La Palabra es Misterio de eterna realidad infinita que se pronuncia *en, sobre y para* nuestra realidad concreta.

Finalmente, nos quedan por presentar de la primera parte de *Verbum Caro* los dos últimos artículos: «Revelación y Belleza» y «Palabra y Silencio». Buena parte de lo que recogen estos artículos lo hemos ido apuntando ya. Se trata por una parte de la dimensión *estética* de la revelación, a través de la cual nos es posible comprender la *amplitud* de la Palabra pronunciada en Cristo¹¹²; y, por otra, se trata de la *dramática* de la revelación, a través de la cual se nos muestra su *profundidad*¹¹³. Por ahora, sólo resta señalar cómo la analogía conduce a la *adoración*, que no es silencio vacío y desnudo, sino que, no pudiéndose quedar en la palabra, conduce al misterio mismo de la existencia concreta vivida en obediencia y entrega, en *forma Christi*:

«Si antes la Palabra fue mantenida en silencio, ahora, tras la revelación es de tal forma superabundancia y exceso (*hyperbolê, perisseuein*), que de nuevo se le corta a uno la palabra y la respiración, y sólo alcanzamos a expresarnos dialécticamente: conocer cuánto supera el amor al conocimiento. Esta es, sin duda, trascendencia del pensamiento a la acción, pero no, ante todo y sobre todo, a la propia acción, sino a la acción de Dios en nosotros; esto es, abandono del propio conocimiento, para ser poseídos por el conocimiento de Dios (*1 Corintios 8,3; 13,12; 2 Corintios 5,11; Gálatas 5,9; Efesios 2,10; Fili-*

111 VC 320.

112 VC 127-166.

113 VC 167-190.

penses 3,12; Juan 6,28-29). Esto es Espíritu. Esto es religión. Esto es, al mismo tiempo, la plenificación y la supresión de toda historia»¹¹⁴.

RECAPITULACIÓN

Si quisiéramos completar sistemáticamente el tratamiento teológico de la analogía en nuestro autor, habríamos de recorrer su monumental trilogía *Gloria – Teodramática – Teológica* y extraer cómo la emplea él a la hora de dar cuenta de la totalidad de la fe pensada. Por nuestra parte, hasta aquí llega el análisis de las obras del teólogo de Lucerna marcadas por el ánimo patente del diálogo con la teología barthiana. A modo de balance, del diálogo sostenido por H. U. von Balthasar con K. Barth podríamos extraer aquí las siguientes conclusiones acerca del tratamiento cristológico de la analogía:

1. La analogía, además de ser un problema de orden lógico (lenguaje) es más hondamente un problema de orden ontológico y teológico. En el diálogo con el pensamiento filosófico, la teología hunde sus fundamentos en la revelación, especialmente en la cristología, como centro, contenido y cumplimiento de toda relación entre la infinitud de Dios y la finitud humana. Cristo, en virtud de su unión hipostática, se convierte en norma concreta y universal desde la que pensar, medir y juzgar el misterio de la realidad. De este modo, queda superado el extrinsecismo teológico como forma de diálogo con el pensamiento filosófico.

2. Este cristocentrismo, para ser tal, tiene que enraizarse en la existencia concreta de Jesús de Nazaret, en el contenido histórico de su forma de vida. Sería un error y un reduccionismo pensar la encarnación de forma abstracta o como un automatismo. La dinámica de la salvación —y por tanto, también de la revelación— no ocurre al margen de la seriedad de la historia y de la entidad de la naturaleza y, por ello, tampoco acontece «desde fuera» de modo mágico. La inclusión de la historia y de la naturaleza en Cristo se hace universal a través del Espíritu Santo. Esto significa dos cosas: por una parte, que mediante el don del Espíritu podemos ser alcanzados por la inclusión de Cristo, y por otra, que tal inclusión de la historia en Él no depende de nuestra aceptación o rechazo,

114 VC 189.

o lo que es lo mismo, que la objetividad de la salvación no queda determinada por nuestra subjetividad.

3. Por otra parte, la verdad de la encarnación del Hijo ha de ser vista en su doble mediación, descendente y ascendente. En Cristo se nos muestra la Palabra definitiva de Dios a la humanidad y la máxima respuesta posible del hombre a Dios. Así considerado, no hay lugar para pensar la absorción de la naturaleza por lo sobrenatural ni viceversa. La autonomía del orden creatural se mantiene y se sostiene precisamente en esta doble mediación del Hijo en virtud de la cristología calcedonense.

4. La analogía, en el ámbito de la historia, afecta a la comprensión de las relaciones entre la historia universal y la historia de la salvación. Considerada la historia desde la cristología, podemos pensar en rigor cómo entre ambas dimensiones de la historia no puede haber ni univocidad ni equivocidad. Más bien, la acción de Dios en el mundo acontece auténticamente sin agotarse. La equivocidad nos hablaría de la imposibilidad de la encarnación o de la pura trascendencia de Dios; por el contrario, la univocidad presentaría a un Dios en pura inmanencia que, o bien se identifica totalmente con lo finito, o bien necesitaría de la finitud para constituirse plenamente como Absoluto. Frente a esto, la analogía cristológica nos muestra el misterio de la diferencia entre Dios y la creación en profunda comunión y relación mutua de la mayor libertad pensable.

5. En último término, la cuestión de la analogía nos habla de un auténtico *encuentro* entre Dios y la humanidad, que hay que comprender desde la existencia concreta de Jesús, esto es, desde la forma de obediencia a Dios —recibirlo todo de Él— y desde la entrega total del propio ser. Un encuentro en el que se nos revela el ser trinitario de Dios, en el cual se halla la alteridad en profunda comunión, sin que sean abolidas las diferencias, pero en el que su propia forma *kenótica* de amor hace de su ser una *perikhóresis* interpersonal. En último término, el espacio abierto entre Dios y la creación, la historia, se funda en el espacio abierto en la misma divinidad, esto es en la distancia entre el Padre y el Hijo cuyo vínculo de unión es el Espíritu como amor. Esta distancia de las personas es la condición de posibilidad tanto del distanciamiento, como de la cercanía, y por ende, de toda libertad.

6. Desde aquí podemos entender cómo para la existencia cristiana, la historia es una vida teologal, de encuentro con Dios —*ad Patrem, per*

Filium, in Spiritu— que hace de la propia existencia histórica en el mundo lugar de crecimiento y de progreso hacia la plenitud. Así, es posible para la naturaleza creatural desarrollar en sus mayores posibilidades la libertad radical que de suyo es. En la medida en que somos introducidos espiritualmente —por y en el Espíritu— en el misterio de la salvación acontecida en Cristo, la historia se convierte en espacio de comunión con Dios sin ser negada en su entidad, sino al contrario, vivida en su máxima potencialidad. De este modo, puede acontecer en cada existencia *personal* —que no significa meramente «individual»— el *milagro* del encuentro con Dios.

7. El conocimiento de Dios por parte de la criatura es, pues, histórico, pero no únicamente apofático, sino que al creyente se le concede la posibilidad de conformar su biografía con la *forma Christi* a través de la gracia del Espíritu en la Iglesia y en sus sacramentos. En esta configuración de vida es donde se halla la posibilidad de tal conocimiento, un conocimiento *interno* del Misterio de Dios. Sólo así, la respuesta del hombre puede ser el silencio habitado por el exceso del Misterio, que conduce a la adoración. Este callar será, entonces, radicalmente distinto a la ignorancia apofática, ya que su condición de posibilidad es el advenimiento catafático de Dios en la historia. La analogía nos desvela el corazón de la vía mística y de la supereminencia, que tantos santos han testimoniado con recorrido biográfico.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.