

REAL ACADEMIA DE DOCTORES
DE ESPAÑA

**EL AMOR ES DIGNO DE FE: EXPERIENCIA HUMANA
Y ACONTECIMIENTO DE LA REVELACIÓN
TRES EPISODIOS EN LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL
DE HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988)**

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL

EXCMO. SR. DR. D. JAVIER MARÍA PRADES LÓPEZ

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
EL DÍA 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

EXCMO. SR. DR. D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO



MADRID MMXXIII

ISBN: 978-84-17561-79-6
Depósito legal: M-22363-2023

ÍNDICE

DISCURSO DEL EXCMO. SR. DR. D. JAVIER MARÍA PRADES LÓPEZ

INTRODUCCIÓN _____	7
I. ACERCAMIENTO A LA VIDA Y LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR _____	12
1. SU VIDA _____	13
2. SU OBRA TEOLÓGICA _____	16
II. ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO DE HANS URS VON BALTHASAR EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS Y EL SENTIDO DE LA VIDA _____	19
1. MÁS ALLÁ DEL MODELO COSMOLÓGICO (1956) _____	20
1.1. La sociedad y la Iglesia en la Europa de los cincuenta _____	20
1.2. El libro en la obra de Hans Urs von Balthasar _____	22
1.3. Contenido teológico del libro _____	23
1.4. Un libro incompleto _____	41
2. UNA COMPRENSIÓN RENOVADA DEL SER COMO AMOR (1967) _____	42
2.1. Criterios de método teológico _____	42
2.2. Contexto cultural-ecclesial y fuentes del ensayo _____	44
2.3. El punto de partida: meta-antropología _____	46
2.4. No el ser humano aislado sino el ser humano en relación _____	47
2.5. Una comprensión renovada del ser como amor _____	53
2.6. La implicación existencial de la pregunta racional por Dios _____	55
2.7. La interpretación de la contingencia del ser humano _____	57
2.8. ¿Un planteamiento ingenuamente positivo? _____	59
2.9. El conocimiento de Dios: analogía del ser y potencia obediencial _____	61
2.10. Dios se revela libremente en la historia como Amor absoluto _____	65

3. LA LIBERTAD DEL LOGOS ENCARNADO (1987) _____	67
3.1. El contexto cultural y eclesial de los años ochenta _____	67
3.2. El sentido de esta obra conclusiva de Balthasar _____	69
3.3. Distintos modos de presentar razonablemente la Revelación cristiana_	73
3.4. Las “diferencias” en el ser y sus propiedades trascendentales _____	82
3.5. Acceso teológico sistemático al misterio del Dios de Jesucristo____	100
III. CONCLUSIÓN _____	106

DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO	
EXCMO. SR. DR. D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO _____	111

DISCURSO DEL EXCMO. SR. DR. D. JAVIER MARÍA PRADES LÓPEZ

Excelentísimo Sr. Presidente de la *Real Academia de Doctores de España*
Excelentísimos Señoras y Señores Académicos,
Señoras y señores:

INTRODUCCIÓN

“El retorno periódico a los temas religiosos, mientras no se haga de manera obnubilada, es una experiencia intelectual de la que rara vez se vuelve de vacío”¹. Estas palabras de Fernando Savater introducen un número monográfico de la revista *Claves de razón práctica* dedicado al tema de Dios y la religión. Reflexionar sobre “los temas religiosos”, dice un pensador como Savater, es en primer lugar una tarea intelectual y es, en segundo lugar, una ocupación que no nos deja vacíos. A condición de que no se haga de manera “obnubilada”. Es lo que espero que podamos comprobar con este trabajo.

Para no extraviar el camino de esa experiencia intelectual en el bosque de nuestra cultura escuchemos la voz de otro pensador donostiarra, Xavier Zubiri, cuando dice que, “como cuestión intelectual, el problema de Dios es, en un sentido, cuestión soberanamente extemporánea. Dios no es una de esas realidades, como las piedras o los árboles, con las que el hombre tropieza en su vida. Tampoco es una de esas realidades que [...] el hombre se ve forzado a admitir como resultado o ingrediente de su ciencia positiva”. Pero la cuestión, continúa Zubiri, es “[...] al propio tiempo, por singular paradoja, la más contemporánea de todas

1 F. SAVATER, “Editorial”: AA.VV., “Religión. Dios lo quiere”: *Claves de razón práctica* 264 (2019) 8.

las cuestiones. [...] la realidad de Dios, aunque por un lado sea la más lejana de las realidades, es también, por otro, la más próxima de todas ellas. Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el problema más extemporáneo y más contemporáneo de todos. [...] es una cuestión que afecta a la raíz misma de la existencia humana”².

El interés por el tema de “Dios” (o de la “religión” o las “religiones”, aunque no sean sinónimos) sigue vivo en España y en el mundo. Se confirma con los datos recogidos en los estudios internacionales: “Las proyecciones estiman que la inmensa mayoría de la población mundial seguirá identificándose con una religión en 2050, donde seis de cada diez serán cristianos (31%) o musulmanes (30%). Se prevé que solo el 13% no profesará ninguna religión”³. Por otro lado, también disponemos de datos sobre la innegable disminución del número de creyentes y de su influencia en las sociedades occidentales⁴. Y no faltan estadísticas inquietantes sobre el acoso a la religión, y en particular al cristianismo, en distintos lugares del planeta⁵. A partir de la documentación, que muestra tanto la “permanencia” como la “problematicidad” del tema de Dios, este se puede tratar bajo diferentes puntos de vista. En la literatura especializada se encuentran centenares de títulos, de todas

-
- 2 X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en: *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 81980) 343-360, aquí 345.
 - 3 Véase el proyecto “Global Religious Futures” desarrollado por *Pew Research Center* y *Templeton Foundation*: <https://www.pewresearch.org/religion/2022/12/21/key-findings-from-the-global-religious-futures-project/> [consulta online 23.01.23] (traducción propia).
 - 4 Véanse los estudios de *Pew Research Center* sobre algunos países occidentales: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/07/01/5-facts-about-religion-in-canada/>; <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/04/americans-faith-in-god-may-be-eroding/>; <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> [consulta online 23.01.23]. También C. SÄGESSER – J. NELIS – J.P. SCHREIBER – C. VANDERPELEN-DIAGRE, *Religion and Secularism in the European Union* (Brussels 2018) con amplia información, más allá de su sesgo interpretativo, sobre medidas jurídicas y políticas en materia religiosa en el ámbito de la UE.
 - 5 Véase el panorama en *Pew Research Center*: <https://www.pewresearch.org/religion/interactives/religious-restrictions-around-the-world/> [consulta online 23.01.23].

las tendencias y sensibilidades, en las grandes áreas lingüísticas de Occidente⁶. De

- 6 Si empezamos por España hay una continua producción de obras sobre Dios, a favor o en contra. Algunos títulos más conocidos: E. TRÍAS, *Pensar la religión* (Barcelona 1997); J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios* (Barcelona 2001); J.L. CABRIA – J. SÁNCHEZ, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX* (Salamanca 2002); A. LLANO, *En busca de la trascendencia: encontrar a Dios en el mundo actual* (Barcelona 2007); G. BUENO, *La fe del ateo* (Madrid 2007); F. SAVATER, *La vida eterna* (Barcelona 2007); AA.VV., *Dios salve la razón* (Madrid 2008); V. PÉREZ-DÍAZ, *Monitoreo Religioso de España* (Madrid 2008); G. GARCÍA – J.C. MARSET, *Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta la vida* (Barcelona 2009); J.A. MERINO, *El silencio de Dios y la rebelión del hombre: filosofía, ciencia y religión* (Madrid 2011); J.M BURGOS – N. GÓMEZ, *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión* (Burgos 2012); D. BERMEJO (ed.) *¿Dios a la vista?* (Madrid 2013); AA.VV. "Ciencia, filosofía y religión": *Pensamiento* 69/261 (2013); J. MONSERRAT, *El gran Enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá* (Madrid 2015); M. FRAIJÓ, *Avatares de la creencia en Dios* (Madrid 2016); AA.VV., "Religión. Dios lo quiere": *Claves de razón práctica* 264 (2019); V. CAMPS – A. VALCÁRCEL *Hablemos de Dios* (Madrid 2019); J. ELZO, *¿Tiene futuro el cristianismo en España? De la era de la cristiandad a la era postsecular* (Madrid 2021).

Algunos títulos del ámbito anglosajón: A. FLEW, *There is A God* (New York 2007) [Versión española: *Dios existe* (Madrid 2012)]; F. COLLINS, *The language of God* (New York 2007) [Versión española: *El lenguaje de Dios* (México 2007)]; M. LILLA, *The Stillborn God* (New York 2007) [Versión española: *El Dios que no nació: religión, política y el Occidente moderno* (Barcelona 2010)]; J.F. HAUGHT, *God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris and Hitchens* (Louisville 2008) [Versión española: *Dios y el nuevo ateísmo: una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens* (Santander 2012)]; J. WATERS, *Lapsed Agnostic* (London 2008); K. ARMSTRONG, *The case for God* (New York 2009) [Versión española: *En defensa de Dios. El sentido de la religión*, (Barcelona 2009)]; W. CAVANAUGH, *The myth of religious violence* (Oxford 2009) [Versión española: *El mito de la violencia religiosa* (Granada 2010)]; J. MICKLEWAITH – A. WOOLDRIDGE, *God is Back* (New York 2010); Y.N. HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (London 2016) [Versión española: *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona 2016)].

Del área francófona se pueden destacar: G. KEPEL, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris 1991) [Versión española: *La revancha de Dios* (Madrid 1991)]; M. ONFRAY, *Traité d'athéologie: physique de la métaphysique* (Paris 2005) [Versión española: *Tratado de ateología: física de la metafísica* (Barcelona 2006)]; R. REMOND, *Le nouvel antichristianisme: entretiens avec Marc Leboucher* (Paris 2005); R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres* (Paris 2008) [Versión española: *Sobre el Dios de los cristianos: y sobre uno o dos más* (Madrid 2014)]; F. HADJADI, *La Foi des démons: ou l'athéisme dépassé* (Paris 2009) [Versión española: *La fe de los demonios. O el ateísmo superado* (Granada 2009)].

En el área germana también aumentan los estudios desde las ciencias humanas, la filosofía y la teología: G. GRESHAKE, *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?* (Freiburg-Basel-Wien 2007) [Versión española: *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor* (Salamanca 2008)]. P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (Frankfurt-Leipzig 2007) [Versión española: *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos* (Madrid 2011)]; R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* (Stuttgart 2007) [Versión

entre los acercamientos posibles, el que más me interesa es el que han propuesto los dos filósofos de San Sebastián: un camino intelectual, a condición, eso sí, de entender la “experiencia intelectual” en un sentido integralmente humano, lo cual supone asumir ya algo de lo que habré de desarrollar más adelante⁷. En efecto, Dios puede ser considerado como objeto de muchas disciplinas, incluso cuando ha sido tildado de inexistente⁸. No dejan de estudiarlo las ciencias sociales, como la sociología de la religión o la psicología de la religión, pasando por la filosofía en sus distintas disciplinas como la metafísica, la teodicea o la fenomenología de la religión, hasta las distintas perspectivas de la teología cristiana como la teología fundamental o la teología trinitaria. No faltan tampoco interesantes diálogos y debates entre pensadores cristianos y no cristianos⁹.

Me permito añadir que el tema de Dios y su presencia/ausencia en la sociedad actual (de la que todos formamos parte) me interesa sobremanera y no me canso de volver sobre ello, porque coincido con Zubiri en que afecta a la raíz misma de la existencia humana¹⁰. El trabajo que propongo aquí se sitúa formal-

española: *El rumor inmortal: la cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad* (Madrid 2010)]; K. KREUTZER et alii., *Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne* (Ostfildern 2007); G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus?* (Bad Tölz 2008); U. BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (Leipzig 2008) [Versión española: *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo* (Barcelona 2009)]; M. STRIET (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus: Fluch oder Segen für die Theologie?* (Freiburg-Basel-Wien 2008). H. JOAS, *Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Frankfurt 2019).

- 7 Véase H. de LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 2012) 30.
- 8 Véase la reflexión de Benedicto XVI en *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006).
- 9 Con el precedente del debate entre B. Russell y F. Copleston en 1948 (*Debate sobre la existencia de Dios* [Oviedo 2012]) hay otros más cercanos: U. ECO – C.M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?: un diálogo sobre la ética en el fin del milenio* (Madrid 1997); J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Madrid 2006); P. SLOTERDIJK – W. KASPER, *El retorno de la religión. Un coloquio* (Oviedo 2007); A. SCOLA – P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe* (Madrid 2009).
- 10 Remito a algunos trabajos publicados: J. PRADES, “«Eius dulcis Praesentia». Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios”: *Revista Española de Teología* 62 (2002) 5-44; *Dios ha salvado la distancia* (Madrid 2003); “¿Está Dios en el centro de la vida?”, en: A. PÉREZ DE LABORDA (Ed.), *Dios para pensar* (Madrid 2002) 15-47; “«Tú me has llamado por mi nombre y yo he respondido». El misterio de Dios contemplado y vivido por J. Ratzinger”: *R.C.I. Communio* 7 (2007) 70-96; “Jesucristo y el Misterio de Dios”, en: J. RICO PAVÉS (Dir.), *La fe de los sencillos. Comentario a la Instrucción pastoral “Teología y*

mente en la perspectiva de la teología católica que examina el problema de Dios a la luz de la razón humana enriquecida por la revelación histórica de Jesucristo. De esta tradición bimilenaria en Occidente recuerdo tan solo que a partir de los años del Concilio Vaticano II ha aumentado el número de estudios cuyo objeto es el de “pensar a Dios”¹¹. Baste recordar los nombres de grandes teólogos cristianos, católicos y protestantes, como Henri de Lubac (*Sur les chemins de Dieu*), Eberhard Jüngel (*Gott als Geheimnis der Welt*), Karl Rahner (*Hörer des Wortes*), Wolfhart Pannenberg (*Systematische Theologie* vol. I), Adolph Gesché (*Dieu pour penser*), Hans Küng (*Existiert Gott?*), Joseph Ratzinger (*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*), Pierangelo Sequeri y Sergio Ubbiali (*Nominare Dio invano?*), Angelo Bertuetti (*Dio il Mistero dell'Unico*), Piero Coda (*Dalla Trinità*). En España también hay abundantes publicaciones¹². Me limito a señalar el amplio elenco de teólogos que colaboran en el reciente volumen *Deus semper maior*, editado como homenaje al profesor Santiago del Cura Elena, académico de número que fue de la Sección de Teología de la *Real Academia de Doctores de España*¹³.

De entre este abanico de autores he optado por acercarme a un teólogo de lengua alemana cuya obra se sitúa en el rango más alto de los pensadores cristianos que indagan sobre el sentido de la vida personal y social, en nuestra cultura secularizada de occidente, y que ha presentado la concepción católica de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, con la preocupación de dialogar razonablemente con sus contemporáneos. Se trata de Hans Urs Von Balthasar, al que dedicaré este ensayo.

secularización en España” (Madrid 2012) 205-238; *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (Madrid reimp 2016); “Experiencia religiosa e incertidumbre en las sociedades post-seculares”: *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 7 (2018) 78-110 (junto a Marcos Cantos). “Post-secularism, postmodernism and pluralism. The contribution of Christian witness to the «good life» in contemporary society”: *Josephinum Journal of Theology* 26 (1/2 2019) 178-198 (junto a Marcos Cantos).

- 11 Un panorama sistemático en E. DURAND – V. HOLZER, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle* (Paris 2008); ID., *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Paris 2010); G. EMERY – M. LEVERING, *The Oxford Handbook of The Trinity* (Oxford 2011).
- 12 Véase una selección en X. PIKAZA – N. SILANES (Dirs.), *Bibliografía trinitaria (1925-1977)* (Salamanca 1977); ID., *Bibliografía trinitaria II (1978-1990)* (Salamanca 1991); ID., *Bibliografía trinitaria III (1990-2005)* (Salamanca 2006).
- 13 G. TEJERINA – J. YUSTA (Coord.), “*Deus semper maior*”. *Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande (Miscelánea en homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena)* (Salamanca 2021).

I. ACERCAMIENTO A LA VIDA Y LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR

A finales de junio de 1988 murió en Basilea, su hogar desde los años cincuenta, el editor, escritor y teólogo Hans Urs von Balthasar¹⁴. Su muerte hubiera pasado entonces casi inadvertida de no haber sido por algunos hechos que, en los meses anteriores, le devolvieron a la actualidad. Su presencia en Madrid con motivo del Congreso Internacional sobre su pensamiento teológico, organizado por la *Revista Católica Internacional* “*Communio*”, le acercaba al público de habla española, para el que era una figura poco conocida¹⁵. No muchas semanas más tarde su nombre saltaba a las páginas de los periódicos cuando Juan Pablo II lo creaba cardenal, a semejanza de otros teólogos contemporáneos, amigos suyos (Daniélou, De Lubac). Su muerte repentina, la antevíspera de la solemne ceremonia en San Pedro, le convirtió de nuevo en noticia, esta vez dolorosa y triste, durante algunos días. Balthasar es una gran personalidad de la teología del siglo XX. Sin embargo, también para la mayoría sigue siendo poco conocido. ¿Quién era este

14 En 1989 publiqué un perfil de la vida y obra de Hans Urs Von Balthasar en la revista *Nexo* de Buenos Aires, hoy desaparecida. Lo utilizo para este capítulo, retocado y actualizado. Quien desee información biobibliográfica sobre Balthasar deberá consultar las explicaciones que el propio teólogo ofreció, con una frecuencia casi decenal: “«Es stellt sich vor»: Hans Urs von Balthasar”: *Das neue Buch* 7 (1945) Heft 3, 43-46; “Kleiner Lageplan zu meinen Büchern”: *Schweizerische Rundschau* 55 (1955) 212-225; *Rechenschaft* 1965 (Einsiedeln 1965), *Noch ein Jahrzehnt* (Einsiedeln 1978); “Versuch eines Durchblicks durch mein Denken”: *I.K.Z. Communio* 18 (1989) 289-293 [Hay versión española: “Intento de resumir mi pensamiento”: *Revista Católica Internacional Communio* 10 (1988) 284-288]. Todas ellas están recogidas en H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke* (Freiburg 1990). Citaré por esta edición. Hay una versión posterior editada por C. CAPOL, *Zu seinem Werk* (Freiburg 2000) que incluye la importante entrevista “Geist und Feuer” y algunos índices. Es valiosa la información que ofrece su primo P. HENRICI, “Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar”, en: K. LEHMAN – W. KASPER (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk* (Köln 1989) 18-61, y más ampliamente *Hans Urs von Balthasar – Aspekte seiner Sendung* (Freiburg 2008). También M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen* (Würzburg 2020) con información detallada casi año por año de la vida del teólogo suizo. Recientemente J.R. ARMOGATHE (a cura di), *Conversazioni sulla Chiesa. Interviste di Angelo Scola a Henri de Lubac e Hans Urs Von Balthasar*. Traduzione e postfazione di Giorgio Sgubbi (Castel Bolognese 2023) [Edición francesa: *Entretiens sur l'Église. Recueillis par Angelo Scola* (Paris 2022)].

Existen sitios bibliográficos especializados: <http://www.johannes-verlag.de/>; <https://balthasarspeyr.org/es/>; <https://www.casabalthasar.org/balthasars-works> (consulta online 23.01.23).

15 Véanse los artículos del número monográfico “Hans Urs von Balthasar”: *R.C.I. Communio* 10 (1988).

hombre que a sus 82 años seguía escribiendo y viajando incansablemente? Juan Pablo II respondió que era un “insigne hijo de la Iglesia, un eminente teólogo y hombre de ciencia que ocupa un lugar de honor en la vida eclesial y cultural del momento presente”¹⁶.

1. SU VIDA

Había nacido en Lucerna en 1905. Estudió el bachillerato con los benedictinos (monasterio de Engelberg, Suiza) y con los jesuitas (colegio de Feldkirch, Austria), y después cursó filología germánica y filosofía en Zúrich, Viena y Berlín. De aquellos años data su relación con una de las grandes figuras de la renovación teológica y pastoral de la Iglesia en el siglo XX: Romano Guardini. Sus aficiones más tempranas fueron la literatura y el arte, sobre todo la música, y a ellas dedicó sus primeras publicaciones, allá por 1925. Atravesando el amor a la música y las letras apareció pronto el amor a Dios en Jesucristo. En el verano de 1927 decide entrar en la Compañía de Jesús una vez acabados sus estudios civiles. Durante los Ejercicios ignacianos descubrió que lo único importante era seguir a Jesús en la obediencia. Desde entonces los jesuitas serán el lugar en el que se concreta para él la llamada del Señor.

En 1929 se doctora en filología germánica por la Universidad de Zúrich con una tesis titulada *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna). La desarrolla posteriormente en tres gruesos volúmenes sobre el *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* (Apocalipsis del alma alemana. Estudios para una doctrina sobre las actitudes últimas [1937-1939]), en los que se pregunta por la relación del alma con su destino último en los autores del idealismo alemán, desde Kant, Fichte o Schelling a Hegel, desde Novalis a Goethe, desde Nietzsche, al que compara con Dostoiévski y Kierkegaard, hasta los fenomenólogos Husserl y Heidegger... Los años siguientes transcurren en el noviciado de Pullach (Baviera), y conllevan la fatiga del estudio de la filosofía neoescolástica, dominante en los seminarios y noviciados católicos de

16 “Carta de Juan Pablo II al cardenal Ratzinger con motivo del funeral de Hans Urs von Balthasar”: *R.C.I. Communio* 10 (1988) 279.

la época. Tiene por entonces la oportunidad de entrar en contacto con un primer maestro: Erich Przywara. De este teórico de la *analogia entis* dirá Balthasar que fue “el espíritu más grande con el que me podía encontrar”¹⁷.

En 1933 comienza sus estudios de teología en el centro de Fourvière-Lyon. Son años que le acercan a los Padres de la Iglesia, sugiriéndole perspectivas nuevas. Allí se fortalece su convencimiento de que “el significado de la venida de Cristo es salvar al mundo, abrir universalmente a todo el mundo el camino hacia el Padre...”. En contraste con la aridez de la tercera escolástica, “la Patrística significaba un cristianismo que sigue pensando de cara a los espacios ilimitados de las gentes y que tiene todavía esperanza en la salvación del mundo”¹⁸. El grupo reunido en Lyon (en el que se encontraban algunos importantes teólogos de la segunda mitad del siglo: De Lubac, Fessard, Bouillard, Daniélou...) contribuyó con sus investigaciones a suscitar un debate teológico sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. Los estudios patrísticos, bíblicos y filosóficos les permitían superar el dualismo neoescolástico entre gracia y naturaleza, entre revelación e historia, entre fe y cultura, apoyándose en una concepción renovada del “sobrenatural” (que dio pie a una discusión muy viva sobre la interpretación de los textos de santo Tomás) y de la analogía del ser¹⁹.

La conciencia de que la vida cristiana es una entrega incondicional y se traduce en la disponibilidad para la misión inspira el lema de su ordenación sacerdotal de manos del cardenal Faulhaber en 1936 (*Benedixit, fregit, deditque* [Lo bendijo, lo partió y se lo dio]) y de su vida posterior. Colabora con la revista *Stimmen der Zeit* en Múnich y acepta a continuación el encargo de capellán universitario en Basilea. Estamos en 1940, año que quedará marcado por el encuentro con dos figuras luego convertidas al catolicismo: Albert Béguin y Adrienne von Speyr. Del primero conservamos la descripción del trabajo de Balthasar por aquellos años: “Si este escritor, para componer tantos millares de páginas, se hubiera encerrado en una biblioteca, el fenómeno sería menos insólito. Pero yo he tenido el privilegio de

17 BALTHASAR, *Mein Werk*, 10. Sobre su relación con Przywara véase M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen* (Würzburg 2009) 17-146.

18 BALTHASAR, *Mein Werk*, 38.

19 M. KEHL, “Hans Urs von Balthasar: Ein Porträt”, en: M. KEHL – W. LÖSER, *In der Fülle des Glaubens* (Freiburg 1980) 15. Sigo el texto de Kehl en distintos puntos de esta introducción. También sigo la propuesta de A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar un estilo teológico* (Madrid 1997) así como R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar. Ejes estructurantes de su teología I-II* (Madrid 2021) aquí I, 25-59.

verle vivir casi cotidianamente durante los años 1938-1945 en Basilea... la mitad del día la dedicaba, en sesiones de media hora, a su ministerio pastoral. Cada dos tardes tenía conferencias o cursos, predicaba los domingos con una admirable densidad... asistía a cursos, participaba en las reuniones de estudiantes dirigidas por Karl Barth..."²⁰.

En esta vida polifacética el encuentro con la doctora Adrienne von Speyr supone un paso decisivo: "Ella (...) puso las bases de la mayor parte de lo que yo he publicado desde 1940. Su obra y la mía no se pueden separar ni psicológica ni filosóficamente; son dos mitades de un todo, que tiene un solo fundamento como centro"²¹. De su colaboración nacerá el Instituto secular San Juan (*Johannesgemeinschaft*) con tres ramas: sacerdotes y dos secciones de consagrados laicos, hombres y mujeres, que surgen con la intención de convertirse, en medio del mundo, en un testimonio vivo de entrega total a Dios. Nace también, en 1947, la casa editorial *Johannes* en la que serán publicadas las obras de Adrienne, así como docenas de traducciones de los grandes maestros y valiosos estudios teológicos²². La dedicación a la comunidad fundada por ellos le pondrá ante una dolorosa decisión que se empieza a gestar en los años cuarenta y culmina en 1950. Para continuar con la dirección de la comunidad llegará a la convicción de que debe salir de la Compañía de Jesús, a la que siempre consideró su "patria espiritual"²³. Son años muy difíciles para Balthasar, que debe proveer a su manutención y al mantenimiento financiero de la editorial y de la comunidad. También sufre espiritualmente por su situación eclesial, ya que no encontrará un obispo que le quiera incardinar como sacerdote diocesano hasta 1956, en Coira (Suiza)²⁴. Puede retornar a Basilea donde profundiza la relación de amistad, iniciada años atrás, con el teólogo reformado Karl Barth. Fruto de sus conversaciones verá la luz el libro

20 A. BÉGUIN, "Préface" à H.U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire* (Paris 1970) 5.

21 KEHL, "Hans Urs von Balthasar", 49. Sobre Adrienne cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 219-220 y *passim*.

22 Cf. M. ALBUS, "Geist und Feuer": *Herder Korrespondenz* 30/2 (1976) 72-82, aquí 73. Traducción española: "Espíritu y Fuego. Una entrevista a Hans Urs von Balthasar": *Communio Nueva época* 2 (2006) 118-138.

23 "Geist und Feuer", 73. Cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 277-288.

24 Cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 282-330.

Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie* [Karl Barth. *Presentación y significado de su teología*], que Barth valoró positivamente²⁵.

Al acercarse el Concilio Vaticano II Balthasar no fue incluido entre los peritos. De Lubac se sorprendía con dolor de que estuviera ausente de las tareas del Concilio, pero se alegraba de que así no se viera interrumpida la silenciosa obra teológica de la que tantos, incluidos los miembros de las comisiones conciliares, se estaban beneficiando²⁶. No pasarán muchos años, sin embargo, antes de que su pensamiento comience a ser reconocido, a finales de los sesenta. A partir de entonces recibe doctorados *honoris causa* en universidades europeas y americanas, así como premios literarios y humanísticos (el Gottfried Keller, o el Mozart en Salzburgo) y un galardón singular: la Cruz de Oro del Monte Athos de manos del Patriarca Atenágoras. En 1969 entra a formar parte de la *Comisión Teológica Internacional*, donde colabora activamente. En 1972 impulsa la coedición de la revista *Communio*, cuya redacción internacional guio hasta su muerte.

Juan Pablo II le entregó en 1984 el Premio Internacional Pablo VI, como reconocimiento a la “pasión por la teología que ha sostenido su entrega a la reflexión sobre la obra de los Padres, los Teólogos y los Místicos”²⁷. En aquella ocasión Balthasar explicó que el valor fundamental de su vida era la obediencia, a imitación de san Juan que es quien mejor comprendió que “toda obediencia eclesial se funda en la del Hijo, el cual por su obediencia revela el amor trinitario”²⁸.

2. SU OBRA TEOLÓGICA

Si se considera solo la teología, dejando a un lado otras actividades, vuelve a sorprender su amplia producción. A finales de los años setenta ya se reconoce que “en muchas de sus intuiciones Balthasar había sido un precursor del Con-

25 Cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar und seine Theologenkollegen*, 405-447.

26 Cf. H. DE LUBAC, *Un témoin de Christ dans l'Eglise : Hans Urs von Balthasar. Paradoxe et mystère de l'Eglise* (Paris 1967) 181 [Versión española: *Paradoja y misterio de la Iglesia y la Iglesia en la crisis actual* (Madrid 2022)].

27 “Palabras del Papa Juan Pablo II en la ceremonia de entrega del Premio Pablo VI”: *L'Osservatore Romano* (24 de junio de 1984) 4.

28 H.U. VON BALTHASAR, “Discurso en la entrega del Premio Pablo VI”: *L'Osservatore Romano* (24 de junio de 1984) 4.

cilio. Con mirada profética había reflexionado sobre la Iglesia, la cristología, el diálogo ecuménico, la antropología, etc. reflexiones que luego el Concilio haría propias²⁹. El núcleo de tales reflexiones lo indica el propio Balthasar. Se trata de la singularidad de Cristo respecto a la religión y la antropología filosófica, a las que hace una propuesta de plenitud. Su obra se distingue por esa búsqueda constante de la centralidad de Jesucristo respecto a todos los ámbitos de la vida social y de la historia humana³⁰. El teólogo suizo lo confirmaba con estas palabras en el Congreso Internacional de Madrid: “Para terminar hace falta, en todo caso, tocar brevemente el punto que contiene la respuesta cristiana a las cuestiones planteadas al principio por las filosofías religiosas de la humanidad... La respuesta cristiana está contenida en los dos dogmas fundamentales de la Trinidad y la Encarnación. En el dogma trinitario Dios es uno, bueno, verdadero y bello porque es esencialmente Amor, y el Amor supone el Uno, el Otro y su Unidad. Y si en Dios hay que poner al Otro, el Verbo, el Hijo, entonces la alteridad de la creación ya no será una caída, una pérdida, sino una imagen de Dios, al tiempo que no es Dios. Y puesto que el Hijo es en Dios el Icono eterno del Padre, podrá sin contradicción asumir para sí la imagen que es la criatura, haciéndola entrar, sin disolverla (en una falsa mística), en la comunión de la vida divina. Es aquí donde habrá que distinguir «naturaleza» y «gracia»³¹. Así resumía Hans Urs von Balthasar un pensamiento que se despliega en 80 libros propios, 450 artículos y casi 100 traducciones. La carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (nº 27) lo menciona expresamente³². El hecho infrecuente de que un teólogo contemporáneo sea citado en un documento del Magisterio hace pensar en un deseo de respaldar su pensamiento.

El teólogo de Lucerna no es un autor fácil. Sabe que usa “un lenguaje teológico difícilísimo (*Theologenchinesch*)”³³. No habiendo sido profesor universitario sus libros no tienen como primera preocupación la pedagogía docente. No le interesa reducir la teología a un sistema, sino testimoniar las proporciones

29 G. MARCHESI, “La teologia di Hans Urs von Balthasar”: *La Civiltà Cattolica* I (1977) 9.

30 Cf. *ibid.*

31 BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, 287.

32 En la nota 55. Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem* (Ciudad del Vaticano 1988) 105.

33 H.U. VON BALTHASAR, *Epilogo* (Madrid 1998) 10-11 [8]. Para esta obra cito por la edición española e indico entre corchetes la paginación correspondiente de la alemana: *Epilog* (Einsiedeln – Trier 1987). La traducción española complica la ya difícil comprensión del texto.

de la revelación divina, las dimensiones del *id quo maius cogitari nequit*, según la conocida fórmula anselmiana [aquello mayor de lo cual es imposible pensar nada]. Por eso combina largas reflexiones especulativas con textos hímnicos, elogios de los santos con exposiciones de los clásicos griegos, análisis metafísicos con investigaciones patrísticas, textos literarios con oraciones del pueblo cristiano.

Añado una palabra sobre Balthasar y España³⁴. Su presencia en nuestro país había conocido “una primavera hispánica a la que han seguido un verano seco, un otoño triste y finalmente un invierno largo. En los años inmediatamente anteriores al concilio, durante él y hasta los años 1970 se le tradujo y leyó bastante. Eran los años de sus trabajos iniciales. Luego vino su gran obra sistemática, la *Trilogie*, que ha quedado absolutamente desconocida entre nosotros”³⁵. Esta apreciación data de 1988, fecha de aquel Congreso. Es necesario añadir que el estudio de la vida y la obra de Balthasar ha progresado en el mundo de lengua española³⁶. Se pueden recordar factores decisivos de su difusión: en primer lugar, la amplia tarea de edición y traducción de sus obras a cargo, sobre todo, de Ediciones Encuentro y más recientemente de la Comunidad San Juan; la edición durante muchos años de la *Revista Católica Internacional “Communio”* con artículos de nuestro autor; los cursos monográficos, jornadas y congresos, o las tesis de licenciatura y doctorado sobre su vida y obra, así como otras actividades en facultades y centros teológicos de España y América. De ahí que aparezcan nuevos diagnósticos: “Mi experiencia es que cada vez somos más los que (...) nos hemos enriquecido sobre manera con la lectura de este autor inclasificable”³⁷. En la teología balthasariana, sabrosa para quien tenga la paciencia de superar las primeras incomodidades, se encuentran grandes españoles como Cervantes, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola o Calderón de la Barca... a los que arranca una nota particular para componer la sinfonía teológica. Su ausencia de las aulas y bibliotecas españolas

34 A modo de anécdota, Balthasar hizo un largo viaje por España ya en el verano de 1954 del que se conservan sus impresiones llenas de respeto sobre la tierra y las gentes. En la visita de 1988 admirará especialmente el monasterio de El Escorial. Cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 316-317; 636.

35 O. GONZALEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”: *R.C.I. Communio* 10 (1988) 392-393.

36 Sirva como ejemplo la obra ya citada: POLANCO, *Hans Urs Von Balthasar*.

37 A. CORDOVILLA PÉREZ, “Prólogo. Leer a Hans Urs von Balthasar”, en: POLANCO *Hans Urs von Balthasar* I, II.

supuso un empobrecimiento innecesario. Cabe desear que los estudios sobre su vida y su obra, abundantes en otros países, aumenten en España.

II. ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO DE HANS URS VON BALTHASAR EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS Y EL SENTIDO DE LA VIDA

A la vista de la inmensa producción teológica de Balthasar me limito a acercarme a su pensamiento sobre una cuestión que era pertinente entonces y sigue siendo muy oportuna también para los hombres del siglo XXI. La formulo con esta pregunta de Dostoievski: “Ahora bien: ¿quién puede creer todavía? [...] Y en general, ¿es posible creer? [...] se trata de la candente cuestión de si como hombres civilizados, como hombres europeos en general, creemos y podemos creer en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo [...], pues en esto se cifra propiamente la fe”³⁸.

Este trabajo quiere comprobar la forma en que el teólogo suizo ha planteado y –si acaso– ha respondido a tal pregunta. Para alcanzar el objetivo, aunque sea de manera parcial, examinaré tres momentos de su vida y obra. En el año 1956 publica un libro titulado *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* [*El problema de Dios en el hombre actual*]; en el año 1967 publica un ensayo titulado “Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes” [“El acceso a la realidad de Dios”] dentro de la obra colectiva *Mysterium salutis*; y en 1987 culmina su gran *Theologische Trilogie* [*Trilogía Teológica*] con un volumen conclusivo que se titula *Epilog* [*Epílogo*], y que servirá también como momento final de nuestro recorrido. Con esta selección cubrimos un arco de más de treinta años de su producción teológica, en el que cada una de las tres obras destaca por algún motivo, dejando al margen la monumental *Trilogie*, a la que habría que volver cuando se intente un estudio completo. *Die Gottesfrage* supone el primer esfuerzo programático de Balthasar para presentar a los europeos una reflexión actualizada sobre el misterio de Dios, buscando abrir caminos nuevos de encuentro y anuncio. *Der Zugang* es un ensayo singular por su encaje en una obra colectiva en la que se encontraban los

38 F. M. DOSTOIEVSKI, “Paralipómena de «Demonios»”, en: Id., *Obras completas* III (Madrid 1982) 1529-1594, aquí 1558.

mejores teólogos del mundo académico postconciliar. *Epilog* no es tan solo un resumen sino una relectura, con algunos rasgos originales, de la última etapa del pensamiento balthasariano.

1. MÁS ALLÁ DEL MODELO COSMOLÓGICO (1956)

1.1. La sociedad y la Iglesia en la Europa de los cincuenta

El primero de los libros citados nos lleva a mediados de los años cincuenta³⁹. El panorama europeo refleja un momento de transición, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta mayo del 68, tanto en la filosofía y la teología como en la cultura general⁴⁰. Nos situamos poco después de la creación del Consejo de Europa, y de la firma del Convenio Europeo de Derechos Humanos en 1950, y algo antes de la firma de los Tratados de Roma para la creación del Mercado Común y la Agencia Europea de Energía Atómica, que tiene lugar en 1957. En ese año 1956 se produce la revolución de Hungría, aplastada por la Unión Soviética, y el eco de la Guerra Fría sigue vivo en el resto del mundo después de que en 1953 hubiera terminado la Guerra de Corea.

Por lo que se refiere al mundo cultural, en 1952 Claude Lévi-Strauss había publicado “Raza e historia” en la UNESCO, que prolongará en 1971 con “Raza y cultura”, y a partir de estas y otras publicaciones se difunden teorías del pluralis-

39 El libro se vuelve a publicar en 2009, en una edición ampliada con algunos retoques del propio Balthasar y con el añadido, sobre todo, de un capítulo final, para desarrollar la conclusión demasiado escueta de 1956. El prólogo de esta nueva edición, a cargo de A. Haas, aclara el valor y la actualidad de una obra publicada 63 años antes. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass. Herausgegeben und eingeleitet von Alois M. Haas* (Freiburg 2009). La introducción de Haas se encuentra en las págs. VII-XXI y el capítulo añadido en las págs. 226-250. Será útil leer también el largo prólogo del traductor de la versión española, José María Valverde, donde aclara la estructura interna del libro (cf. H.U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* [Madrid 1960] 13-35). La edición española incluía ya ese capítulo final, recogido también en una versión francesa de 1961 e incorporado a la alemana de 2009. Esta edición alemana revisada ha sido recensionada por J. Servais y por W. Löser, quienes destacan la actualidad del libro para nuestro momento cultural y eclesial.

40 Para una perspectiva más amplia de este periodo de la historia de la Iglesia en Europa y en España remito a G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni* (Vol. IV: *L'età contemporanea*) (Brescia 1995). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (Ed.), *La Iglesia en España 1950-2000* (Madrid 1999).

mo cultural que conllevan la superación de la concepción evolutiva de la cultura, según una única dirección de progreso universal. No es raro que en esos años se estén desarrollando los “estudios culturales” en las universidades norteamericanas, que asumen y profundizan esa perspectiva.

La Iglesia católica vive en esos años bajo el pontificado de Pío XII. No está en el horizonte la convocatoria de un concilio ecuménico para la renovación pastoral y misionera de la realidad eclesial, pero se van publicando documentos magisteriales con importantes consecuencias para distintos ámbitos de la vida cristiana y la teología. Por orden cronológico, la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) resulta decisiva para la actualización de los estudios bíblicos y el progreso de la exégesis bíblica en la Iglesia católica; la encíclica *Mediator Dei* (1947) lleva a cabo una reforma litúrgica, preparatoria de la del Concilio Vaticano II, y, en el ámbito de la reflexión sistemática, la encíclica *Humani generis* (1950) refleja las tensiones existentes entre una teología todavía neoescolástica y la que se dio en llamar, por aquel entonces, *Nouvelle théologie*, que abría nuevas líneas de reflexión a partir de la famosa “vuelta a las fuentes” bíblicas y patrísticas.

Es un mundo que renace después de los indecibles horrores de la guerra mundial con voluntad de paz, de entendimiento, de desarrollo económico y social, de bienestar (pensemos en “los treinta gloriosos” de Francia), también con mayor apertura a la trascendencia religiosa⁴¹. Sin embargo, alberga la insatisfacción y el malestar de una cultura, sobre todo en los jóvenes, que se siente aprisionada en ese marco social y antropológico, y que va a evolucionar muy deprisa y profundamente a partir de las revueltas estudiantiles del 67 y el 68⁴². Es una época en la que se van perdiendo las seguridades tanto exteriores como interiores, y donde crece el desarraigo⁴³.

41 Haas describe la época como dominada por un clima de optimismo tras el final de los sufrimientos de la guerra y un “catolicismo ambiental” (*Milieukatholizismus*) que Balthasar quiere profundizar. Cf. HAAS, *Die Gottesfrage*, VII.

42 Sobre la influencia de los movimientos nacidos del 68, cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *La revolución antropológica. ¿Más allá del humanismo?* (Burgos 2020) 152-157.

43 HAAS, *Die Gottesfrage*, VIII.

1.2. El libro en la obra de Hans Urs von Balthasar

Cuando ve la luz este volumen Balthasar cumple 51 años, tiene a sus espaldas una amplia producción literaria y ya no es un joven teólogo; está en un momento de madurez⁴⁴. Sin embargo, su pensamiento conocerá una evolución más original y duradera. En efecto, todavía no ha empezado la publicación de su *Trilogie*.

En este periodo publica dos obras de diagnóstico teológico cultural con la intención de servir mejor a la Iglesia y a su tarea pastoral. Una de ellas es el conocido librito *Schleifung der Bastionen* [*Abatir los bastiones*] de 1952, ya mencionado, y la otra es el libro que examinamos, que según Balthasar deberían estudiarse juntas porque son expresión de la misma fase de su pensamiento, donde lleva a cabo una lectura crítica de las posturas defensivas de la Iglesia frente a la cultura moderna y explora las vías que puede seguir para su apertura misionera⁴⁵. Cuando se publicó, el libro no tuvo gran impacto, y encontró alguna resistencia, pero no se puede decir que no tuviera éxito ya que fue editado en varias lenguas. Lo recensionaron autores prestigiosos en diferentes revistas, con valoraciones muy favorables, pero también con algunas críticas⁴⁶. Henri de Lubac aconsejaba la lectura de *Die Gottesfrage* a quienes estuvieran interesados en profundizar en el planteamiento de *El drama del humanismo ateo*⁴⁷.

Estos años, quizá ya desde 1947 en que había publicado *Wahrheit der Welt* [*La verdad del mundo*], pueden tener un cierto carácter de transición en el

44 Sobre el contexto social y eclesial en que vive Balthasar véase K. H. NEUFELD, "Le paysage théologique des années 1930-1960 et deux itinéraires", en: H.-J. GAGEY – V. HOLZER (Eds.), *Balthasar et Rahner. Deux pensées en contraste* (Paris 2005) 31-46; B. SESBOÛÉ "La genèse d'une œuvre ou comment sortir de la «néoscholastique»", en: GAGEY – HOLZER, *Balthasar et Rahner*, 47-67 ; LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 333-356.

45 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 7 y *Mein Werk*, 35; W. LÖSER, *In der Fülle*, 149. ARMOGATHE, *Conversazioni sulla Chiesa*, 119.

46 Véase la valoración de HAAS, *Die Gottesfrage*, VII; IX; XIII-XIV. Cf. J. RATZINGER, "Rez. zu: Balthasar, Hans Urs von: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956": *Wort und Wahrheit* 11 (1956) 554-555. Otros recensores de prestigio fueron R. Spaemann, E. Przywara, L. Dupré, H. Fries, O. Simmel. El libro fue objeto de estudio en la primera tesis doctoral dedicada a Von Balthasar. Fue dirigida por A. Piolanti, quien albergaba dudas sobre la gnoseología del teólogo suizo, todavía en la estela de la polémica sobre la *nouvelle théologie*. Cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 374.

47 Cf. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 21.

pensamiento balthasariano⁴⁸. Atiende a las corrientes de la fenomenología, el personalismo y la filosofía dialógica en relación con el pensamiento aristotélico-tomista. Puede ser un esfuerzo por escuchar e integrar instancias del pensamiento contemporáneo, como, por ejemplo, la idea heideggeriana de que el fundamento es “lo libre y lo oculto”, en la medida en que esta tesis pueda tener coincidencias con aspectos de la teología de la creación. O, por poner otro ejemplo, la crítica a la teología natural cosmológica, que podría ser una forma de responder a la enmienda heideggeriana sobre la ontoteología y quizá ser también una forma de confrontarse con la teología dialéctica de Karl Barth, siempre crítico sobre la teología natural y la analogía del ser. Sea lo que fuere, Balthasar subraya desde la originalidad de la revelación cristiana la indeducible manifestación de Dios en la historia salvífica, y especialmente el carácter inefable del misterio de Dios.

El libro insiste menos en el itinerario ascendente del *desiderium* antropológico y metafísico que, de algún modo, presupone y abre a un conocimiento general y confuso de Dios arraigado en la experiencia humana. Este aspecto no se niega, como es obvio, porque forma parte de la teología católica y porque la posibilidad del conocimiento natural de Dios había sido definida en el “Concilio del Vaticano”, pero no es el centro del libro. La obra se propone más bien interpelar al mundo de entonces, que se alejaba de un Dios previsible, reducido o domesticado, reivindicando el carácter incomprendible, en cierto sentido, oculto de la realidad de Dios.

1.3. Contenido teológico del libro

Sin explicar todo el contenido de la obra, señalo algunas claves para entender cómo planteaba Hans Urs von Balthasar el problema de Dios en 1956, teniendo ante sí al hombre europeo de aquel momento, y cuya lectura, al cabo de tantas décadas sigue conservando, en opinión de Haas, el mayor interés⁴⁹.

48 H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt* (= *Theologik I* [Einsiedeln 1985; or. 1947] [*Teológica I* (Madrid 1997)]).

49 HAAS, *Die Gottesfrage*, VIII.

a. El progreso de la cultura

Desde el punto de vista metodológico, Balthasar sigue una argumentación prevalentemente histórica. Recorre la historia de los saberes humanos e incluye entre ellos la filosofía y la religión, a sabiendas de que no faltarán quienes reserven el término *episteme* de manera exclusiva para la ciencia. Su lectura del progreso de la historia cultural presupone un movimiento ascendente de perfeccionamiento de los saberes humanos, que pueden ser ordenados por su mayor o menor grado de plenitud. Esta obra se encuadraría junto a muchas que han considerado plausible el esquema de una evolución común de la humanidad hacia mejores cotas de desarrollo intelectual y moral. El planteamiento tiene raíces antiguas en occidente (pensemos en el modelo comtiano⁵⁰) y podría ser ampliamente compartido en la divulgación cultural de occidente que, hasta no hace mucho, asumía la incuestionable superioridad civilizadora de la cultura tecnocientífica frente a otros discursos de tipo filosófico, religioso o artístico. No aparece aún en el libro esa pluralidad irreductible de puntos de vista que deriva en una concepción perspectivista de la cultura, mediante el paso de “la cultura” a “las culturas”. El proyecto es, por así decir, histórico-evolutivo, y en ese marco se abre al diálogo con los interlocutores externos a la Iglesia, en los distintos ámbitos del conocimiento, de las bellas artes, de la religión. También es sensible hacia un número creciente de católicos a los que, una vez asumido el esquema evolutivo religión-filosofía-ciencia, les surgen dificultades sobre el acceso razonable a la realidad divina y en concreto a la realidad de Dios revelada en Jesucristo, como anticipaba la pregunta de Dostoievski.

b. Superar la incompatibilidad entre ciencia y religión

Balthasar constata cómo, a primera vista, el camino de la ciencia y el de la religión son incompatibles, sobre todo por la evolución que han seguido en la historia de occidente. Ambas se habrían ido distanciando irremisiblemente y sería este uno de los motivos que haría más difícil plantear el problema de Dios al hombre actual, muy influido por esa mentalidad. Afirmar nuestro autor: “Las

50 Balthasar se apoya –críticamente– en el famoso esquema evolutivo de Comte: “La ley evolutiva se puede describir a grandes rasgos según la ley de los tres estadios de Auguste Comte, con tal que se suprima su presentación superficialmente positivista por parte del mismo Comte, y que se pueda realizar la división de las fases dentro de la idea inclusiva de la *humanitas* perenne”: BALTHASAR, *El problema de Dios*, 63 [26].

respectivas esferas de la ciencia (con la cultura universal humana realizada mediante ella) y del Cristianismo (cuya posible pretensión de universalidad descansa siempre en la decisión personal respecto a una verdad que no está puesta como tal en la naturaleza humana, y que por tanto tiene que seguir siendo cuestionable y aun escandalosa ante la verdad puramente humana), así descritas, parecen contraponerse casi sin relación⁵¹. Sin embargo, Balthasar no considera que esa contraposición sea insanable porque existe “un campo intermedio enlazando ambas cosas”⁵², un espacio para el posible entendimiento entre la preocupación humana por el saber riguroso y la preocupación humana por la religión. Se trata de lo que denomina la “concepción del mundo”⁵³, en cuanto que “la realidad del mundo, a cualquier orden que pertenezca –de la naturaleza o de la historia, del mundo externo o interno, del dominio infrahumano o del humano, de lo corporal o de lo espiritual–, no se presenta como dada sino dentro de una prestación de sentido y de ser por parte de la razón, que así se muestra como una función no solo pasivamente imitadora, sino activamente interpretadora y enjuiciadora”⁵⁴. Balthasar sostiene que todo conocimiento está situado en un contexto de “prestación de sentido” que es insuprimible en la actividad intelectual, por muy específica que sea la investigación en cada caso. Balthasar incorpora a su análisis la dimensión hermenéutica del conocimiento: todo saber específico, incluyendo el científico, se sitúa inevitablemente en el marco de una visión global donde se interpretan y se conectan los saberes humanos particulares⁵⁵. Es un rasgo de la epistemología

51 Ibid., 45 [12].

52 Ibid., 46 [13].

53 Ibid., 48 [15].

54 Ibid., 46-47 [14].

55 Cf. Ibid., 46-47 [13-15]. La intención con la que Balthasar incorpora esta dimensión contextual de todo saber es la de superar posiciones positivistas reductivas, que se habían difundido en el ámbito de la reflexión filosófica y científica desde el s. XIX. Con ello no propugna una interpretación perspectivista radical de la realidad originariamente dada, como veremos en su propuesta ontológica y epistemológica de *Epilog*. Zubiri, por ejemplo, critica la tesis de que todo acto originario aprehensivo o perceptivo de la realidad sea un acto en sí mismo constituyente de sentido. Ha buscado mostrar que la inteligencia aprehende primordialmente cosas-reales en tanto que reales, y que ulteriormente (no en sentido cronológico) esa cosa-real puede ser constituida por el logos intelectual en cosa-sentido, esto es, en cosa constituida por mí como una cosa-real que tiene una determinada función respecto de mi vida: cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Vol. I. Inteligencia y realidad* (Alianza, Madrid 1998) 59-60, 277. Para este delicado equilibrio véase también C. DI MARTINO, *El conocimiento siempre es un acontecimiento* (Madrid 2010).

del siglo XX, y así lo han subrayado pensadores como Jan Patočka o Maurice Merleau-Ponty respecto del conocimiento científico⁵⁶. Muchos autores se refieren, de distinto modo, a esas visiones sintéticas de la realidad que no podemos cancelar: incluso el hombre de ciencia especializado en una determinada rama del saber, para lo cual dispone de su correspondiente método científico, no puede dejar de colocar ese saber, de la rama del conocimiento de que se trate, dentro de una concepción global⁵⁷.

Balthasar insiste en la importancia de esa interpretación unitaria, que es inherente al conocimiento de cada región del ser, y desde luego del conocimiento sobre el hombre. Y encomienda a la filosofía la tarea de cuidar de esa capacidad tan singular de la razón, por medio de la cual identifica y ordena los presupuestos con los que trabaja la razón misma: “Por eso tiene que velar una ciencia propia sobre esa capacidad, para examinarla y justificarla: la filosofía. La filosofía, al descubrir los presupuestos para la función de la razón que funda y otorga sentido, situándolos en su apertura a la totalidad del ser, —con la cual aparece necesariamente el pensamiento del ser absoluto o divino—, se encuentra necesariamente con que limita con la religión, si es que no está ya identificada, en su propia hondura, con el lado intelectual de la religión, o, lo que viene a ser lo mismo, con la teología natural”⁵⁸. Al asumir este punto de vista Balthasar puede superar los aspectos de contraposición que ya en la filosofía griega se daban entre la *episteme* (ciencia) por un lado, y la *doxa* (opinión) y la *pistis* (confianza/fe) por otro, sin menoscabar con ello el carácter riguroso del saber epistémico. Más bien el objetivo de Balthasar es el de situar en ese marco de las formas del saber también la fe en sentido sobrenatural. En este ámbito, la distinción se acabó convirtiendo en separación y luego en oposición con la Edad Moderna. Hoy es posible comprender mejor que en el pasado que los distintos modos del saber humano tienen puntos profundos

56 Cf. J. PATOCKA, *El movimiento de la existencia humana* (Madrid 2004) 146, y M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1975) 8.

57 Alasdair MacIntyre ha criticado la fragmentación del saber en la vida universitaria, en una dirección compatible con la de Balthasar. Cf. J.M. GIMENEZ AMAYA – S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *Diagnóstico de la Universidad en Alasdair MacIntyre* (Pamplona 2011) 230. La “Asociación para la investigación y la docencia *Universitas*”, a la que pertenezco desde su fundación, busca y propone soluciones sobre estos problemas en la vida universitaria. Véanse sus actividades en <https://www.asociacion-universitas.es/> (consulta online 23.01.23).

58 BALTHASAR, *El problema de Dios*, 47 [14].

de contacto que permiten situar más correctamente el diálogo entre la ciencia y la religión⁵⁹.

c. Más allá del modelo cosmológico

En tercer lugar, Von Balthasar se refiere al camino que había sido el más habitual para preguntarse sobre el misterio de Dios: el cosmológico. Es un camino que “podemos interpretar con gran abundancia y amplitud de documentos y experiencias humanas, [en el que] están insolublemente unidas la relación con la Naturaleza y la relación con la Divinidad”⁶⁰. La observación y el estudio de la naturaleza remitían a una realidad causal superior, a un creador, a un principio, a un motor. Ahora bien, en los últimos siglos esa vía de acceso a Dios se había ido volviendo problemática. Se había ido debilitando la religión natural y con ello la manifestación de Dios en la naturaleza se vuelve ambigua, aunque recuerda siempre que su posibilidad ha sido definida en el Concilio Vaticano I⁶¹. Dios se vuelve invisible desde el orden de la naturaleza por cuanto las cosas parece que ya no revelan a Dios, sino que se someten al mandato técnico del hombre. Dios se vuelve inobservable para el hombre de mentalidad positivista⁶².

Algo provocativamente Balthasar afirma que hoy sería imposible el discurso de Pablo en el Areópago, y hace eco a Barth en su crítica a esa teología natural que había madurado desde la antigüedad cristiana (*logoi spermatikoi*) hasta florecer en la Edad Media⁶³. En efecto, la evolución que ha seguido la historia humana en general puede describirse con ayuda de los tres estadios comtianos, y conlleva el progresivo oscurecimiento de esa relación entre naturaleza y Dios. El hombre moderno, sobre todo cuando está influido por una mentalidad científicista, despoja a la naturaleza de esa posibilidad de remitir a algo más allá de sí misma, ya que no reconoce en ella más que el darse de puros datos, como fenómenos de estudio

59 Cf. PRADES, *Dar testimonio*, 297-349.

60 BALTHASAR, *El problema de Dios*, 67 [29].

61 Cf. *Ibid.*, 150 [97].

62 Cf. *Ibid.*, 168, 171 [112; 114-115]. Recordemos a este propósito el famoso debate, casi contemporáneo de nuestro libro, entre A. Flew, R.M. Hare y B. Mitchell, recogido en A. FLEW – A. MACINTYRE (ed.), *New Essays in Philosophical Theology* (Londres 1955) 96-108. Versión española disponible en *Cuaderno Gris* 6 (1990) 43-54.

63 BALTHASAR, *El problema de Dios*, 151 [98].

para las disciplinas científicas en orden a su mejor conocimiento, su dominio y su utilización mediante el desarrollo de la técnica.

En el camino de la evolución de la humanidad se ha perdido algo: la capacidad de apelación ejercida por la naturaleza, como nexo entre la naturaleza y lo divino. Al final de la obra Balthasar volverá sobre este problema para mostrar cómo es posible restablecer ese nexo⁶⁴. Ahora objeta sobre los límites de esa concepción de la razón “inmanente”, que en el fondo quedaría sometida al mundo natural: “una región del ser que nos obedece no puede estar por encima de nosotros, no puede ser nuestro Dios”⁶⁵.

d. Un giro antropológico

Una cuarta tesis del libro es que, tras el progresivo oscurecimiento del camino cosmológico, la historia del pensamiento occidental se orienta hacia la antropología. En efecto, al cambiar la relación del hombre con la naturaleza, se hace necesario pasar desde el ámbito cosmológico al ámbito antropológico, y será este, entonces, el lugar idóneo para plantear la pregunta por Dios⁶⁶. Balthasar se da cuenta de que han entrado en crisis las filosofías del ser, según los planteamientos clásicos de la metafísica, y que en cambio han emergido con fuerza las filosofías del hombre. En palabras de nuestro autor, “[...] hay algo que ha cambiado fundamentalmente. Lo que hasta ahora era una filosofía del ser abstracto en general y del mundo en su conjunto, donde el hombre no era más que una parte [...] se ha transformado en una filosofía de este ente –el hombre– que es la Idea del mundo en cuanto universalidad concreta y por tanto también el lugar donde se entiende y se percibe el ser en general”⁶⁷. Por ello se debe mostrar el acceso integral a la verdad y a Dios en el marco de una filosofía del hombre que contemple sus di-

64 Cf. *Ibid.*, 325 [ed. 2009: 240-241].

65 *Ibid.*, 76 [38].

66 Cf. *Ibid.*, 63-64 [26-27].

67 *Ibid.*, 91-92 [49].

menciones teóricas y prácticas⁶⁸. A partir de ese diagnóstico, la obra se propone el análisis de tres niveles de conocimiento de la verdad⁶⁹.

i. La verdad intersubjetiva

Al primero lo denomina “horizontal” o intersubjetivo. Lo plantea desde una filosofía de corte personalista-dialógico, abierta a la metafísica, y subraya la importancia decisiva que tiene para el hombre el encuentro con otro ser humano, y en particular el conocimiento de las personas, como caso supremo del conocimiento humano⁷⁰. En este tránsito al pensar antropológico, según esta primera dimensión que él llama horizontal, o intersubjetiva, destaca la primacía del “objeto” personal frente a otros objetos posibles del conocimiento: “Kant alcanza fundamentalmente la identificación de antropología y filosofía [...] y el manifiesto anti-hegeliano de Feuerbach, Marx y Nietzsche le seguirán en esto, pero habrá que esperar al siglo XX para reconocer a este «hombre» ya no como un fantasma materialista o evolucionista, sino como el hombre concreto, como la persona individual en la comunidad”⁷¹. Este aspecto personal del estudio de la verdad, que aquí se formula con claridad, no tiene todavía tanto despliegue teológico como en el pensamiento balthasariano posterior, pero ya aparece como esencial para el conocimiento de la verdad⁷².

ii. El conocimiento de la naturaleza

El segundo nivel del acceso a la verdad es lo que denomina el aspecto “hacia abajo” o “descendente”. Se refiere al conocimiento de las realidades de la

68 Cf. *Ibid.*, 98-99; 250 [54-55;175]. En *Glaubhaft ist nur Liebe* de 1963 [Versión española: *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1990)], criticará no solo la reducción cosmológica, sino también la antropológica, mientras que en este libro subraya positivamente el paso de lo cosmológico a lo antropológico. Véase LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 377-378.

69 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 92-95 [50-52].

70 Cf. *Ibid.*, 104-105 [59-61].

71 *Ibid.*, 104 [60].

72 La monografía de 1947 ya ofrecía un profundo planteamiento sobre la verdad interpersonal y el carácter espiritual de la verdad.

naturaleza, que se pueden objetivar, conocer y dominar⁷³. En este ámbito se han registrado notables cambios en el pensamiento occidental, sobre todo debido a la compleja emancipación del espíritu humano respecto de la naturaleza. El libro destaca esta línea de evolución filosófica y cultural, y enfatiza cómo se ha ido produciendo una distinción y luego separación entre el hombre como lugar en el que se manifiesta la inteligibilidad de la naturaleza: “el hombre es resumen del cosmos”⁷⁴, y la naturaleza misma que, en cambio, puede quedar reducida a aquello que en el espacio del espíritu se conoce y por medio del espíritu se domina y se somete. Emerge una tensión entre espíritu y naturaleza que plantea cuestiones de tipo ético.

iii. La apertura del espíritu

En tercer lugar, se propone el conocimiento de la verdad “hacia arriba” o “ascendente”. Se refiere a las realidades propias del espíritu, abierto a la trascendencia, a la realidad espiritual superior, que permite preguntarse por un horizonte ilimitado en el que se sitúan los dos niveles anteriores de conocimiento de la verdad. Balthasar apela a la experiencia de Agustín cuando, en el libro X de sus *Confesiones* “describe, en lenta ascensión, cómo se va sintiendo cada vez más dominado por este descubrimiento [sc. el del espíritu como lugar de todo lo material y espiritual]”⁷⁵. Y aclara que en su condición espiritual el hombre está dotado de “una luz que escucha, una luz en diálogo... Ni autonomía ni heteronomía (la alternativa de Kant se desvía del misterio de la esencia del espíritu): por el contrario, en el Yo, en el *autós*, está lo que es mayor que el Yo porque es lo absoluto, y no puede designarse como «otro», como *heteron*”⁷⁶.

73 Cf. *Ibid.*, 110 [64]. Balthasar esboza una reflexión ciertamente positiva sobre el contacto con el No-Yo, con el espacio, con el cuerpo, que encontrará un mayor desarrollo en las obras posteriores. Veremos en el estudio de la siguiente obra balthasariana cómo la unidad dual cuerpo-espíritu adquiere un peso decisivo en la argumentación antropológica que lleva al conocimiento de Dios.

74 Cf. *Ibid.*, 113 [66-67].

75 *Ibid.*, 126 [78].

76 *Ibid.*, 127-128 [79]. En la siguiente obra que estudiaremos habrá matices diferentes. Cuando analice la relación madre-niño como ejemplo de la relación yo-tú que introduce existencialmente en la relación con el Tú divino no negará el carácter de “heteron” al Otro divino en virtud de que Dios es más íntimo que el yo a sí mismo. Más bien el argumento será que la alteridad humana y la divina se presentan en la unidad del amor, según la imagen de una elipse con dos focos. Son conocidas las tesis de Marcel

Combinando la descripción de los tres modos de mostrarse la verdad para el hombre, Balthasar encuadra el problema del conocimiento de Dios. Se pregunta qué elementos de cada uno de ellos convergen en esa pregunta última, y dónde siguen quedando cuestiones abiertas. Acentúa el valor del encuentro interpersonal, y, al tratar el nivel descendente hacia las realidades naturales, también resalta la emancipación del espíritu frente a la naturaleza, que es lo que ha conferido al hombre un estatus del cual hoy tiene mayor conciencia que nunca.

Esta tensión entre el espíritu y la naturaleza, como veíamos, “da lugar a una nueva forma de ascética que consistirá menos en un desvío espiritualista ante el mundo que en una dominación del mundo, que corresponde al espíritu en cuanto rey de la Naturaleza”⁷⁷. A la luz de la posición singular del sujeto espiritual frente a la naturaleza material nace una responsabilidad moral, porque la “«época técnica» tiene un lado hondamente problemático, e incluso trágico, que solo puede ser resuelto por un nuevo sentido de ética de la Humanidad: un sentido ético de la responsabilidad del hombre ante sí mismo y ante la Naturaleza”⁷⁸. El ser humano es el responsable del cosmos, porque sobresale del cosmos y por lo tanto es el verdadero administrador de la realidad natural en dependencia y representación del Creador. Desde ahí nace, o crece, el sentido de responsabilidad religiosa del hombre hacia la Naturaleza⁷⁹. Estas observaciones mantienen todo su valor en el momento actual de crisis ecológica y medioambiental. Ahora bien, dado el objetivo del libro, Balthasar profundizaba más en el significado del tercer modo de acceso a la verdad para conocer a Dios.

e. La trascendencia de la verdad

Para enmarcar el problema del conocimiento de Dios, Balthasar vuelve sobre la dimensión ascendente de la verdad y la apertura espiritual del ser humano. Es innegable que el espíritu se abre y se trasciende respecto de la naturaleza y respecto de los otros hombres, pero hay que aclarar hacia dónde se trasciende, hacia qué o quién se trasciende. No es posible responder sin asumir el riesgo de

Gauchet, entre otros, sobre la religión como “heteronomía”; véase la presentación y crítica en R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono* (Brescia 2019) 64-67.

77 Ibid., 114 [67].

78 Ibid., 116 [69].

79 Cf. Ibid., 142 [91].

una interpretación que obliga a poner en juego la totalidad de la persona⁸⁰. Al interpretar esa apertura espiritual no faltan quienes mantienen que no se trata necesariamente de Dios, aunque sea innegable que esa trascendencia es algo de lo que el hombre no dispone. Ante esas disyuntivas, el espíritu humano se arruina si se divide en un entendimiento autónomo que funciona por sí solo (*Verstand*) y una razón reservada para especiales finalidades filosóficas y religiosas (*Vernunft*)⁸¹. Balthasar reivindica el compromiso de la persona entera con la verdad: “se trata de una fundación de la verdad, que no tiene nada que ver con la elaboración de una materia de existencia sensible, según categorías idealistas, sino que es más bien una obra de compromiso personal, de oferta confiada de sí mismo, en que puede mostrarse y desplegarse el Tú (o el objeto en general) en su propia entidad”⁸².

La respuesta a la cuestión de Dios no se puede convertir sencillamente en una discusión objetivadora, porque no es un problema entre otros, sino que afecta a la totalidad de la persona y de lo real. Haas considera que Balthasar está impregnado aquí de una actitud fundamentalmente “existencialista”⁸³. Son páginas en las que el teólogo suizo desciende a aspectos concretos de la vida social. Advierte por ejemplo contra la hipertrofia de la técnica, apoyándose en Heidegger o Bernanos, y se muestra crítico ya en los años cincuenta con la hiperespecialización del trabajo, con la automatización de la producción mediante robots, y con las aglomeraciones urbanas⁸⁴. Se adelanta en la crítica a su tiempo, en el que el desarrollismo incontrolado favorecería unas condiciones de vida muchas veces inhumanas sin duda para los emigrantes apiñados en barrios periféricos, pero en realidad, a la larga, condiciones hostiles para el crecimiento equilibrado de todas las personas y las familias. Hace esas críticas por un motivo cultural y teológico, no meramente social o político. En efecto, no aboga por alejarse de la cultura industrial o urbana; estas adversidades no se pueden “superar mediante la deserción” sino aceptando “una responsabilidad religiosa en el mundo”⁸⁵. Reprueba

80 Ante el panorama del siglo XXI Haas valora todavía más “la toma de posición vital y comprometida de un teólogo eminente... para quien la pregunta religiosa no surge solo de un interés sociológico o mental o de la moda, sino vital y existencial” (HAAS, *Die Gottesfrage*, XIII).

81 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 129 [80].

82 *Ibid.*, 130 [81].

83 Cf. HAAS, *Die Gottesfrage*, IX.

84 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 134-135 [84-85].

85 *Ibid.*, 141, 143 [90;92].

esas condiciones de vida porque dificultan la experiencia de unidad integral de las personas, que él reclama para favorecer la mejor interpretación de la apertura espiritual, y decidir si es una apertura hacia la nada, hacia lo meramente indefinido, o si es una apertura hacia una realidad trascendente, o incluso una realidad divina personal. No basta con optar por una u otra sin más, sino que hay que ser conscientes de la implicación personal en la interpretación: o se afirma o se niega la relación con Dios⁸⁶.

Ya vimos, a propósito de la crítica a la teología natural heredada, que Balthasar la había formulado para mostrar las limitaciones de ciertos planteamientos, no porque en sí misma esa teología no fuera verdadera⁸⁷. En la modernidad el hombre se ha vuelto insensible a ese valor de remisión a lo trascendente que la naturaleza había tenido en otros momentos de la historia del pensamiento. En el mundo actual, dice Balthasar, “no se ve por ninguna parte más que la caligrafía del hombre”⁸⁸.

Ante este tipo de dificultades, elige en principio una solución inesperada. No subraya la importancia de la manifestación visible y cercana de Dios, como cabría imaginar en un teólogo que ha reivindicado con tanta fuerza el misterio de la Encarnación. Prefiere acentuar que, entre cualquier realidad natural y Dios, si hay semejanza, hay mucha más desemejanza: *maior dissimilitudo* (cf. Lateranense IV; DH 806). Es desde luego uno de los aspectos de la doctrina católica sobre el conocimiento natural de Dios. Balthasar pide una “suprema precaución para hablar de analogía entre el ser creado y el ser creador”⁸⁹. Él mismo explica el porqué: “El que hablaba antaño de la cuestión de la «analogía del ente», sabía siempre que en alguna parte existía la majestad de Aquel que era completamente diverso. Hoy es preciso poner de relieve esta distancia otra vez y de modo más fecundo, para que la analogía entre Creador y criatura no aparezca como un caso más entre otras analogías, ni en definitiva como algo dominado por el espíritu humano, como una

86 Cf. *Ibid.*, 163 [107-108].

87 La crítica a la religión cosmológica ayuda a superar tanto los reduccionismos “creacionistas” como la crítica a la ontoteología tan de moda entonces, pero será débil teológicamente si no se integra en una teología de la creación en Cristo. Este aspecto aparece de algún modo en el último capítulo, al tratar en clave sacramental la relación Iglesia-mundo: cf. *Ibid.*, 287-307 [205-223].

88 *Ibid.*, 139 [88].

89 *Ibid.*, 133 [83].

de sus posibilidades de pensamiento⁹⁰. Evoca el periodo final de la Antigüedad, donde también hubo una especie de “desaparición” de Dios en el neoplatonismo, que lo volvía inalcanzable e inefable. La respuesta cristiana no fue solo la de insistir en la dimensión visible y próxima del Dios hecho hombre, sino que respondió acentuando algunas tesis de la teología negativa. Cita a Gregorio de Nisa, a Juan Crisóstomo o a Novaciano para mostrar ese modo de rechazar el peligro de un racionalismo teológico⁹¹. Recuerda también que Ireneo rechaza el silencio gnóstico vacío, pero defiende la permanencia del Misterio aun cuando se revela en la Encarnación⁹². El teólogo de Lucerna quiere enaltecer el misterio de la realidad divina, con su soberanía invisible e inefable, que no se asimila a ningún otro posible objeto del conocimiento humano. En ese sentido relativiza incluso la noción de *episteme* si se tratase de convertirla en la pretensión de un “ver (*idein*)” autónomo. Valora por ello la categoría de “obediencia” que, sin renunciar al pensamiento, se deja guiar por la presencia interior del Espíritu Santo, como sucede de manera prototípica en el “hágase” de María⁹³. No es extraño que se muestre aquí cercano al esfuerzo de Karl Rahner cuando el teólogo de Friburgo subraya el carácter misterioso de Dios⁹⁴.

Le preocupa que la palabra “Dios” haya podido quedar devaluada en la predicación y la catequesis, porque se reduce prácticamente a un objeto, como un ente entre los demás entes, aunque fuera el primero: “Dios (...) no es un ente como los demás y, por tanto, no es un «objeto», que sería separable de un mundo circundante y, en primer lugar, del sujeto que le conoce. Él es, como solía repetir Nicolás de Cusa, el No-otro, *non aliud*. No puede ser «otro» precisamente porque en cuanto ser absoluto está por encima de toda relatividad y no necesita de ella”⁹⁵. Así Dios se ha empobrecido y se ha visto privado de su soberanía y su radical trascendencia, lo que ha impedido a los hombres modernos conservar la

90 *Ibid.*, 132 [83].

91 *Ibid.*, 212-213 [144-145].

92 Cf. *Ibid.*, 239 [166].

93 Cf. *Ibid.*, 246-247 [173].

94 Cf. *Ibid.*, 208. Véase por ejemplo K. RAHNER, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, en: *Escritos de teología IV* (Madrid 2002) 53.

95 BALTHASAR, *El problema de Dios*, 296 [212].

actitud de veneración y adoración al hablar de Él⁹⁶. El campo de la teología natural por eso resulta más débil, en cuanto que, a su juicio, ha podido reducir de algún modo esa intuición agustiniana del *Deus semper maior*, frecuente también entre los jesuitas⁹⁷. Balthasar advierte cómo ese debilitamiento de la teología natural es un debilitamiento del espíritu en su tensión para reconocer el Misterio divino, pero no insiste tanto en este matiz, a lo que me refería más arriba.

f. La vivencia personal de la novedad

Balthasar ha repetido que el problema de Dios no es uno entre otros. Es una cuestión “dramática” en cuanto que pone en juego la libertad y con ello a la persona entera. El teólogo suizo entrevé algo positivo en esta dificultad epocal y llega a decir que el ateísmo puede ayudar a purificar el empobrecimiento de lo divino: “Considerado así, el fenómeno amedrentador del ateísmo moderno podría ser, entre otras cosas, una medida de la Providencia para obligar a la Humanidad, y sobre todo a la Cristiandad, a volverse hacia un más alto modo de pensar en Dios”⁹⁸. Una época de ateísmo puede tener el efecto favorable de personalizar la decisión sobre Dios (a favor o en contra) porque desaparecen los atenuantes de la costumbre o de las convenciones sociales⁹⁹. Dios se había ido convirtiendo en algo casi “a la mano”, de lo que se podía disponer a voluntad. El resultado era la deformación del concepto y de la realidad de Dios, hasta degradarlo en un ídolo que fácilmente adquiere connotaciones finitas de tipo étnico, nacional, político o cultural. La consecuencia es que el lugar del verdadero Misterio absoluto lo ocupan falsos absolutos, que no pueden mantener durante mucho tiempo su pretensión sin que se desvele su falsedad.

96 Recordemos el diagnóstico de Buber, casi contemporáneo del libro de Balthasar: M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (Salamanca 2014; or. alemán 1953).

97 Cf. *Ibid.*, 166 [110]. No pocos autores advierten hoy del riesgo de un empobrecimiento del misterio de Dios y consecuentemente del misterio del hombre. Aquí se encontraría uno de los mayores peligros para la adecuada acción pastoral en tiempos de nihilismo postmoderno. Véase N. REALI, *Idee per un'antropologia teologico-pastorale* (Venezia 2021).

98 BALTHASAR, *El problema de Dios*, 211 [144].

99 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 163 [107-108]. También la consideración de la crisis como oportunidad en 199, 210, 218 [pp. 136, 143, 149].

Al mismo tiempo que denuncia esta reducción idolátrica, Balthasar quiere recuperar el carácter personal de la “vivencia de la novedad” (*Neuheiterlebnis*) propia de lo cristiano¹⁰⁰. El acontecimiento de la revelación “pro-voca” la índole dramática e inevitable de la toma de decisión, de la elección del hombre que lo afirma o niega. Lo hace cada uno en primera persona, sin poder refugiarse o esconderse en otras instancias, para eludir la propia responsabilidad moral. Nadie adora a un ídolo sin querer hacerlo de algún modo, es decir, sin corroborar personalmente con un acto propio la mentalidad colectiva o las tendencias sociales que se someten al ídolo y presionan, incluso muy poderosamente, a secundarlas. No se puede ser ateo o idólatra “a la fuerza” o “sin querer”, del mismo modo que no se puede ser creyente por esos motivos. Aunque el discernimiento de cada caso personal debe ser sumamente delicado y respetuoso, teniendo en cuenta los distintos motivos que influyen en esa toma de posición a favor o en contra de Dios, no cabe duda de que asentir o rechazar a Dios es un acto profundamente humano, que alcanza en lo más hondo la razón y la libertad de cada persona.

g. La pugna en torno a la universalidad

De acuerdo con el planteamiento histórico que ha seguido, el pensador de Lucerna es muy sensible para la teología de la historia¹⁰¹. En este libro acentúa la dimensión cultural-teológica de la historia, midiéndose con el problema que se plantea en torno a la pretensión de unidad y universalidad del saber, típica del racionalismo, de la ilustración y del idealismo europeos¹⁰². Se buscaba entonces una nueva forma de pensar la unidad de los hombres en torno a la unidad del saber inmanente (ciencia), que se contrapondría a la unidad que el cristianismo había proclamado en la historia a partir del acontecimiento de la Encarnación. Los episodios ligados a las llamadas “guerras de religión” están en el trasfondo de ese proyecto alternativo al humanismo cristiano¹⁰³.

100 HAAS, *Die Gottesfrage*, IX.

101 Cf. BALTHASAR, *Mein Werk*, 49-51.

102 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 155 [101]. Véase E. GABELLIERI, “« Le Tout dans le fragment » : la singularité de l’universel chrétien”, en : D. GONNEAUD (ed.), *L’Universel chrétien en question. Colloque international* (Lyon 2006) 17-47.2006, 17-47. F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale* (Milano 2018) 3-33.

103 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 157 [103].

Balthasar no puede dejar de reivindicar la naturaleza propiamente histórica de la revelación cristiana: “el Cristianismo debe empezar por ser considerado desde el campo de la Historia; no se puede deducir de la «esencia del hombre»”¹⁰⁴. Por esa índole histórica comparte las condiciones espaciotemporales propias del existir humano personal y comunitario. Es un hecho histórico entre otros y como tal aparece ante los ojos de los hombres. Ahora bien, la pretensión inconfundible de ese hecho singular es la de tener relevancia universal. Por eso entra en diálogo o en conflicto con otras cosmovisiones que tengan una pretensión de algún modo universalista. En la historia occidental, ha sido sobre todo con el universalismo racionalista propio de la Ilustración. Es un problema bien conocido en la historia espiritual de Europa, aparentemente insuperable¹⁰⁵. Omitiendo otros aspectos de una posible respuesta, Balthasar se centra aquí en la que nace del acontecimiento cristológico, de la libre adhesión al misterio de Cristo que interpela y posibilita esa misma adhesión dirigiéndose a cualquier ser humano. El crucificado resucitado es una figura particular en la historia universal que se presenta ante cualquiera de manera razonable en cuanto que suscita, por el don del Espíritu Santo, una correspondencia sorprendente con las características propias del espíritu humano universal, lo que le confiere el carácter de una experiencia excepcional y por ende digna de crédito¹⁰⁶. No es solo eso, tiene igualmente la pretensión de poder rescatar la condición humana cuando se deforma o se extravía, tantas veces como haga falta. He ahí la raíz definitiva de su pretensión salvífica universal y de su credibilidad.

h. Desarrollo final: carácter simbólico de la naturaleza y fraternidad universal

Balthasar sugiere dos líneas para un desarrollo ulterior de su proyecto, con un carácter propositivo. En el capítulo añadido al final de la obra destaca el momento visible de la revelación, en virtud del valor manifestativo y comunicativo que acompaña al signo histórico de lo divino, es decir, a aquellas realidades —especialmente las humanas— que adquieren un carácter sacramental, como expresión

104 *Ibid.*, 42 [10].

105 Cf. PRADES, *Dar testimonio*, 242-296.

106 Esta preocupación permanece hasta el *Epílogo*, donde se afronta el problema en la clave ontológica de la polaridad de los trascendentales que caracteriza ese libro.

“simbólica” de la revelación¹⁰⁷. Remiten a una realidad que las funda desde dentro y más allá de sí mismas, según una escala de diferente profundidad ontológica y epistemológica en las cosas naturales y en los bienes sobrenaturales.

i. Capacidad de apelación de la naturaleza

Balthasar piensa ahora que es posible acceder a un significado de la naturaleza, que antes consideraba como un camino cegado para el pensamiento moderno, y lo hace desde dentro del giro antropológico¹⁰⁸. Como el hombre moderno ha perdido la sensibilidad para leer “simbólicamente” la naturaleza había que retomar el problema. Dijimos que la primera línea de respuesta del teólogo suizo había sido la de apelar al carácter trascendente e inefable del Misterio divino, como si se orientase hacia una teología apofática. Las advertencias contra una cierta teología natural cosmológica y contra el empobrecimiento de la analogía del ser habían servido a ese fin. Aquí, en cambio, completa la argumentación en otro sentido. La naturaleza se puede interpretar reconociendo en ella su apertura a Dios y, más aún, su fuerza para llamarnos, para interpelarnos y hacernos capaces de ofrecer una respuesta integral, que haga justicia a la condición religiosa del hombre y a la condición del cristiano¹⁰⁹. Dice Balthasar: “en las situaciones aparentemente «naturales» hay todavía otra cosa: una llamada. Y una llamada ciertamente permanente, pero encarnada, hecha carne en la situación cotidiana. «Vivir significa ser interpelado: no necesitamos más que disponernos para escuchar»”¹¹⁰. El argumento es sumamente valioso para comprender cómo se supera la inautenticidad del *homo technicus*. No bastan ni la ética ni la estética; hace falta escuchar la llamada de Dios a través de lo creado para que todo brille en su autenticidad, aceptando el reto hegeliano y heideggeriano, que estos autores pueden plantear, pero no responder suficientemente¹¹¹.

107 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 37 [7].

108 Cf. *Ibid.*, 309-336 [ed. 2009: 226-250].

109 Cf., *Ibid.*, 332-336 [ed. 2009: 246-250].

110 *Ibid.*, 303 [219].

111 Cf. *Ibid.*, 333 [ed. 2009: 247]. El tema no pasa de moda: K. AMSTRONG, *Sacred Nature. How we can recover our bond with the natural world* (London 2022). En teología y filosofía contemporánea no faltan autores que critican el veto (post)kantiano a la argumentación de tipo cosmológico u ontológico sobre la existencia de Dios, considerado como un antropocentrismo en sentido fuerte.

Hay en estas páginas una presentación del carácter “simbólico” de la naturaleza, que se abre de manera inteligible para permitir al hombre el reconocimiento racional de Dios: “la idea divina trascendente más bien está implantada de una vez para todas en la Naturaleza”¹¹² ya que hay una analogía siempre preexistente. Balthasar se inspira aquí en Claudel, según una actitud que consiste en “un júbilo por la grandeza y finitud de la creación, por la legibilidad de sus formas, por la capacidad del hombre para poder entender y expresar «lo que quiere decir toda criatura», y lo que, sin embargo, solo puede llegarse a decir en el hombre [...] un gran «Sí» y «Amén»”¹¹³. El lenguaje de las cosas creadas resuena en el hombre y adquiere en él su sentido completo, obligando de nuevo a preguntarse quién es el hombre, hasta que se muestre la doctrina revelada de la *imago Dei*, sin contraponer creación y revelación¹¹⁴.

Por eso cabe hablar de “otra vez, un mundo”¹¹⁵. Se puede redescubrir el misterio de la naturaleza, con su unidad dual de materia y forma. De manera sobresaliente en el hombre, en cuanto que en la naturaleza “aparece la libertad” (Schiller) como un fenómeno al mismo tiempo evidente y enigmático frente al conjunto de las demás realidades naturales¹¹⁶. A juicio de Balthasar en esta fase de la cultura filosófica occidental ya no hay tanto peligro de divinizar la naturaleza porque se ha consolidado el proceso en el que el espíritu se ha desprendido del seno de la naturaleza¹¹⁷. Es más bien la naturaleza la que, sin ser algo divino, “resulta en su carácter de trasunto un símbolo del Dios que todo lo alberga y todo lo rige”¹¹⁸.

ii. La fraternidad universal

Además de este redescubrimiento del carácter simbólico de la naturaleza, Balthasar añade otra línea de desarrollo de su pensamiento. Aprecia particularmente lo que denomina el “sacramento del hermano”, que es todo hombre, y en especial

112 Ibid., 327 [ed. 2009: 242].

113 Ibid., 324 [ed. 2009: 240].

114 Cf. Ibid., 327 [ed. 2009: 242].

115 Ibid., 309 [ed. 2009: 226].

116 Ibid., 313 [ed. 2009: 229].

117 Balthasar remite a uno de sus autores preferidos, Paul Claudel. Cf. Ibid., 317 [ed. 2009: 233].

118 Ibid., 315 [ed. 2009: 233].

ese hermano que para el cristiano es el otro cristiano¹¹⁹. En este sacramento del hermano se unen cristianos y no cristianos, con una paradoja interesante –de gran actualidad, a mi juicio– y es que “el amor cristiano en su íntimo fondo supera al «cristianismo» [...] más aún: ese movimiento de superación constituye la esencia del Cristianismo”¹²⁰. Frente a una posible reducción del acontecimiento cristiano vivo a un esquema religioso, social o moral, a lo que quizá se referían algunos al hablar de “cristiandad”, Balthasar invita a un amor sin limitaciones previas, que haga saltar cualquier círculo cerrado: “el prójimo (próximo) de Cristo es el más alejado”¹²¹. Se adivina el valor cultural de este juicio sobre lo esencial de la revelación si tenemos en cuenta las corrientes antihumanistas que se difundían por Europa en aquellos años. La mirada negativa de un Sartre o de un Strindberg, que consideran al otro humano como motivo de náusea, identificaba una época trágica en la que se afirman al mismo tiempo dos cosas: “lo único que vale la pena es el hombre” y “el hombre, en definitiva, tampoco vale la pena”¹²².

En ese contexto la propuesta balthasariana es teológica. Quiere prolongar la dimensión interpersonal de la verdad y al mismo tiempo trascenderla. Balthasar ha reconocido la importancia del nivel horizontal de la verdad, en la relación yo-tú. Sigue presente la sensibilidad hacia las tendencias del pensamiento dialógico y hacia el valor insustituible de la vida comunitaria como espacio de desarrollo de la persona. El teólogo suizo abre el tú humano y la comunidad humana, que se podrían cerrar sobre sí de modo inmanente, hacia el Misterio trascendente, sin que por ello se abandone o se supere (*aufheben*) la concreta realidad material. En efecto, al cristiano “no se le exigirá que tenga que descubrir a Cristo, como jugando al escondite, «detrás» del hermano desconocido, que «ocuparía su lugar», ni que haya de amar a Cristo «en lugar» del hermano, de modo que entre ambos sujetos se establezca un ir y venir poco claro. Basta que ame a su hermano con Cristo”¹²³.

Mantiene la dimensión personal e histórica que tanto ha solicitado, y la enriquece mostrando la verdadera profundidad del hermano en cuanto signo del misterio de Dios en Cristo. El hermano, el otro hombre, es como un sacramento, es un signo que permite reconocer a Dios, sin abandonar las condiciones espa-

119 Cf. *Ibid.*, 287-307 [205-223].

120 *Ibid.*, 290 [207].

121 *Ibid.*, 291 [209].

122 *Ibid.*, 289 [206].

123 *Ibid.*, 297 [213-214].

ciotemporales típicas de la historia humana, y sin quedar encerrado en ellas. Tanto la actividad litúrgica como caritativa de la comunidad cristiana se apoyan en esta intuición fundamental sobre el carácter simbólico de la realidad creada y, eminentemente, del hombre, y la dilatan¹²⁴.

1.4. Un libro incompleto

Balthasar podría haber reelaborado más a fondo la continuidad entre esta parte final y lo que había afirmado en los capítulos precedentes. El hecho es que no emprendió la revisión completa de lo escrito en las partes anteriores y añadió esas últimas páginas. Sea como fuere, el libro incorpora la doble insistencia en torno a la naturaleza y a la humanidad que veremos evolucionar en fases posteriores de su producción teológica.

La nota previa aclaraba que este libro había nacido de conferencias impartidas ocasionalmente, a las que el autor había dado una cierta unidad, pero que no dejaba de tener un carácter fragmentario¹²⁵. Algunos años después Balthasar afirmaría que no estaba satisfecho con el resultado¹²⁶. Sin duda no es un libro sistemático, pensado al modo de un estudio unitario, y por eso estos puntos finales, cuya verdad es indiscutible, no aparecen suficientemente conectados entre sí, o suficientemente articulados con el resto del trabajo. Haas ha logrado identificar los motivos de esa insatisfacción gracias a las notas que el propio Balthasar dejó escritas en algún ejemplar del libro. El defecto que el teólogo suizo consideraba más grave de su diagnóstico era el de hablar de un fracaso de los puntos de vista cosmológicos, lo que limitaba el desarrollo de una teología como la suya tan orientada a la “mirada”, al “ver” la “figura”. Puede explicarse así mejor por qué el capítulo final recupera la perspectiva cosmológica, sin descartar la antropológica¹²⁷.

El intento de 1956 había querido mostrar al hombre moderno su particular situación religiosa en comparación con la de épocas precedentes. Vistos los resul-

124 No faltan bellas páginas del libro dedicadas a la vida eclesial. Cf. *ibid.*, 298-303 [214-218].

125 Cf. *El problema de Dios*, p. 37 [7]. Sobre la vida de Balthasar en la época en que pronunciaba estas conferencias por distintos lugares de Alemania: HENRICI, “Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar”, 38-40.

126 Cf. BALTHASAR, *Mein Werk*, 61.

127 Cf. HAAS, *Die Gottesfrage*, XVIII-XIX.

tados, tuvo la idea de presentar lo esencial del cristianismo ya que eso es lo más conveniente tanto para el hombre de hoy como para el de ayer, ofreciéndole una imagen de algún modo completa¹²⁸. Así nació el proyecto de escribir la *Trilogie*, que en 1965 consideraba irrealizable y que, sin embargo, llegó a culminar en 1987¹²⁹.

2. UNA COMPRENSIÓN RENOVADA DEL SER COMO AMOR (1967)

2.1. Criterios de método teológico

El segundo texto que presento es un ensayo titulado *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes* (“El camino de acceso a la realidad de Dios”). Forma parte de una obra colectiva, publicada en 1967, que tuvo gran influencia en la enseñanza de la teología católica: *Mysterium Salutis*. Balthasar no se plantea en esta ocasión un examen completo de la doctrina sobre Dios, sino que se centra en la pregunta por las formas de acceder a la realidad de Dios, desde el orden histórico-concreto de la salvación.

Propone en primer lugar algunas claves de su planteamiento filosófico-teológico. El teólogo de Lucerna quiere estudiar el acceso a la *realidad* (*Wirklichkeit*) de Dios¹³⁰. Después se ocupará de la doctrina sobre Dios, pero quiere mostrar el camino para acceder a Dios como realidad. A la luz de la fe, afronta una temática gnoseológica, haciéndose cargo de la dificultad típica de la cultura moderna occidental que ha ido perdiendo el carácter real de la presencia divina, y la ha sustituido paulatinamente por un objeto mental, una idea cada vez más irrelevante en sentido teórico y más inútil para la vida práctica.

128 Cf. *Ibid.*

129 Cf. BALTHASAR, *Mein Werk*, 61. Haas valora positivamente que el intento del 56 diera pie al proyecto de la Trilogía. Cree que entonces Balthasar ya planteaba de algún modo la misma pregunta fundamental por Dios y por el significado último del mundo como hará en la Trilogía.

130 H.U. BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en: J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, II/1 (Madrid 1969) 41-74, aquí 41 [15]. Para esta obra citamos siguiendo la edición española e indicando entre corchetes la paginación correspondiente de la alemana: “Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes”: J. FEINER – M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II (Einsiedeln 1967) 15-45. Sobre las actividades de Balthasar en ese año, en el que fallece Adrienne Von Speyr, véase LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 399-408.

El segundo rasgo del planteamiento balthasariano, congruente con el anterior, es el carácter existencial del conocimiento de Dios, que no es un mero problema teórico especulativo: “El conocimiento de Dios (...) solo se realiza como conocimiento experimental o existencial de aquel amor que es típicamente divino, dentro de la respuesta vital que el hombre, con ayuda de la gracia de Dios, es capaz de dar”¹³¹. El acceso a la realidad divina se le abre al hombre creyente “desde su originaria experiencia existencial”¹³². El uso del término “experiencia existencial” (*Daseinserfahrung*) está cargado de connotaciones filosóficas bien reconocibles en los años sesenta¹³³.

Para evitar confusiones Balthasar aclara enseguida su posición teológica sobre la relación entre el orden natural y el orden sobrenatural. Privilegia la unidad de la economía salvífica, según la modalidad concreta en que se ha producido efectivamente en la historia, y que lleva a hablar de un orden creatural elevado a la gracia¹³⁴. Así, el teólogo suizo sitúa su análisis de lo humano y lo divino en un contexto teológico en el que “el orden natural concreto está orientado a un fin sobrenatural”¹³⁵. En este planteamiento, el conocimiento natural de Dios aparece como una dimensión interna de la única economía de la revelación, y solo en ese sentido puede tomarse como una fase “previa” del orden sobrenatural¹³⁶. De ahí que trate filosofía y teología en su unidad concreta. Un creyente es un ser humano –no deja de serlo por ser creyente– dotado de las estructuras propias de lo humano¹³⁷. La experiencia de lo humano en un creyente es la de quien por gracia conoce la misma realidad común a todos, pero con una perspectiva que nace de

131 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 65 [37].

132 *Ibid.*, 41 [15].

133 Para conocer la sensibilidad teológico-cultural de Balthasar y las claves filosóficas de su planteamiento sobre la “experiencia originaria” cf. V. LOMUSCIO, “L’esperienza originaria della realtà in Balthasar e Giussani”, en: C. DI MARTINO (a cura di), *Vivere la ragione. Saggi sul pensiero filosofico di Luigi Giussani* (Milano 2023) 444-475.

134 Cf. BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 58-59; 66-67 [31-32; 38-39]. Una síntesis eficaz sobre el “problema del sobrenatural” en H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (Freiburg 21990) 100-107. También H.U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (Einsiedeln 1976).

135 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 41 [p. 15].

136 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 53 [26].

137 En 60 [33] Balthasar completa este punto de vista con su explicación sobre la “potencia” del sujeto espiritual respecto a Dios.

la luz redentora de la fe¹³⁸. Ser creyente es una forma de ser hombre: el creyente vive lo humano común a todos de una manera singular, la que deriva de haber encontrado por gracia a Jesucristo y haber sido incorporado al conocimiento de Cristo (cf. Fil 3,7-9).

Este ensayo de Balthasar tiene un tono “propositivo”, y no tanto de análisis crítico sobre el panorama cultural de los años sesenta. Al ser parte de una obra colectiva quizá no se le había encomendado una evaluación explícita de la cultura contemporánea, algo que había hecho en *Die Gottesfrage*. Es un texto más propiamente académico. Ello no impide que incluya algunas valoraciones de las corrientes y problemas del tiempo, pero no intenta nada similar al amplio diagnóstico cultural del libro de 1956. Cuando califico el artículo como “propositivo” no quiero decir tan solo que Balthasar asume una posición propia sin limitarse a enunciar las distintas teorías al uso sobre el conocimiento de Dios, algo que se podría esperar de un texto orientado a la docencia. El teólogo suizo se compromete además de forma personal para explicar el acceso a la realidad de Dios, y en cuanto tal es un texto teológico “testimonial”, que profesa y confiesa su relación con Dios. Como vemos, incluso en este texto, que es uno de los más cercanos al mundo académico, a nuestro autor le resulta difícil seguir un camino pretendidamente neutral. Más abajo veremos las razones por las que considera que nadie puede afrontar el problema de Dios de forma “neutral”¹³⁹.

Balthasar está buscando nuevas vías para plantear el problema del acceso a Dios. En cierto sentido va a prefigurar ahora la arquitectura de la *Trilogie*, cuya primera etapa son los tomos I y III de *Herrlichkeit* (1960), y que culminará en *Epilog*, casi 30 años después.

2.2. Contexto cultural-eclesial y fuentes del ensayo

Tratándose de un texto publicado en 1967 no hay alusiones a las protestas estudiantiles que estallan en ese año en Europa, lo que lleva a pensar que podría

138 En 62 [34] remite a la doctrina de los “ojos de la fe” de P. Rousselot, que serían “una fuerza de síntesis procedente de Dios, capaz de ver más allá de los fenómenos, y de explicarlos de acuerdo con las profundas realidades divinas que el mismo Dios quiere revelar en ellos”. Véase la amplia presentación de Ferrán Manresa en la edición española: *Los ojos de la fe* (Madrid 1994).

139 Esta preocupación había aparecido en *Die Gottesfrage*, y la volveremos a encontrar en *Epilog*.

haber sido escrito, al menos en alguna medida, antes de aquellos disturbios que paralizaron las universidades en Berkeley (1964) y luego en Milán (1967) y París (1968) y que cambiaron profundamente la vida universitaria y la sociedad. Tampoco hubiera sido fácil adivinar la “primavera de Praga” (1968) y su resultado.

Es más llamativo que no mencione los grandes documentos del Concilio Vaticano II, porque la asamblea conciliar había concluido dos años antes. Dado el tipo de reflexión que propone Balthasar hubiera sido fácil citar los pasajes principales de *Gaudium et Spes* 19-22 y *Dei Verbum* 2-6, que –por otra parte– le habrían ofrecido el fundamento magisterial idóneo para su planteamiento filosófico-teológico. También este motivo hace pensar que pudiera tratarse de un texto concebido antes de la aprobación de los dos documentos conciliares en 1965¹⁴⁰.

Por otro lado, la argumentación no es directamente bíblica o patristica. Las referencias escriturísticas aparecen mediada su exposición, aunque el enfoque sistemático refleja bien la “sensibilidad” conciliar sobre la revelación, al comenzar por el orden efectivo de la salvación-redención e incorporar como una dimensión interna el conocimiento “natural” de Dios. En la segunda parte sí hay una constante mención del Dios de Israel a través de pasajes del Antiguo Testamento (Deuteronomio y Sapienciales en especial). En la cuarta parte aparecen las clásicas citas sobre el conocimiento natural de Dios: Sab 13, Rom 1-2 y Hch 17¹⁴¹. Lo que no hace Balthasar es tomar la exégesis de estos pasajes bíblicos como punto de partida de su reflexión, sino más bien como confirmación de su recorrido teológico.

Según su estilo habitual, menciona con frecuencia la cultura y civilización griegas, su mitología y filosofía, pero también las religiones orientales, y en menor proporción el islam. En cuanto al pensamiento filosófico-teológico, por lo que respecta a los antiguos y medievales, aparecen los maestros Agustín, Anselmo y Tomás. En especial abundan las citas del Aquinate, que juegan un papel estratégico en la articulación del pensamiento de Balthasar. Con todo, el marco conceptual y la sensibilidad de nuestro teólogo desbordan el “tomismo” en cualquier versión de escuela. Se encuentran también referencias explícitas o implícitas a los grandes nombres de la historia de la filosofía moderna: Kant, Hegel, Feuerbach,

140 Balthasar reconoce a Angelo Scola años después que cita poco el Concilio Vaticano II: cf. ARMOGATHE, *Conversazioni sulla Chiesa*, 131.

141 Cf. BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 67-69 [40-41].

Heidegger... y no faltan directa o indirectamente menciones a autores católicos contemporáneos como Karl Rahner o Johan Baptist Metz.

2.3. El punto de partida: meta-antropología

Balthasar rechaza una epistemología puramente “formal”, distanciándose así de la neoescolástica, y quizá también del planteamiento trascendental rahneriano¹⁴², y prefiere la reflexión crítica nacida de la originaria “experiencia existencial” del hombre, que en cuanto tal no puede ser conceptualizada de manera exhaustiva, pero es fuente inagotable para la mediación conceptual¹⁴³.

En este ensayo se vislumbra, como decía, una de sus mejores aportaciones a la teología contemporánea, que adquirirá forma madura en su *Trilogie*. Su método filosófico-teológico quiere reelaborar el planteamiento clásico de la analogía del ser, y se separa de otras posibles líneas filosóficas, de tipo dialéctico, trascendental o puramente fenoménico, incorporando claves personalistas y una ontología fenomenológica. Balthasar replantea el análisis clásico de las propiedades trascendentales del ser; las quiere considerar tal y como se dan en concreto en los entes (*analogia entis* concreta), y estudia primero una propiedad trascendental que era discutida y había jugado un rol secundario en la reflexión clásica: la belleza, el *pulchrum*. A partir de la manifestación del ente concreto considera las demás propiedades del ser (bien, verdad, unidad).

Esta analogía se aplica de manera eminente al ser humano. Empieza por las relaciones interpersonales, en cuanto que es en ellas donde se percibe concretamente la belleza, el bien, la verdad, la unidad. Por eso denomina su proyecto como “meta-antropología” en lugar de “meta-física”. Con este neologismo quiere decir que la estructura del ser y de sus propiedades se desvelan de modo privilegiado en ese ente particular que es el hombre¹⁴⁴. Es un diálogo entre la perspectiva clásica y el giro antropológico, sin aceptar el riesgo antropocentrista.

142 Balthasar afirma que su propuesta permite superar el planteamiento de Kant y Maréchal, inspiradores, en distinta medida, del proyecto rahneriano.

143 Al hombre le “resulta imposible objetivar y actualizar esta conciencia de su origen”: BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 53 [26]. Cf. LOMUSCIO, “L’esperienza originaria della realtà in Balthasar e Giussani”, 450-451.

144 Así lo define en “Intento de resumir mi pensamiento”, 286.

En 1965 Balthasar había anticipado una argumentación semejante con el estudio dedicado a la “Metafísica. Edad Moderna” en el volumen III/1.2 de *Herrlichkeit* [Gloria 5]. La sección final titulada “El milagro del ser y la cuádruple diferencia” resume el problema ontológico en un desarrollo que parte de la llamada “diferencia interpersonal” (yo-tú), pasa por la “diferencia ente-ser” y la “diferencia “ser-esencia” para desembocar en la “diferencia mundo-Dios”¹⁴⁵. Esas páginas coinciden con el esquema seguido en este ensayo de 1967 y por tanto son un complemento necesario para valorar *Der Zugang*. Ya he mencionado que *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) criticaba no solo la reducción cosmológica, como hizo en 1956, sino además la reducción antropológica del conocimiento de Dios¹⁴⁶. Proponía como alternativa la “vía del amor” que integra y supera a ambas en el acceso real a Dios¹⁴⁷.

El planteamiento gnoseológico, antropológico y metafísico de este ensayo tiene su marco de comprensión teológica en la reflexión cristológica. Sostiene que la mejor expresión de la analogía entre lo finito y lo infinito es la que se da en Jesucristo (*analogia entis concreta*): Jesucristo en su realidad concreta es la expresión más plena de lo finito (por su humanidad perfecta) y es al mismo tiempo el acceso más perfecto a Dios, históricamente insuperable. El rasgo típico del ser humano, en cuanto ser espiritual, es su libertad y en la figura de Cristo se da la mejor correlación posible entre libertad humana y divina (*analogia libertatis*).

2.4. No el ser humano aislado sino el ser humano en relación

Para Balthasar la relación entre la madre y el niño es el ejemplo primordial de la relación “yo-tú”¹⁴⁸. Las primeras páginas del ensayo están cargadas de detalles finamente humanos, con una propuesta positiva para entender la vida

145 Cf. BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Vol. 5. Metafísica. Edad Moderna* (Madrid 1988), 563-603 [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. 2. Teil: Neuzeit* (Einsiedeln 32009, orig. 1965) 943-983].

146 Cf. BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, 27-44 [19-32].

147 Cf. *Ibid.*, 45-54 [33-39].

148 Rovira Beloso precisa el significado de esta analogía interhumana cuando advierte que no es una analogía grosera sino un recuerdo y signo veraz, y vincula la anámnesis del amor maternal con el horizonte definitivo del amor. Cf. J.M. ROVIRA BELOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993) 175-180, aquí 175-176. Ve una semejanza entre la posición de Balthasar y la de Tomás de Aquino en *De Veritate* 22, 2 ad 2.

en su plenitud¹⁴⁹. La descripción de la experiencia de relación entre el niño y la madre le permite situar (y distinguir) el acceso a Dios tanto frente al ateísmo y el agnosticismo como frente al fideísmo. Acepta críticamente el giro de la modernidad y asume como punto de partida el camino del hombre, o bien el hombre como camino. Traslada la sensibilidad antropológica a la teología, según el ideal compartido con otros autores católicos, aunque luego cada uno lo haya realizado con características diferentes. ¿Qué rasgos subraya Balthasar con más claridad?

a. Carácter personal

Destaca en primer lugar el carácter *personal* de la relación con Dios, que se ilumina a partir de la interpersonalidad humana. Balthasar subraya la dimensión dialógica-interpersonal, precisamente porque el ser humano “no puede entenderse de ninguna manera desde la «estructura» formal del espíritu”¹⁵⁰.

b. Carácter amoroso

El núcleo de ese encuentro interpersonal es el *amor*. El teólogo suizo elige este planteamiento por una combinación de dos motivos esenciales: el amor pertenece a la experiencia común a los seres humanos y, más en la raíz, la revelación cristiana enseña que “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Privilegia un camino que, a su juicio, lleva a lo más original del Dios cristiano incluyendo en él lo más valioso de toda vida humana: el amor.

El autor describe la relación amorosa “yo – tú” mediante la imagen de una elipse con dos focos, que contrapone a la de un círculo con un único centro, emblema del sujeto autofundado¹⁵¹. De acuerdo con su experiencia original, el hombre se encuentra a sí mismo en el abrazo amoroso de un tú que incluye todo lo demás¹⁵². De aquí se sigue un criterio epistemológico y educativo de primera importancia: “En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al *darse*

149 La experiencia del niño y la madre es una experiencia “existencial” y no solo “existente”. Cf. N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia* (Torino 1990) 319; SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 31.

150 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 41 [15].

151 *Ibid.*, 42-43 [15-16].

152 Veremos en *Epilog* cómo se completa la perspectiva “yo-tú” con la perspectiva del “tercero” (padre, madre, hijo), y por tanto del “nosotros”.

experimenta: yo *me doy*. Al pasar desde sí a lo otro, al abierto y espacioso mundo, experimenta su libertad, su conocimiento, su calidad de espíritu¹⁵³. Por un lado, Balthasar sintoniza con la perspectiva que abre el camino a Dios a partir de las cosas creadas, y, por otro lado, incorpora un método que vincula el conocimiento con la acción, y en especial, con la acción del yo. Dando continuidad al punto de partida en la originaria experiencia existencial, ahora es fundamental observar el “yo en acción” para alcanzar un juicio crítico nada menos que sobre la identidad del yo espiritual. Este tendrá que evolucionar hasta alcanzar la madurez y la autonomía propias del adulto, pero no superará esa relación constitutiva como una etapa que simplemente se deja atrás.

c. Carácter gratuito

La relación amorosa es un *don*. Balthasar esboza una antropología del don compatible con la propuesta del Vaticano II¹⁵⁴. Desde ahí se abre a una “meta-antropología” en la que el *Ipsum Esse* no se comprende como puro motor inmóvil¹⁵⁵, sino que se comunica al hombre amorosamente, de modo análogo a la comunicación de amor entre seres humanos: dándose al hijo, la madre hace madurar al hijo¹⁵⁶. El primer efecto que produce esa donación es el asombro, la “indescriptible maravilla” que suscita la realidad¹⁵⁷. En este aspecto, Balthasar se acerca a la tesis sobre la admiración como principio del conocimiento¹⁵⁸, y se aleja, por ejemplo, de la visión del *Dasein* como “arrojado” en un mundo en el que él no ha elegido entrar y que percibe como amenazador¹⁵⁹. A juicio de Balthasar, “pisar este suelo de la realidad” es una maravilla, para la cual “el yo no encontrará nunca, *a priori*, en sí mismo, un fundamento suficiente”¹⁶⁰. Esta percepción del

153 *Ibid.*, 42 [16] (subrayado en el texto).

154 “[...] el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (*Gaudium et Spes* 24).

155 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b.

156 Véase una primera presentación filosófica del problema en E. GABELLIERI, “Être et don”, en: E. FALQUE (Dir.), *La Grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert* (Bruxelles 2011) 61-78.

157 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 42 [16].

158 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 982a- 983a.

159 Balthasar sostiene un largo diálogo crítico con Hegel y Heidegger: a veces usa sus categorías y, sin embargo, critica sus principios y las consecuencias que se derivan.

160 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 42 [16].

asombro acompaña a la de la contingencia (la realidad podría no ser y sin embargo es), que el autor suizo interpreta de modo positivo: el hombre que entra en el mundo mediante esta relación yo-tú y se descubre llamado por el amor, comprende que está en el mundo “gratuitamente”, sorprendido y agradecido de estar en el mundo. El argumento enlaza de algún modo con la filosofía clásica y se distancia de la idea moderna de un ser humano autofundado y solipsista, que convierte la elipse en círculo cerrado.

d. Carácter responsorial

La categoría de *llamada* adquiere una importancia decisiva para esta explicación balthasariana del *Dasein*: “Para el hombre es absolutamente esencial, frente a Dios, el hecho de que es siempre un llamado, un ser a quien el tú solicita y a quien él responde”¹⁶¹. Ya en el orden creatural se describe la llamada de la madre al niño¹⁶², y luego se produce la llamada histórico-salvífica, que marca simultáneamente una continuidad y una discontinuidad entre el orden creatural y el orden de la gracia¹⁶³. Desde luego es imprescindible el momento de distinción entre el orden creatural y el histórico-salvífico: “esta continuidad (...) no debe llevar a la falsa idea de considerar la revelación personal de Dios como la simple continuación y el coronamiento de la estructura del ser humano”¹⁶⁴. Al mismo tiempo la argumentación valora la continuidad en las estructuras gnoseológicas y metafísicas del orden creatural y del orden histórico-salvífico, que facilita la credibilidad del anuncio cristiano.

La llamada amorosa, que es un don gratuito, alcanza “al ser íntimo del yo”¹⁶⁵. La invitación materna es comunicación de la madre por entero al hijo, y tiene la cualidad de ponerlo en juego también por completo. No hay mayor plenitud

161 *Ibid.*, 59 [32].

162 Cf. *Ibid.*, 41 [15].

163 Cf. *Ibid.*, 58 [31]. J.-L. MARION subraya la importancia del paso del Ser a la Llamada, tomando en cuenta el pensamiento de Lévinas, y esa categoría se vuelve crucial en su fenomenología. Cf. *A decir verdad* (Madrid 2022) 114-115. También J.L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta* (Madrid 1997) y J.M. ESQUIROL, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (Barcelona 2021).

164 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 59 [32].

165 *Ibid.*, 42 [16].

que la de ser llamado gratuitamente¹⁶⁶. En ese ser reclamado de manera integral consiste “la suprema felicidad del amor”. Balthasar lo confirma citando en otro lugar este aforismo de Kierkegaard: “¿No consistió tu felicidad en que nunca pudiste amar tanto como eras amado?”¹⁶⁷. Se es más amado de lo que se es capaz de amar. Ser amado sobreabundantemente por otro no significa poner límite alguno a la intensidad del propio amor, y por eso es un modo convincente de describir la felicidad¹⁶⁸. En términos análogos se describe la relación con el Dios creador: “la llamada personal del Creador a la criatura debe abrir una esfera que, de momento, es extraña a la criatura, a saber, la esfera intradivina. La mencionada llamada es una entrega de sí mismo, es amor como comunicación del núcleo personal de la naturaleza que llama”¹⁶⁹. Esta estructura de llamada-respuesta es para Balthasar el fundamento antropológico de la actitud orante del creyente: “palabra y respuesta significan diálogo; al nivel aquí entendido: oración; como aceptación del acontecimiento transmitido por la palabra: meditación; como contestación a la palabra: oración oral y litúrgica”¹⁷⁰.

e. Consistencia del sujeto personal

No se trata de renunciar a la identidad del “yo”, o de disolver su consistencia metafísica propia, sino de descubrirla a través del “tú”, de la llamada del otro. El “yo” que puede acoger al “tú” y así descubrir su condición propia y madurar en ella es el sujeto espiritual, que está presente a sí mismo. “La madre no crea el yo del niño; se limita a llevarlo desde un estado latente y cerrado en sí, hacia su abierta y propia singularidad”¹⁷¹. Balthasar recalca que la experiencia de acceso al Tú absoluto desde el amor paternofamiliar es posible solo para los seres espirituales, capaces de realizar la *reflexio* completa, es decir, la “aprehensión plena de sí mismo

166 Cf. *Ibid.*, 64 [37]. Respetando las debidas diferencias epistemológicas, las ciencias sociales enseñan que en la infancia “lo que se llama *confianza básica* (*basic trust*) está en el núcleo de una duradera identidad del yo”: A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid 2002) 93.

167 „War es nicht deine Seligkeit, dass du nie so lieben konntest, wie du geliebt wurdest?": H. U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn* (Luzern 1944) 11.

168 Cf. “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 42 [15-16].

169 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 59 [31].

170 *Ibid.*, 65 [37].

171 *Ibid.*, 60 [32].

al ascender sobre sí para pasar a otro tú”¹⁷². Es en el hombre, espíritu encarnado, en el que “el horizonte del ser se abre totalmente al conocimiento del espíritu” y, cuando eso sucede, “debe abrirse también enteramente el horizonte del valor, del bien, del amor”¹⁷³.

f. Antropología y conocimiento de Dios

En orden a la teología, este tipo de argumentación permite a Balthasar insistir en la importancia de la antropología para la pregunta por el acceso a Dios: según cómo se comprenda el ser humano, Dios podrá entrar o no legítimamente en la explicación de la plenitud humana. Para evitar que Dios parezca un añadido extraño al hombre (“extrinsecismo”) y evitar al mismo tiempo el “inmanentismo”, Balthasar reivindica la apertura constitutiva del hombre: “el horizonte del espíritu humano está tan abierto, en su entendimiento y voluntad, que incluye en sí *formalmente* su condición propia de criatura y, por lo mismo, la idea del Creador”¹⁷⁴. Esta “apertura-a” es suscitada por la iniciativa amorosa que llama a responder por completo. Para que el ser humano sea feliz, necesita que otro le convoque¹⁷⁵.

Ahora bien, “este horizonte abierto a Dios puede ser trocado *materialmente* por ideales insuficientes y desviados que mantienen la pretensión de ser absolutos”¹⁷⁶. En efecto, si el yo se concibiese según una autonomía absoluta (con la imagen del círculo cerrado), Dios —en el caso de que existiera— sería el puro límite exterior de ese yo, y aparecería como un competidor que lo violentaría en cuanto que le impondría vetos innecesarios y ajenos a su expectativa de plenitud (alienación). Ante este riesgo siempre posible “se requiere un proceso ulterior”¹⁷⁷,

172 Ibid., 43 [17].

173 Ibid., 43 [p. 17].

174 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 58 [31] (subrayado en el texto). Ya en *Sólo el amor es digno de fe* proponía la vía del amor para superar esa antítesis entre “extrinsecismo” e “inmanentismo”; cf. Ibid., 45 [33].

175 En este contexto Balthasar se refiere al matrimonio: “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 43 [17].

176 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 58 [31] (subrayado en el texto). Balthasar remite a la doctrina de Tomás sobre la distinción formal y material en Dios. Y en 69 [41] la atribuye también a E. Przywara. Aquí resulta más clara una distinción que ya vimos en *Die Gottesfrage* al describir la trascendencia de la verdad “hacia arriba”.

177 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 43 [16]; en 53 [26] añade que el encuentro del niño y la madre tiene un aspecto definitivo y “un aspecto pasajero y representativo”, y de ahí que

dice Balthasar, para descubrir adecuadamente la realidad divina a partir de la relación interpersonal de amor, pues incluso la “eclipse del amor” interhumano puede absolutizarse y hacerse autorreferencial. Basta pensar en el caso de padres y madres “posesivos” que dificultan gravemente el progreso de esa apertura y con ello la maduración de sus hijos. Sin embargo, cuando la experiencia humana es respetada en su índole propia, se descubre que lo que a primera vista parece solo amor interpersonal, en realidad, a través de varias etapas de realización, es un signo del amor absoluto e incondicional de Dios. El amor paternofilial desvela toda su profundidad cuando remite al amor divino. En este caso, al no ser el hombre un ser autorreferencial sino abierto a la comunicación, cabe afirmar razonablemente que la suprema felicidad no es solo la llamada amorosa recibida desde el tú humano sino desde el Tú divino. Dios “acepta el riesgo” de contar con la libertad de los padres y madres como camino para que cada ser humano sea él mismo, sea un yo libre en relación con Él¹⁷⁸. Incluso después de la caída original, Dios sigue confiando en el ser humano, no reniega de su proyecto primero. Quien ha creado esta estructura relacional “yo-tu” la asume a pesar de todos los riesgos que supone que quien ejerce la libertad sea criatura y pecador.

2.5. Una comprensión renovada del ser como amor

Desde esta perspectiva antropológica, Balthasar enuncia una tesis metafísica que a su juicio solo se puede explicitar suficientemente a la luz del cristianismo: “ser y amar son coextensivos”¹⁷⁹. El teólogo suizo retoma la doctrina de los trascendentales (*unum, verum, bonum*) abordados a partir del *pulchrum*. Esta analogía concreta le permite superar las explicaciones metafísicas para las que el ser es neutro, despojado de valor alguno (*esse nudum*)¹⁸⁰. Es una diferencia fundamental para Balthasar porque esa metafísica dominante en la modernidad

haga falta pasar del orden natural al de la gracia.

178 Sería interesante preguntarse qué significa que Dios mismo aceptó “depender” de esta experiencia, de tal manera que el Hijo eterno en su Encarnación pasó a través del sí humano de su madre. Lo había percibido Sartre con singular belleza literaria. Cf. J.P. SARTRE, *Barioná, el hijo del trueno* (Madrid 2006) 162-164.

179 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 43 [17].

180 Cf. *Ibid.*, 43 [17].

reduce el ser cada vez más a un puro objeto mental, meramente pensado, que carece de la concreción de sus propiedades trascendentales y por ello es incapaz de suscitar admiración y atractivo¹⁸¹.

La llamada amorosa como forma de entrar en la realidad permite la predicación coextensiva de amor y ser¹⁸². Desde esta tesis Balthasar saca una conclusión original: “Si se tiene en cuenta la unidad original de ser y bien, de realidad y amor, se comprenderá que no basta con decir que todo conocimiento terreno viene condicionado por la diferencia constitutiva e indisoluble entre ser y esencia”¹⁸³. El argumento parte de lo que la escolástica llamaba *distinctio realis* o *compositio realis* y de lo que en el lenguaje heideggeriano se designa como diferencia ontológica¹⁸⁴. Sin minusvalorar este primer paso Balthasar considera que hay otro más profundo. Si se acepta la descripción que ha propuesto de la experiencia originaria y, por tanto, se concede que el ser y sus propiedades son coextensivos, entonces no basta decir que “todo conocimiento terreno viene condicionado por esta diferencia constitutiva e indisoluble entre ser y esencia”, propia de las criaturas. Hay algo más profundo y radical: la diferencia entre un tipo de observación de la realidad como algo que se domina, o, por el contrario, como algo que acoge, en la que se experimenta la “admisión gratuita en el ámbito total del ser”¹⁸⁵. Según el teólogo de Lucerna, si considerásemos que la distinción más radical es solo la diferencia entre ser y esencia se perdería la diferencia entre esos dos tipos de mirada sobre lo real, la que domina o la que acoge, la que percibe el mundo como objeto de

181 *Ibid.*, 43 [p. 17].

182 Véase D. SCHINDLER (Ed.), *Love Alone Is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition* (Grand Rapids 2008). E. TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique* (Bruxelles 2010). P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* (Bruxelles 2012). LOMUSCIO, “L'esperienza originaria della realtà in Balthasar e Giussani”, 456.

183 *Ibid.*, 44 [18].

184 Balthasar no excluye la afirmación clásica de la distinción entre ser y esencia como punto que desvela el carácter misterioso de la creatura: el ser que experimentamos es siempre compuesto; no es un acto puro de ser, sino compuesto con las distintas esencias. Nuestro conocimiento finito viene condicionado por esta distinción ontológica. A partir de los entes concretos, el sujeto comprende el ser por abstracción, distinguiéndolo de las esencias concretas. Al comprender que la composición introduce una división en el ente, es posible remontar a un ente que no sea compuesto, cuya esencia sea su mismo ser: el ser subsistente. Hay un recorrido ascendente desde los entes finitos, en los que hay composición ser-esencia hasta el ser sumamente simple, no compuesto. En *Epilog* tratará más detalladamente las “diferencias” en el ser.

185 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 44 [18].

dominio o la que percibe lo real como un ámbito en el que “ser acogido” con gratitud. Esta última es, para Balthasar, la originaria experiencia existencial. Y se comprende que aquí se juega razonablemente la cuestión del acceso real a Dios, porque esta experiencia indica y funda la manera adecuada de acceder a Él. Esta diferencia antropológica fundamenta el “camino” hacia Dios como algo real: si la realidad se entiende como objeto de dominio, el problema sobre Dios toma un cariz; si suscita admiración y agradecimiento, toma otro muy distinto.

El agradecimiento por la acogida en el mundo surge de la experiencia ya descrita de que “la participación en los seres del mundo se consigue en virtud de una llamada venida desde fuera del propio yo”¹⁸⁶. La participación en la creación se alcanza mediante esa llamada que sorprende y despierta admiración. Esta es la experiencia metafísica y antropológica primordial, en donde se inserta razonablemente la argumentación sobre el conocimiento de Dios. Esta alternativa fontal (agradecimiento vs. dominio) es determinante para la distinta interpretación *material* de una apertura a Dios que *formalmente* es estructural.

2.6. La implicación existencial de la pregunta racional por Dios

Otra consecuencia del nexo entre ser y amor es que no puede haber una “captación neutral” del problema de Dios¹⁸⁷. Cada ser humano depende de su originaria experiencia existencial (*Daseinserfahrung*) y desde ella se deben elaborar las pruebas sobre la existencia de Dios. Esto supone, al mismo tiempo, dos afirmaciones interrelacionadas: se trata de un camino personal e intransferible y se trata de un camino que remite a una estructura cognoscitiva y afectiva común a los seres humanos. Por ello, las pruebas de la existencia de Dios, de suyo, tienen la fuerza teórica que les es propia, en cuanto explican reflexivamente esa estructura originaria del conocimiento experiencial de Dios, y resultan persuasivas en la medida en que se apoyan existencialmente en esa misma estructura de la experiencia originaria y la aclaran especulativamente¹⁸⁸. A partir de la acogida de la llamada amorosa que plenifica, que abre a la comunión con la creación,

186 Ibid., 44 [18].

187 Cf. Ibid., 44 [18]. También 41 [15] y a partir de 62 [34ss].

188 Cf. Ibid., 55 [28]. Véase M. BORGHESI, *Giovanni B. Montini – Luigi Giussani. Sul senso religioso* (Milano 2009) 7-43.

la discusión sobre el acceso a Dios adquirirá fuerza existencial; pero si no es así, verosíblemente los argumentos se rechazarán como siempre insuficientes. El discurso sobre Dios requiere que los interlocutores reconozcan su concreta experiencia originaria (en tanto que presupuesto interno de su argumentación): quien razona desde unas categorías construidas a partir de una forma de percibir su experiencia originaria puede no entender las del interlocutor, ya que la experiencia se ha vivido de manera diferente, y viceversa. Por ello, para entablar útilmente el diálogo crítico inherente al anuncio cristiano hace falta explicitar y educar la experiencia originaria¹⁸⁹. Este dinamismo implica el abrirse uno mismo y poner en juego la propia existencia, como hace la madre con el hijo. Si no se llega a este nivel, es fácil que no se “desbloqueen” las categorías intelectuales y resultará improbable que cambie la manera de concebir el mundo y a Dios¹⁹⁰. El ser humano se caracteriza por la unidad profunda de su experiencia: para quien haya tenido, por ejemplo, una vivencia negativa de la existencia, empezando por la relación con el padre y la madre, es probable que los argumentos a favor del conocimiento de un Dios Padre bueno y providente resulten –en el peor sentido de la palabra– abstractos e inconcluyentes. Dice Balthasar: “Si a las experiencias defectuosas de la vida se añaden las ideas marchitas sobre Dios () entonces no es de admirar que la relación del hombre con su origen divino pueda, muchas veces, quedar completamente interrumpida o soterrada”¹⁹¹.

Por este delicado motivo, hoy comprendemos, quizá mejor que en los años sesenta, que el anuncio cristiano debe incluir siempre la propuesta de un lugar humano en donde se pueda (re)descubrir existencialmente la tesis metafísica de que amar y ser son coextensivos. Esa es la intención con la que se ofrece la comunidad cristiana como lugar que restituya y sane la experiencia humana y así se reabra la comprensión profunda del mundo, de los otros, de sí mismo. Con esta postura será más fácil hacerse cargo del recorrido de la secularización y reconstruir

189 Véase *Gaudium et Spes* 19. *Dei Filius* con gran realismo consideraba que a la revelación sobrenatural se debía atribuir el que la posibilidad (*posse*) del conocimiento natural de Dios no se frustrase en la vida concreta de las personas (cf. DH 3004-3005).

190 Me permito remitir al artículo “Una propuesta cristiana para vivir en sociedades libres y plurales”, en: R. VÁZQUEZ JIMÉNEZ (ed.), *La libertad religiosa y la presencia de la Iglesia en el espacio público* (Madrid 2023) 219-252.

191 BALTHASAR, *Epílogo*, 57 [30].

el itinerario existencial, abriendo la experiencia originaria del cristiano al diálogo con quien ha rechazado o nunca ha escuchado conscientemente esa llamada.

Es decisivo no dar por supuesto este nivel originario de la vida personal y social en la propuesta del mensaje cristiano. ¿Por dónde comenzar esa recuperación que pone en marcha (de nuevo) a la persona en su totalidad? A juicio de Balthasar, lo más eficaz es remitir a la sorpresa primera de estar vivo y al agradecimiento que suscita; se trata de ayudar a captar “la diferencia que establece la experiencia original del espíritu, el pasmo ante la admisión de algo «contingente» en los dominios del ser”¹⁹². El ser humano se asombra ante la realidad, como hemos visto en el ejemplo del niño y la madre. De ahí que agradezca el estar vivo en el mundo. Incluso cuando sufre, el ser humano quiere vivir, lo que no quiere es sufrir. Es una experiencia universalmente compartida, aunque se vea oscurecida no pocas veces: la vida merece la pena. Vivir es un bien y ser afirmado incondicionalmente por otro en el amor es el mayor bien. No faltan testimonios eficaces en el mundo literario y artístico de la maravilla que es estar en el mundo, sabiendo que podríamos no estar vivos¹⁹³.

2.7. La interpretación de la contingencia del ser humano

Para no omitir ningún factor de la descripción de la experiencia existencial, Balthasar formula una pregunta radical, que permite interpretaciones tanto positivas como negativas. El teólogo suizo se pregunta “¿cómo he llegado a entrar aquí precisamente yo?”¹⁹⁴. Esta contingencia es vertiginosa, y por ello la “angus-

192 Cf. BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 56 [28]. Algunos pensadores contemporáneos consideran que el nacimiento encierra más misterio que la muerte y por ello desafía más el esfuerzo de la razón filosófica. Cf. H. ARENDT, *The Human Condition* (Chicago 1998) 246-247; G. TESTORI – L. GIUSSANI, *El sentido del nacer* (Madrid 2014); ESQUIROL, *Humano, más humano*, 31-46.

193 Lo exclamaba el inolvidable Ferenc Fricsay, ya gravemente enfermo, mientras dirigía el ensayo del poema sinfónico *Moldava* de B. Smetana, con la Orquesta sinfónica de la Radio de Stuttgart. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=LbAUPgaedi8> [consulta online 24.12.22]. Otro ejemplo, si cabe más imponente, es el de la joven ETTY HILLESUM, camino del campo de exterminio. Cf. *Una vida conmocionada. Diario de ETTY HILLESUM* (Barcelona 2007).

194 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 44 [18].

tia” ha podido adquirir tanto peso en la reflexión filosófica moderna¹⁹⁵. En efecto, el ser humano advierte lo efímero de su presencia en el mundo, que ha pasado a través de tantas “casualidades” para entrar en él. El “yo” toma conciencia de que su existencia concreta depende de muchas coincidencias hasta generar “un pensamiento casi insoportable” por el carácter contingente de su vida¹⁹⁶. Nuestro autor dice que se llega a pensar “con contenida angustia en el incomprensible encadenamiento de la acción creadora de Dios a las contingentes generaciones de la naturaleza”¹⁹⁷. Dios ha ligado la existencia de cada uno a una serie enigmática de causas segundas: “ha vinculado su propia y luminosa acción creadora a contingentes causas ciegas y oscuras”¹⁹⁸. Este pensamiento suscita preguntas tan radicales que muchos contemporáneos se estremecen ante esa contingencia, y concluyen que la vida solo es el resultado de fuerzas biológicas, carentes de significado cognoscitivo o valor moral¹⁹⁹. En el fondo de esa decepción late la idea de que, si el ser humano depende de la naturaleza para nacer y vivir, es porque el hombre es (solo) naturaleza. Balthasar concede toda su importancia a ese vértigo derivado de que somos seres naturales, formamos parte de la cadena (im)predecible de dinamismos naturales. Ahora bien, por otro lado, y al mismo tiempo, Balthasar afirma que esa experiencia enigmática se ilumina desde una ley fundamental de la existencia humana: “el espacio que ocupan lo material, lo vital y lo biológico del hombre, por grande que sea, se ve desbordado; hay algo más allá de las leyes estáticas y evolutivas que someten al hombre a la naturaleza total”²⁰⁰. Lo natural, las “contingentes generaciones de la naturaleza” que le parecen

195 Al tema dedicó Balthasar el libro *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln 2^a1989) [Versión española: *El cristiano y la angustia* (Madrid 1960)].

196 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 44 [18].

197 *Ibid.*, 44 [18].

198 *Ibid.*, 44 [18].

199 Balthasar lo había descrito con tonos dramáticos en *El problema de Dios*, 252-256 [177-179]. A los muchos ejemplos que aporta me permito añadir el aria formidable de Iago en el *Otello* de Verdi. El traidor se considera puro barro, consecuencia ciega de la evolución (“Soy malvado porque soy hombre; y siento el barro originario en mí”) y descarga sobre un Dios cruel ese destino malvado que tiene consecuencias terribles para Otelo y Desdémona. Cf. G. VERDI, “Credo in un Dio crudel”, en: *Otello*, acto II. Sobre esa sumisión resentida a un destino ciego y cruel véase la aguda reflexión DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 65.

200 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 45 [19]. Cobra todo su interés el *Canto XXXI* de Giacomo Leopardi (“Sobre el retrato de una mujer esculpido en su monumento sepulcral”).

ciegas y oscuras, incluso con su posible significado –porque nos muestran nuestra condición creatural–, no dan razón del hombre en su totalidad. Insiste Balthasar en que “en razón de su espíritu, el hombre está inmediatamente referido a Dios”. Por su dimensión espiritual, desborda lo natural y está vinculado a Dios “sea cual fuere el estadio en que pueda encontrarse la evolución personal y mundana de cada individuo concreto”²⁰¹. Se ofrece aquí un motivo poderoso a favor de la dignidad de cualquier individuo de la especie humana, al que se le debe respeto incondicional como persona²⁰².

2.8. ¿Un planteamiento ingenuamente positivo?

El itinerario de acceso a la realidad de Dios que propone el teólogo suizo ¿no resulta exageradamente optimista?, ¿no ignora la dureza de las condiciones de vida de tantos seres humanos, y el sufrimiento y la injusticia que acompañan la historia humana? Las objeciones confirmarían que la alternativa aparentemente más realista a la explicación balthasariana del amor fundamentador como “acogida en el mundo” es la tesis según la cual el ser humano se descubre “arrojado en el mundo”. El inicio de la vida –y tantas veces su desarrollo posterior– no despertaría ninguna sorpresa agradecida sino, por el contrario, provocaría una actitud defensiva frente a la hostilidad de la naturaleza y de la sociedad. Si eso fuera solo así, obviamente, resultaría imposible legitimar el acceso a Dios que ha propuesto Balthasar, y menos aún interpretarlo como realidad buena y deseable, lo cual anularía su intento. Nuestro autor es sensible ante las graves dificultades que pueden oscurecer el camino humano hacia el sentido de la vida y hacia Dios. Ha dicho que la experiencia de la contingencia puede ser interpretada como “angustiosa”²⁰³. Cabe, en efecto, que, desde su arranque mismo, la percepción de la

La disolución de lo humano y la corrupción de la belleza se describen con un sentimiento no menos trágico que el de la ópera verdiana, pero en Leopardi resuena una pregunta última que no es censurada por el inexorable proceso del mal y la muerte biológica: “Natura humana, ¿cómo, si polvo y sombra eres, si eres frágil y vil, sientes tan alto?”. Véase el comentario de L. GIUSSANI, *Le mie letture* (Milano 1996) 31.

201 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 45 [19].

202 Véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos* (Madrid 2019) 37.

203 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 44 [18].

vida suscite incertidumbre, o incluso miedo, ante un ser que no se desvela, sino que permanece oculto, y resulta amenazador por su carácter ignoto. Desde luego, no se puede eliminar el dato primario del vértigo de la contingencia, que, si se considera de manera unilateral, puede hacer pensar que la nada prevalece sobre el ser, con las implicaciones que de ahí se siguen para comprender el misterio humano. Recordemos la serie interminable de sufrimientos que han conocido los hombres de todas las épocas, y que no disminuyeron en el siglo XX, cuyos espantosos totalitarismos serían la prueba inapelable de la victoria del mal y la muerte sobre el bien y la vida²⁰⁴.

Balthasar no censura este aspecto trágico, pero lo sitúa en la comprensión aún más primordial del ser dado, cuyas características luminosas ha descrito, y que considera como fundantes del sentido de la vida humana²⁰⁵. Los desengaños, las deficiencias y la nostalgia ardiente que acompañan la existencia serán por tanto “una desviación de aquel primer amor”²⁰⁶. Sin duda, aquel primer conocimiento amoroso que el hombre recibe en sí “es solo como un relámpago. Después vienen tinieblas y acaso una noche cada vez más oscura. La posterior experiencia de las cosas creadas puede parecer acaso, desde fuera, una adición (o «síntesis»). Pero, en lo más oculto es una sustracción. Lleva en sí un desengaño fundamental; todo esto no responde a mi primera intuición”²⁰⁷. Muchos hombres de la cultura europea corroboran esta insuperable precedencia ontológica del bien creatural sobre el mal existencial, aunque sea solo en la modalidad límite que Balthasar deja aquí apuntada: es posible, y al mismo tiempo sorprendente, darse cuenta de que el mal se muestra como tal en comparación con una enigmática evocación profunda e incancelable del bien y la verdad (la *anamnesis* ya citada, a la que también se refiere como “sentimiento de su origen en el seno eterno”²⁰⁸). George Steiner, por ejemplo, capta esa enigmática situación en la que, ante los sufrimientos padecidos

204 Balthasar hace un recuento significativo de muchos de los sufrimientos humanos en “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 57 [30]. Más ampliamente en: *Sólo el amor es digno de fe*, 55-66 [40-48].

205 Se puede encontrar una reflexión similar en E. STEIN, *Ser finito y ser eterno* (México 1996) 72; 75.

206 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 42 [16]. Más ampliamente en 54-55 [27]: “Todas las necesidades del vivir humano y de la naturaleza infrahumana son deficiencias frente a la experiencia original de que el ser significa plenitud, alegría y libertad, y en este sentido, como auténtico absoluto, exige y recibe el «sí» ilimitado”.

207 *Ibid.*, 54 [27]. Cf. C. TAYLOR, *La era secular I* (Barcelona 2014) 50. Véase DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 56.

208 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 53 [26].

por los inocentes, emerge el convencimiento de que la vida no tenía que ser así: “Algo se ha torcido horriblemente. La realidad debería, podría haber sido de otro modo “(el “Otro”)”²⁰⁹.

Añade Balthasar una segunda observación para explicar cómo predomina el bien sobre el mal en cuanto significado último de la experiencia común: “Aun en aquellos casos en que el hombre ha vivido su experiencia original de una manera muy turbia, o la dureza de la vida ha oscurecido el recuerdo de ella hasta hacerla incognoscible... aún entonces los hombres han sido siempre capaces de sacrificar su propia vida y cualquier otro valor en pro de los valores que juzgan absolutos... Y a este bien, más allá del cual ya no pueden ver otro superior, lo sacrifican todo”²¹⁰. A lo largo de la historia, los hombres normales, cuyas vidas pueden haber sido terribles por el sufrimiento padecido o haber quedado lastradas por graves faltas morales, saben entregar su vida al valor que reconocen como superior: sus hijos, la patria, la revolución, el partido, la conquista espacial, etc. También de este modo se documenta, en opinión de nuestro autor, la misteriosa prevalencia última del bien como orientación definitiva de la vida humana.

2.9. El conocimiento de Dios: analogía del ser y potencia obediencial

El ensayo balthasariano ha comenzado preguntándose sobre el acceso a Dios en cuanto realidad. Y ha elegido una presentación novedosa de la analogía del ser, enfatizando la dimensión estética como vía de acceso al resto de propiedades del ser, especialmente en aquel particular “ente” que es el hombre. Una vez que ha planteado el acceso a Dios desde la experiencia originaria, Balthasar se ocupa, aunque sea con brevedad, de dos cuestiones “técnicas” propias de la doctrina

209 Véase G. STEINER, *Errata. El examen de una vida* (Madrid ²1999) 209. Un poeta contemporáneo muestra con sobriedad magistral ese lúcido desengaño entre la gente común, la que vuelve a casa en metro por la noche: “Gente exhausta, / con la vista clavada en el suelo, / preguntándose por la vida, la de verdad... / porque no puede ser que sea solo eso...”: K. IRIBARREN, “Madrid, Metro, Noche”, en: *Seguro que esta historia te suena. Poesía completa (1985-2015)* (Sevilla 2015) 279-280. ¿De dónde saca cualquier persona normal la convicción de que la vida que vive “no puede ser que sea solo eso” y tiene que haber una vida “de verdad”?

210 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 56 [29].

teológica²¹¹. En buena medida lo hace recurriendo a los filósofos o teólogos en los que se inspira, o a los *loci* clásicos de la Escritura y del magisterio de la Iglesia.

a. La analogía

Por lo que toca a la analogía del ser en el conocimiento de Dios nuestro teólogo se remite, como sabemos, a la interpretación de Söhngen²¹². No ha reiterado en este ensayo las críticas que hizo en 1956 al conocimiento natural de Dios en clave cosmológica, sino que propone un itinerario de acceso a Dios según el carácter integral de la experiencia cristiana. No habíamos excluido que fuese precisamente la crítica a una cierta teología natural cosmológica la que le hubiera impulsado a reelaborar la *analogia entis* en perspectiva antropológica y cristológica.

En este ensayo no ha aparecido tampoco la preocupación por subrayar la dimensión apofática del conocimiento de Dios tal y como se apreciaba en 1956, donde se quería corregir el exceso de sistematización racional sobre Dios típico de la metafísica moderna. Sin embargo, cuando examina ahora la doctrina de la *analogia entis* Balthasar sigue enfatizando el carácter incompreensible de Dios²¹³. Al estudiar el procedimiento de la analogía privilegia el momento de *maior dissimilitudo*, prolongando así ese acento de discontinuidad que vimos en 1956²¹⁴. Rechaza un término medio entre el Ser divino y el ser finito (al modo de un *ens commune*) que permita una predicación unívoca y no análoga del ser en todos los supuestos. Precisamente, dado que esa distancia entre Dios y el hombre es insalvable, la plenitud de lo divino se debe desvelar mediante su gratuita iniciativa histórica. La insistencia en el momento inefable del Dios invisible se argumenta en diálogo con la filosofía para la cual “lo divino-absoluto, aquello que no puede dejar de ser objeto y meta de todo anhelo religioso humano, se pierde en lo inefable, en Algo o Alguien carente de tú”²¹⁵, y también en diálogo con los místicos de

211 Al tratarse de una enciclopedia dirigida al mundo académico, es verosímil pensar que Balthasar haya querido entrar en algunas cuestiones teológicas técnicas.

212 Cf. *Ibid.*, 61 [33].

213 A partir de la fórmula anselmiana, Balthasar remite al Lateranense IV (DH 806) y a *Dei Filius*, que predica el carácter misterioso e inefable de Dios (DH 3001).

214 También BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 63 [35].

215 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 49 [23]. Es un todo abstracto, trascendente, innominado... (cf. *Ibid.*, 57 [30]).

todas las tendencias, tanto orientales como occidentales, para los cuales hay que dejar a las espaldas el ser-persona y hay que avanzar hacia la no contradicción²¹⁶.

Ahora bien, después de haber subrayado con claridad la *dissimilitudo* no deja de otorgar su valor cognoscitivo a la *similitudo* entre creatura y Creador, prolongando la reflexión de *Die Gottesfrage*²¹⁷. Esta semejanza creatural es el fundamento ontológico del camino intelectual desde el amor humano interpersonal hasta el Dios que es amor, como sostenía Rovira Belloso.

b. La potencia obediencial

Balthasar presenta otro argumento teológico, conexo con el anterior, que permite articular la relación de continuidad/discontinuidad entre hombre y Dios: la “potencia obediencial”. El teólogo suizo afirma en un primer momento que el ser humano está dotado de una *potentia naturalis passiva* respecto de Dios, pero tan solo quiere significar con ello que el ser humano es un ser espiritual en el que Dios puede llevar a cabo sus obras. De ahí no se sigue en ningún modo que tenga una potencia natural respecto a Dios como sucede con las facultades naturales respecto a sus objetos formales. Afirma que “esta potencia natural de ser llamado es la que el hombre no posee, en modo alguno, respecto de la llamada divina”²¹⁸. Lo más que cabe es lo que clásicamente se denomina *potentia oboedientialis*, y Balthasar también aquí es cauteloso, por cuanto la afirma, pero enseguida la delimita. En efecto, es la llamada divina misma la que concede la posibilidad de percibirla y responder a ella: “solo la palabra de la gracia de Dios puede agraciarse con la gracia de la respuesta”²¹⁹. Quiere evitar que incluso esta modalidad de aludir a una “potencia” de la criatura pueda ser interpretada como un poder del que se dispone autónomamente. Es un poder del Creador. Y es un poder “tan grande que su criatura puede obedecerle incluso allí donde, en razón de su propia consistencia, no puede hallarse en ella ni aptitud, ni inclinación, ni posibilidad para una tal obediencia”²²⁰. Como vemos, al describir la disposición del hombre hacia la

216 Cf. *Ibid.* La afirmación es discutible por lo que se refiere a los grandes místicos cristianos, que no ceden a la posibilidad de disolver la persona en Dios.

217 *Ibid.*, 63 [35].

218 *Ibid.*, 60 [32].

219 *Ibid.*, 60 [33].

220 *Ibid.*, 60 [33].

posible llamada divina, subraya con fuerza la discontinuidad entre el dinamismo humano y la realidad de Dios a la que tiende: “las «posibilidades» últimas de la criatura no se encuentran en ella misma; se encuentran ocultas en el Creador”²²¹. Al subrayar la distancia de suyo insalvable entre lo natural y lo sobrenatural, se justifica la tesis de la necesidad estricta de la revelación sobrenatural para poder participar del don de Dios mismo. Balthasar insiste en que Dios es el totalmente Otro, sin ningún término medio que suavice esa distancia entre lo condicionado y lo Incondicionado. La conclusión en orden al conocimiento de Dios se resume con estas palabras del autor suizo: “el yo divino que se manifiesta al hombre en el mundo solo puede ser conocido en virtud del don previo de su gracia y el hombre solo puede hallar la fuerza necesaria para responder al yo de Dios apoyado en esa donación divina. Y esto se aplica tanto a las manifestaciones en el fondo del corazón humano como a las que acontecen en el curso externo de la historia”²²².

A pesar de sus prevenciones, Balthasar teme que el uso del término “potencia” induzca a pensar en un poder propio del sujeto y aboga por sustituirlo por otros, aunque no hace aquí sugerencias al respecto. Si quisiéramos proponer alguna categoría filosófico-teológica que responda a esa preocupación, la filosofía y la teología contemporáneas ofrecen las de “encuentro” y “acontecimiento”, que, junto a la de “llamada-vocación”, pueden facilitar una visión equilibrada de los factores en juego²²³. Balthasar mismo ha descrito la relación tú-yo del niño y la madre como un acontecimiento: “el acontecimiento (*Ereignis*) que despertó en el espíritu su ser yo fue la experiencia interpersonal del tú”²²⁴. Se puede depurar esta noción de las limitaciones propias de la experiencia creatural (la idéntica naturaleza humana) y repensar el acontecimiento tú-yo incluso en la semejanza de naturaleza con Dios, para mantener su carácter de encuentro gratuito, no debido, como lo es toda donación amorosa²²⁵. Así lo hace el mismo Balthasar cuando describe la Alianza de Israel según “el carácter excepcional de este acontecimiento (*Geschehen*) de un amor total y absolutamente incondicionado, que, en cuanto tal, indica un ser omnipotente (...) demuestra que el Dios que elige es

221 *Ibid.*, 60 [33].

222 *Ibid.*, 61 [34].

223 Véase el reciente ensayo de C. PAPIN, *Encontrarse. Una filosofía* (Madrid 2023; or. francés 2021).

224 *Ibid.*, 46 [20]. Sobre la categoría de “acontecimiento”, cf. LOMUSCIO, “L’esperienza originaria della realtà in Balthasar e Giussani”, 455-456.

225 Benedicto XVI sugiere esta pista en el muy citado pasaje de *Deus caritas est*, 1.

también único y excepcional (...) su amor absoluto demuestra la absoluteidad de su ser”²²⁶. Este acontecimiento “imprensable” (*unvordenkbar*) e indeducible para las categorías humanas se acredita como amor absoluto ante los seres humanos. Secundando la tesis de que el amor es creíble (*glaubhaft*), y en esa medida es razonable, vemos que el amor, a pesar del afán de evitar toda categoría mediadora entre lo divino y lo humano, es un término de comparación entre la experiencia humana y la realidad divina que hace razonable el itinerario. De otro modo el carácter totalmente otro de lo divino sería tan definitivamente ajeno (*aliud*) que no cabría ninguna argumentación ni comparación razonable entre las distintas posturas religiosas y filosóficas. Ha sido el propio Balthasar quien ha recurrido en distintas ocasiones a la definición del Cusano sobre Dios como *Non-Aliud*, para evitar en lo posible el riesgo de una concepción de la trascendencia divina absolutamente incognoscible y por tanto “extrínseca” a la condición humana y a su felicidad. Dios es lo totalmente Otro y, al mismo tiempo, está en lo más íntimo de todas sus criaturas²²⁷.

2.10. Dios se revela libremente en la historia como Amor absoluto

Balthasar afirma que “la idea de Dios de la humanidad sigue siendo en conjunto *deficiente*, porque no puede prescindir de estos dos principios [sc. filosófico y religioso], pero tampoco puede construir sobre estos dos pilares el arco de puente”²²⁸. Ante esa deficiencia apunta a la inversión en la dirección en que se revela el Dios vivo y verdadero. No se trata ya solo de plenificar el movimiento de abajo a arriba (a través de los dinamismos intelectivos y volitivos de la condición humana en busca de su fin último) sino radicalmente de acoger la libre y soberana manifestación de Dios según una Alianza cuyo único fundamento es “un amor sin fundamento” al que “solo cabe responder con un amor total, ilimitado”²²⁹. La libertad sabia y amorosa es característica de la economía de la salvación. Para Balthasar, la diferencia con los otros proyectos religiosos y filosóficos de la humanidad reside precisamente en el libre y soberano manifestarse de Dios como

226 *Ibid.*, 51 [24].

227 Véase TOMÁS DE AQUINO *Summa* I, q.8 a.1 c.

228 BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 49 [23] (subrayado en el texto).

229 *Ibid.*, 56 [29].

amor, mediante una elección “sin presupuestos previos”. En este sentido Dios es todo, es inalcanzable porque es mayor que todo, no se le puede investigar, no solo porque escape a todo concepto sino porque “la libertad de su amor supera toda comprensión”²³⁰. Se trata, por así decir, de una “incomprehensibilidad” positiva de Dios, distinta de la “incomprehensibilidad” negativa propia de la esfera natural y creada²³¹. Dicho con otras palabras, lo que no se consigue comprender es cómo la realidad de Dios pueda ser tan buena y bella, y que nos sea concedida gratis precisamente a nosotros. Así la revelación plenifica y esclarece la contingencia natural.

El camino de acceso a la realidad de Dios que Balthasar ha propuesto desvela ahora su principio (*arjé*) y su culmen en la doctrina trinitaria, donde confluyen las categorías estudiadas: amor, don, ser, bien, razón, libertad, persona, relación, misión, etc. Vuelve al punto de partida de la relación niño-madre para mostrar su horizonte definitivo que es el Dios trinitario. En el Dios cristiano, “no se trata de una cierta forma de relación accidental (que presupone el sujeto), sino de la constitución misma del sujeto-«sustancia». (...) El tú, que aquí afecta al hombre, no es un Alguien a quien se le añade la peculiaridad de amar, sino que es *el* Alguien que está constituido, en cuanto tal, por el amor mismo. El proceso trinitario-personal es «*el Amor*»²³².

Al final del recorrido nos encontramos con los dos motivos que habían llevado a Balthasar a elegir la “vía del amor”: es una dimensión básica de la experiencia originaria y es el rasgo más típico de la revelación cristiana. Cualquiera otra idea sobre Dios cede ante la acción salvífica amorosa del Dios viviente: “todas las imágenes deben ceder, para que Dios pueda descubrir a los hombres su imagen única y verdadera (...): la imagen, creíble en virtud de su amor insuperable, del amor absoluto de Dios”²³³. Las búsquedas religiosas de la humanidad no logran formular una “síntesis” que se haga cargo de cuanto Dios ha revelado gratuitamente de sí mismo, y cuyo momento culminante es la “necedad” de Dios en la Cruz de Cristo²³⁴. Esta referencia a la cristología sugiere una última observación. El recorrido balthasariano ha incluido menciones a los distintos misterios cristianos, sobre todo los relativos a Dios trino y a la antropología teológica. Se ha explicita-

230 *Ibid.*, 51 [24].

231 Cf. *Ibid.*, 62-63 [34-35].

232 *Ibid.*, 64 [36-37] (subrayado en el texto).

233 *Ibid.*, 71 [43].

234 Cf. *Ibid.*, 72 [43].

do menos la dimensión cristológica, eclesial y sacramental, quizá por el motivo indicado al principio de que se trata de un ensayo incluido en una obra colectiva donde otros autores se debían ocupar del resto de tratados teológicos. En cuanto a la dimensión histórico-comunitaria (eclesial) de la salvación, no faltan alusiones: la “exposición de la verdad cristiana, a través de la Iglesia, es considerada por su fundador como la transmisión auténtica, viviente y actual del verdadero conocimiento de Dios en el mundo”²³⁵. Pero no se desarrollan ni mucho menos como había sucedido en *Die Gottesfrage*.

3. LA LIBERTAD DEL LOGOS ENCARNADO (1987)

3.1. El contexto cultural y eclesial de los años ochenta

En la década de los ochenta se produjeron cambios que afectaron profundamente a nuestra época contemporánea. Aunque sea con brevedad, recuerdo que se vivía un momento crítico del enfrentamiento entre los bloques Este-Oeste, consolidados tras la segunda Guerra Mundial. La guerra fría se orientaba hacia su final, pero no sin tensiones y conflictos internacionales muy graves. El desgaste de la larga guerra de Afganistán, la catástrofe nuclear de Chernóbil, y el proceso de la *perestroika* y la *glásnost* en la Unión Soviética y luego en la RDA, así como la activa movilización del sindicato polaco *Solidarność*, detrás del Telón de Acero, y, por otro lado, el progresivo auge de la política económica y militar del área anglosajona y europea son algunos factores que preceden, aunque no explican por completo, la asombrosa escena de miles de alemanes orientales escapando desde Hungría a Austria, cuyo culmen será la no menos asombrosa escena de la caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989. Alemania se reunificó meses después y la Unión Soviética se disolvió en 1991. Algunos famosos analistas llegaron a hablar del “fin de la historia”.

La guerra de las Malvinas, las guerrillas de distinto origen y resultado en no pocos países centroamericanos y andinos, más la llamada “crisis de la deuda”, entre muchos otros factores, tendrán graves consecuencias para la vida económica y sociopolítica del subcontinente americano: se habló de “la década perdida”. Por

235 Ibid., 65 [38].

esos mismos años empezaba un desarrollo hasta hoy imparable de las economías del sureste asiático (Japón, Corea del Sur, Taiwán, Singapur, India y sobre todo China) que modifica cada vez más profundamente el mapa de los mercados internacionales. África todavía atravesaba conflictos postcoloniales (la guerra civil de Angola dura de 1975 a 2002) y su crecimiento socioeconómico fue mucho más lento e irregular. El asentamiento de la revolución jomeinista en Irán (1979), la larga guerra entre este país e Irak, y la victoria de los muyahidines afganos hacían presagiar el inicio de otros conflictos bélicos y el crecimiento exponencial del terrorismo islamista en oriente medio que se extenderá por el mundo. Culminará años después en las sobrecogedoras imágenes del atentado del 11-S, y provocará un cambio en la geoestrategia mundial, descrito como “choque de civilizaciones”.

De la vida de la Iglesia católica, presente en todos esos continentes, ofrezco alguna pincelada: el periodo comienza con el impulso global del pontificado de Juan Pablo II, que ya en 1981 sufre un grave atentado. Es un decenio de relanzamiento de la evangelización que ve florecer nuevos movimientos y realidades eclesiales, en torno al 20º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II y el Sínodo extraordinario de 1985. Las encíclicas pontificias que aproximadamente cubren ese periodo son: *Redemptor Hominis* (1978), *Dives in misericordia* (1980), *Laborem Exercens* (1981), *Slavorum apostoli* (1985), *Dominum et vivificantem* (1986), *Redemptoris Mater* (1987), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), *Redemptoris Missio* (1990), *Centesimus annus* (1991). Aparecen en diez años una encíclica misionera y tres encíclicas dedicadas a temas económicos y sociales de alcance mundial. Son también años en que se produce un discernimiento crítico sobre algunas corrientes de la teología de la liberación, muy activa en el mundo latinoamericano, mediante las sucesivas Instrucciones de la *Congregación para la Doctrina de la Fe* (1984 y 1986)²³⁶.

Epilog es parco en referencias teológico-culturales sobre las sociedades del planeta, o sobre la actualidad pastoral de la Iglesia²³⁷. Desde luego no podía prever en 1987 los sucesos del 89 y sus consecuencias... Al comienzo del libro Balthasar sí recoge el fenómeno creciente de la cultura audiovisual y la evolución tecnológica de los medios de comunicación social que percibe como una dificultad

236 Para este periodo de la historia de la Iglesia contemporánea remito a las obras citadas en la nota 40.

237 Un año antes, Balthasar hizo un largo recorrido por la actualidad eclesial y social en la entrevista concedida a Angelo Scola: cf. ARMOGATHE, *Conversazioni sulla Chiesa*, 153 ss.

para entender el lenguaje evangélico y la educación en la fe. Es la década en que se hacen populares los primeros videojuegos²³⁸. Además, menciona escuetamente actitudes problemáticas como el posible “etnocentrismo” occidental frente a las demás perspectivas culturales. Más en general, describe la situación de la humanidad con la fórmula nietzscheana del continuo “retorno de lo monstruoso” (*Ungeheuer*), donde alude a posturas como la resignación ante la condición mortal propia del hombre y el rechazo de la búsqueda de un sentido tras la muerte, ya que carecerían por completo de sentido...²³⁹. Hay también algunas referencias *en passant* al marxismo, más como sistema filosófico que en su traducción económico-política, o al carácter positivista y materialista de algunas posturas del llamado “cientificismo”.

En esta obra, a semejanza de *Der Zugang*, Balthasar no describe el momento cultural de la humanidad al modo de obertura para la reflexión teológica, como había hecho en *Die Gottesfrage*. Tratándose de un “epílogo” puede haber prevalecido la preocupación de resumir los quince volúmenes de la *Trilogie*. Hay que destacar, sin embargo, que los tonos oscuros con los que alude a aquel momento social no terminan en desánimo, sino en una indicación de gran valor educativo: “se debe ir a buscar al hombre allí donde está”²⁴⁰.

3.2. El sentido de esta obra conclusiva de Balthasar

Epilog pone punto final a la magna *Trilogie*²⁴¹. Balthasar lo considera como una “perspectiva que abarca toda la obra”, como una “justificación de por qué

238 Cf. BALTHASAR, *Epílogo*, 10 [8].

239 Cf. *Ibid.*, 44 [35-36].

240 *Ibid.*, 10 [8].

241 Algunas recensiones y valoraciones de este volumen: E. BISER, “Dombau oder Triptychon? Zum Abschluss der Trilogie Von Balthasar”: *Theologische Revue* 84 (1988) 177-184; R. MENGUS, “L’«Épilogue» de Von Balthasar (1905-1988)”: *Revue des Sciences Religieuses* 62 (1988) 252-264; J. SACHS, *Theological Studies* 50 (1989) 807-809; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l’histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Paris 1995); G. CHANTRAINE, “L’Épilogue de la Trilogie”: *Transversalité* 63 (1997) 23-36; N. REALI, *La ragione e la forma* (Roma 1999) 13-69; J. GREISCH, “Eine phänomenologische Wende der Theologie?” en la sección: “Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentalthologie”, en: W. KASPER (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70.* (Ostfildern 2006) 371-385. E. BRITO,

aquí se han presentado los tradicionales tratados o *loci* teológicos de manera completamente distinta de lo acostumbrado”²⁴². Podría parecer una más de las ocasiones en que Balthasar ha resumido su itinerario teológico y literario, como hacía cada diez años²⁴³. En alguna medida es así, y sin embargo la importancia de *Epilog* respecto a otros textos semejantes es mayor, porque este se refiere a la *Trilogie* que es la forma definitiva del saber balthasariano. Pero además de una razón de tipo externo, es decir, su inmediata vinculación con la obra principal de Balthasar, hay otra interna que lleva a concluir que *Epilog* no es un mero compendio en cien páginas de los quince volúmenes de la *Trilogie*²⁴⁴. La obra pone el desenlace a la larga reflexión precedente con originalidad, sin limitarse a resumir lo ya expuesto. De aquí que *Epilog* sea una clave fundamental para acceder al pensamiento de Balthasar²⁴⁵.

La obra se articula en tres partes que pueden corresponderse con religión-filosofía-teología. Balthasar se propone salvaguardar el carácter histórico del *Logos* filosófico-teológico, que no se puede reconducir a una fundamentación de estilo metafísico clásico, donde se deduzca la historicidad a partir de un apriori de tipo racional²⁴⁶. Tenemos aquí un rasgo de continuidad con las fases anteriores de su pensamiento, donde ha reivindicado el carácter libre e indeducible de la revelación cristiana en la historia de la salvación. Para *Epilog* es necesario elaborar la ontología en el horizonte de la historicidad de la existencia humana atendiendo a las aportaciones filosóficas contemporáneas, pero sobre todo teniendo en cuenta la novedad de la revelación cristiana que atribuye a la historia del hombre Jesús de Nazaret (vida, pasión, muerte y resurrección, don del Espíritu Santo) el carácter de acontecimiento de la manifestación y comunicación definitiva de Dios Trino

Sur l'homme. Une traversée de la question anthropologique (Leuven-Paris-Bristol 2015) 1892-1928. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar*, vol. I, 145-147. En mi interpretación sigo preferentemente a Reali y Scola. Sobre la actividad de Balthasar en ese año de 1987 cf. LOCHBRUNNER, *Hans Urs Von Balthasar 1905-1988*, 617-630.

242 BALTHASAR, *Epilogo*, 9 [7].

243 Por la cercanía cronológica y por la semejanza, se debe tener a la vista el último de estos artículos: “Intento de resumir mi pensamiento”, ya que ayuda a interpretar el *Epilogo* y con él la *Trilogia*.

244 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 9 [7].

245 Chantraine sugiere que el *Epilogo* aclara la obra entera de Balthasar y muestra su contribución a la teología en algunas cuestiones (Id., “L'Épilogue de la Trilogie”, 33-35).

246 Es la hipótesis de REALI, *La ragione e la forma*, 15.

en la historia²⁴⁷. Este acontecimiento salvaguarda la consistencia del momento antropológico dentro del discurso teológico porque configura la verdad de la experiencia histórica de manera que la dimensión fáctica de la existencia no debe ser abandonada para encontrar su fundamento. Dicho de otro modo, la trascendencia de la verdad no necesita pensarse desde fuera de la relación que la libertad tiene con sus condiciones concretas, históricas, de existencia. Reali subraya esta original preocupación de *Epilog*: el cristianismo defiende la libertad humana concreta, históricamente situada, inseparable de la corporalidad, para su diálogo redentor con la libertad soberana de Dios. Por eso el cristianismo excluye cualquier explicación ahistórica, incorporal (espiritualista), “abstracta” de la salvación²⁴⁸.

Balthasar plantea la reflexión filosófica en la parte intermedia de *Epilog* (*Umbral*), entre la pura fenomenología religiosa y la teología cristiana. También *Die Gottesfrage* reivindicaba el papel mediador de la filosofía. Quiere evitar una transición inmediata (y por tanto más postulada que fundamentada) a la manifestación del acontecimiento de Cristo. El pensador suizo formula una tesis poco habitual, pero decisiva para entender su proyecto teológico. Afirma en efecto que desde el estudio de las propiedades trascendentales del ser “se da de la manera más fácil posible el paso de la verdadera (y por esto religiosa) filosofía a la teología bíblica de la revelación”²⁴⁹.

En cada una de las tres partes de *Epilog* están presentes las otras dos, y por tanto la descripción fenomenológica, la fundamentación ontológica y la exposición teológica se complementan mutuamente²⁵⁰. Es un método de “iluminación recíproca” entre filosofía y teología que atraviesa la *Trilogie*²⁵¹. Al final de los quince volúmenes la síntesis teológico-filosófica no es puramente formal, sino que busca esa articulación interna y la remisión mutua de sus partes (circularidad). *Epilog*

247 Mengus es contrario a esta valoración. Afirma que en el *Epilogo* no se comunica al lector un dinamismo existencial que le provoque a encadenar la secuencia de los pasos que se ofrecen. Sería una lógica solo formal. Ve además que falta casi continuamente la referencia a la libertad, solo recuperada tangencialmente en la última media página al apelar de forma apresurada a la esperanza. Considera también que Balthasar desprecia la relación con la historia y la actualidad (cf. “L’«Épilogue»”, 255; 260; 261).

248 Cf. REALI, *La ragione e la forma*, 18.

249 BALTHASAR, *Epilogo*, 9 [7]. Cf. REALI, *La ragione e la forma*, 20-22.

250 Mengus considera, en cambio, que Balthasar elabora una teología incapaz de incorporar adecuadamente las mediaciones cristológicas y eclesiológicas (cf. “L’«Épilogue»” 264). Cf. CHANTRAINE, “L’Épilogue de la Trilogie”.

251 BALTHASAR, *Epilogo*, 46 [37]; 83 [69].

contempla por tanto el Misterio cristiano en su unidad viviente, el Dios Trino y encarnado en Jesucristo, en quien convergen las demás perspectivas, desde el estudio de las religiones y la reflexión filosófica hasta los tratados propiamente teológicos: creación y pecado, redención, Iglesia, sacramentos...²⁵².

La lectura de *Epilog* produce una impresión similar a la de las obras estudiadas anteriormente, solo que las dimensiones de aquellas eran más discretas que las de la inmensa *Trilogie*. Balthasar quiere enseñarnos una mirada integral sobre la doctrina cristiana, aunque no se pueda explicar cada parte con igual detalle. Al leerlo no solo se aprenden contenidos particulares sino un método, una forma de hacer teología, o un “estilo”, en expresión balthasariana. Esto sucede –como vimos– a condición de no limitarse a ser espectadores del recorrido propuesto sino de aceptar la interpelación personal para decidir sobre las cuestiones que van emergiendo. Las páginas de *Epilog* son densas y a veces los problemas se presentan dando por supuesto no solo lo dicho en los quince volúmenes sino el conocimiento de los asuntos en sí mismos. De ahí la dificultad objetiva de algunas páginas que ciertamente pueden no ser “de gran ayuda a la didáctica y a la catequética”²⁵³ como confiesa su autor con ironía. Sin embargo, para una adecuada propuesta del mensaje cristiano será útil asimilar su modo integral de presentar los problemas y la secuencia con que los resuelve.

Añado todavía algunas observaciones sobre el método que sigue Balthasar en *Epilog*. Es un texto sistemático, con pasajes altamente especulativos, en el que abundan las menciones a la Sagrada Escritura, aunque no está elaborado a partir de la exégesis bíblica. También hay significativas remisiones a literatos,

252 Biser y Mengus se muestran críticos con el balance definitivo de *Epilog*. Les parece que el extraordinario despliegue cultural, filosófico y teológico de Balthasar en realidad no contribuye a un diálogo y a una apertura al mundo, sino que, por el contrario, se erige como una barrera que separa lo cristiano de lo no cristiano. Ambos aluden al hecho de que la metáfora que identifica la tercera parte (*Catedral*) acentúa precisamente la concepción del cristianismo y la Iglesia como una realidad cerrada, bien delimitada frente a lo exterior, que se autocontempla; cf. BISER, “Dombau oder Triptychon?”, 183; MENGUS, “L’«Épilogue»”, 258-259. Al final de su recensión, Mengus recoge el testimonio de un antiguo discípulo de Balthasar donde, en su opinión, se constata el mayor límite de la posición balthasariana. Dice este antiguo amigo: “su discurso era una provocación incansablemente variada a un compromiso incondicional...” pero tuvo que abandonarlo “a riesgo de perderme y de desconectarme de lo real” debido a una manía oculta de Balthasar: “examinar todo, la literatura, las artes, la filosofía en función de su afinidad con el cristianismo y relacionar todo con su fe” (Ibid., 263).

253 BALTHASAR, *Epilog*, 10 [8].

escritores y poetas, como suele hacer nuestro autor, pero se echan en falta más menciones a los Padres de la Iglesia, que tienen un peso decisivo en el conjunto del pensamiento balthasariano y aquí aparecen raramente. En cambio, recurre con frecuencia a Aristóteles y Tomás de Aquino e, indirectamente, a Heidegger. No cita los grandes documentos del Concilio Vaticano II, aunque sí recoja muchos documentos anteriores del magisterio de la Iglesia.

3.3. Distintos modos de presentar razonablemente la Revelación cristiana²⁵⁴

Balthasar conserva la sensibilidad que habíamos encontrado desde los años cincuenta cuando se hacía cargo del punto de vista de los que no eran –o habían dejado de ser– cristianos²⁵⁵. Por eso, se muestra crítico con un tipo de presentación apologética del cristianismo que se limite a “integrar” los datos históricamente disponibles sobre el hecho religioso buscando una resolución racional de la problemática histórica. Sería lo que denomina el “método de integración”. Relativiza ese método porque la multiplicidad de las formas con las que cada religión pretende su plausibilidad universal no se puede reconducir a una definición *a priori* de un *eidos* religioso abstracto que englobe las diferentes formas de la experiencia religiosa y las ordene. Para comprender la preocupación de Balthasar baste recordar a Lessing, que traducía el propósito de la Ilustración en materia religiosa, según una concepción deísta de Dios, precisamente cuando intentaba “sacar de la multiplicidad de las creencias religiosas un cierto número de axiomas fundamentales sobre los que todos podrían estar de acuerdo”²⁵⁶.

El acceso a Dios debe comenzar planteando una fenomenología de la religión, a condición de que no se quede a medias, sino que llegue a entrar en “la cuestión no planteada” desde que la filosofía se hizo positivista y se impuso de

254 El “Pórtico” examina esta cuestión: cf. BALTHASAR, *Epílogo*, 15-40 [11-32].

255 Cf. BALTHASAR, *El problema de Dios*, 173 [116].

256 Cf. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) (Stuttgart 1965) 32-38 [esp. 34, 36]. Algo similar encontraríamos en la reflexión kantiana sobre la religión dentro de los límites de la mera razón. Recordemos que en *Die Gottesfrage* Balthasar había objetado al riesgo de que la *episteme* se constituyera en un “*idein*” autónomo.

manera casi exclusiva el modelo de conocimiento propio de la ciencia (Comte)²⁵⁷. Existe una “cuestión no planteada” –la cuestión sobre el ser– que está en el corazón de toda filosofía y de toda religión que sean tales. Es necesario recuperarla si queremos ofrecer una visión religiosa capaz de contribuir a una vida social digna de los seres humanos.

a. ¿Un “método de integración”?

Se comienza por una constatación elemental: el anuncio cristiano de Dios aparece en el mundo como una posibilidad entre otras. Y no puede imponerse a la fuerza, sino que debe probar su credibilidad mediante argumentos espirituales, que nunca pueden ser “coercitivos” para no menoscabar la libertad. Un primer modo de presentarse sería que el cristianismo se colocase en la lista de los aspirantes a la verdad y comprobase la justificación que aportan los otros pretendientes, quienes también tendrían una participación relativa en la verdad. Aparecería entonces una jerarquía de participación en la verdad según esta regla: “el que ve más, tiene más profundamente razón”²⁵⁸. Pero tal perspectiva, a juicio de Balthasar, es ingenua y tiene límites infranqueables. En realidad, no desembocaría en el Dios de Jesucristo sino en un “saber absoluto” de tipo hegeliano, que absorbe dentro de sí la fe cristiana²⁵⁹. Se perdería lo más preciado del cristianismo: “la libertad de Dios en su autorrevelación y por eso lo inconcebible de un amor que se entrega libremente”²⁶⁰.

Este método de “integración”, matiza Balthasar, no debe ser completamente excluido ya que debemos estar siempre dispuestos a “dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15), pero no puede conducir por sí solo al objetivo deseado, por una sencilla razón: no se puede deducir ni postular la revelación de Dios,

257 En esta obra la referencia al esquema evolutivo de Comte es negativa, sin aquel intento de valoración críticamente favorable que vimos en *Die Gottesfrage*.

258 BALTHASAR, *Epilogo*, 15 [11]. Greisch compara esta tesis de Balthasar con la afirmación de Husserl: “el que ve más tiene razón”. Cf. GREISCH, “Eine phänomenologische”, 378.

259 BALTHASAR, *Epilogo*, 16 [12].

260 *Ibid.*, 16 [12]. En *El problema de Dios*, 154-155 [100-101] había aparecido un argumento histórico que aquí no comparece. La argumentación traía su fundamento ya desde *Teológica I*, 128, 183 [*Theologik I* 139, 209)].

cuya clave de bóveda es el acontecimiento histórico de Cristo²⁶¹. La dimensión fáctica, indeducible, de lo histórico no se puede “engazar en ningún sistema de ideas”²⁶². Por lo tanto, será necesario encontrar otro método, que permita evitar los dos extremos: la reducción racionalista o la reducción irracional del cristianismo.

Muchos teólogos han intentado producir una síntesis que supere una mera integración inmanente, desde Barth (que defendía la Alianza como presupuesto de la creación) a Rahner (con su tesis del “existencial sobrenatural”). Todas parecen terminar en la misma aporía: “¿cómo un método que procede mediante la integración de puntos de vista aislados puede moverse frente a una revelación que, incluyendo el acontecimiento de la creación, es única y libre?”²⁶³. Tampoco parece bastar, a juicio de nuestro autor, una relectura del pensamiento agustiniano-tomista en el sentido de que por una parte la realidad creatural está dispuesta a la elevación gratuita desde el principio y por otra se abre a una revelación situada en un plano más elevado, por libre iniciativa divina (superación de la teoría de la naturaleza pura). Aun en ese caso, habría que mostrar cómo se integran opiniones diametralmente opuestas que siempre podrían querer aportar nuevos elementos para la integración, a partir de ese plano más elevado, y en segundo lugar habría que aclarar la diferencia entre los proyectos precristianos y los que rechazan la unificación ya dada históricamente en Cristo²⁶⁴.

b. Remover el veto a la pregunta “que no se plantea”

Balthasar prosigue removiendo una especie de enmienda a la totalidad de su proyecto. Ha dicho que la filosofía aceptó a partir de Comte la prohibición de formular preguntas que no pudieran responderse según la metodología científica, con la exigencia de plantear solo las que se pudieran responder de ese modo. Sin embargo, este veto debe ser sometido a crítica, porque la filosofía se había preguntado desde siempre por “la cuestión del fundamento, del ser, del sentido

261 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 17 [12]. El propio Balthasar ha practicado ese método de integración en sus obras sobre teología de la historia, proponiendo una comparación entre los contenidos de otras cosmovisiones religiosas o filosóficas y la cosmovisión cristiana.

262 BALTHASAR, *Epilogo*, 17 [12].

263 *Ibid.*, 18 [13].

264 Cf. *Ibid.*, 18 [13]. Quizá *Der Zugang* compartía estos criterios ahora criticados.

y de la finalidad de la existencia en general”²⁶⁵. Así lo formula Steiner: “No hay nada en la ciencia o en el discurso lógico que pueda resolver o refutar la pregunta de todas las preguntas, formulada por Leibniz: «¿Por qué no hay nada ahí?». El postulado positivista según el cual una conciencia adulta solo preguntará al mundo y a la existencia «¿Cómo?» y no «¿Por qué?» es un acto de censura de lo más oscurantista. Amordaza la voz que yace bajo las voces que hay dentro de nosotros”²⁶⁶. Los grandes sistemas religiosos tampoco han prescindido de esta cuestión ya que toda religión ha querido siempre dar una respuesta al sentido último del mundo y del hombre. La pregunta religiosa contiene de algún modo la pregunta filosófica radical, que suele formularse según la versión de Leibniz: “¿por qué hay algo más bien que nada?”, con variantes posteriores en Heidegger y otros, incluso modificando la referencias al ser por las referencias al obrar ético radical²⁶⁷. Curiosamente *Epilog* no recoge las formulaciones que ha tenido la pregunta en la historia de la filosofía.

El positivismo –cuya influencia se extiende desde el marxismo hasta la mentalidad científicista popularizada– no considera ese horizonte último, sino que se limita a examinar los datos que encuentra, considerados como hechos brutos, tanto respecto al origen del cosmos o de la evolución como respecto a la existencia humana, sin preguntarse el “por qué” de tales datos²⁶⁸. Lo más grave es que se censura la pregunta por el sentido del sujeto mismo que se hace preguntas (científicas, racionales) cuando investiga. Esa censura daña especialmente la

265 *Ibid.*, 19-20 [14]. Se ha hablado de “filósofos del sentido” y de “filósofos del ser”. Los primeros afirmarían que no hay un verdadero acceso al ser sino tan solo al sentido que el ser cobraría para cada uno. Ya mencionamos la objeción zubiriana frente a esa interpretación hermenéutica radical. Balthasar es un “filósofo del ser”, si hubiera que colocarlo en uno de esos grupos, a condición de no excluir nunca de su pensamiento la pregunta por el “sentido de la vida”, que es la pregunta humana y religiosa por antonomasia.

266 STEINER, *Errata*, 207 (con un grave error en la traducción española). Cf. E. VOEGELIN, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos* (Buenos Aires 2009) 90.

267 Véase A. SCOLA, “Quale fondamento? Note introduttive”: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* 180 (2001) 14-28.

268 Las cuestiones científicas relativas al origen del cosmos o del hombre no despiertan por sí mismas el interés de Balthasar en esta obra. Se limita a denunciar el abuso de la mentalidad científicista en estos problemas (como en las cuestiones sobre psicología). En *Die Gottesfrage* había mostrado más interés por los problemas que la ciencia planteaba entonces a la filosofía y la teología (evolución, materialismo, conservación del planeta, etc.).

condición humana porque se “describe el fenómeno de la existencia que pregunta, sin preguntarse por el sentido que, como tal, tiene un tal ser que se pregunta por el sentido”²⁶⁹. Algo parecido atribuye Balthasar a las corrientes psicoanalíticas más difundidas, o a ciertas posturas ético-religiosas como sintoísmo y taoísmo. En estas posiciones, a su juicio, no hay lugar para la pregunta metafísica. En esa misma medida “resulta absurda desde un principio la cuestión de Dios”²⁷⁰. Sin embargo, se trata de una pregunta siempre abierta, que se refiere no solo al “ser en cuanto ser”, sino al significado o valor de este ser. “La cuestión del ser, planteada puramente desde el hombre, incluye, por lo tanto, la búsqueda de una luz que aclare su sentido”²⁷¹. Para afrontar la cuestión se abren distintas posibilidades: que la pregunta no se pueda plantear en absoluto o que en el caso de existir una respuesta no estuviera al alcance del hombre (escepticismo); que el sentido último esté sobre –o dentro– del ser (apertura filosófico-religiosa); que se reconduzca toda pregunta al hombre mismo (reducción antropológica)²⁷². Es la segunda opción la que permite proseguir el itinerario.

c. Pregunta por el ser y pregunta por el sentido

La pregunta filosófica por el sentido del ser en su totalidad se prolonga para el hombre en la pregunta –religiosa– por su salvación total. Las ciencias, tanto las naturales como las humanas, prescinden del horizonte de esta pregunta y tienen como objetivo el conocimiento de la realidad material a través de procesos cuantificables matemáticamente, que posibilitan a su vez un dominio cada vez mayor de los distintos ámbitos de la naturaleza mediante el desarrollo tecnológi-

269 BALTHASAR, *Epilogo*, 21 [16]. A este propósito, E. Falque, en diálogo crítico con la postura heideggeriana que niega al cristianismo su capacidad de pregunta radical, confirma que también para la teología de hoy lo grave no es tanto una cierta defensa de la creación, entendida como el problema del fundamento, cuanto el olvido de la propia humanidad que pregunta. Sostiene que todo hombre puede acceder por sí mismo a la pregunta del “por qué” de su ser creado y ahí se (re)abre el camino hacia el Misterio. Cf. E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección* (Salamanca 2017) 73-79. T. Pröpper comienza su monumental *Antropología Teológica* estudiando precisamente el “Carácter ineludible y abierto de la pregunta humana sobre sí mismo”: T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I-II* (Freiburg-Basel-Wien 2015) 8-57.

270 BALTHASAR, *Epilogo*, 20 [15].

271 *Ibid.*, 22 [17].

272 *Ibid.*, 22-23 [17].

co²⁷³. El resultado habitual de esa opción no es que la mentalidad tecnocientífica (entendida en un sentido positivista) libere al hombre en sus aspiraciones más profundas, sino que se presta a reducirlas y someterlas al poder, desembocando en una efectiva alienación de lo humano²⁷⁴. Ahora bien, esta misma limitación es la que puede reabrir la pregunta humana. Lo vio con claridad Wittgenstein: “Puedo rechazar la solución cristiana al problema de la vida (salvación, resurrección, juicio, cielo, infierno), pero eso no resuelve el problema de mi vida, porque no soy bueno ni feliz. No estoy redimido”. La conciencia del límite se traduce en una seriedad frente al problema de la salvación: “Pero necesitas redención ahora, de lo contrario estás perdido”²⁷⁵.

En *Die Gottesfrage* ya aparecía la preocupación de Balthasar ante el riesgo de un uso meramente instrumental de la ciencia y la técnica, que podía favorecer posiciones antihumanistas. Es una constante de su sensibilidad cultural y filosófica. A su juicio, la respuesta filosófica satisfactoria a la pregunta última no puede ser de tipo “monista”, sino que implica una explicación ontológica “dualista”²⁷⁶. En efecto, los sistemas monistas no pueden evitar una negación: para ellos el devenir, la finitud, es una mera apariencia que se debe superar en la elevación al Uno. Se debe pues disolver la individualidad concreta para llegar a la salvación. Otra variante de tipo monista es la que considera la apariencia mundana como el lugar de aparición de lo divino; se identifica así el mundo fenoménico con una especie de organismo de lo divino y el hombre se entiende como una “chispa divina” del gran fuego divino, que intenta vivir en la plena indiferencia frente a las tensiones que le afectan en el mundo: salud-enfermedad; muerte-vida; fama-desprecio; riqueza-pobreza.

273 Conviene recordar lo que había explicado *El problema de Dios* sobre la “concepción del mundo” dentro de la que se sitúan los saberes, como espacio de encuentro entre la religión y la ciencia, y que se confiaba a la filosofía.

274 Véase el complejo panorama sobre el (anti)humanismo contemporáneo que describe BUENO DE LA FUENTE, *La revolución antropológica*, 175-256.

275 L. WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher (1930-1932/1936-1937)* (Frankfurt 2000) 75; 101 (traducción propia). Comentado por M. BORGHESI, “Cristianismo y filosofía entre modernidad y post-modernidad”: *R.C.I. Communio* 20 (1999) 311-324. 323.

276 BALTHASAR, *Epilogo*, 23 [18]. El término “dualista” utilizado por Balthasar no es tan adecuado como los de “unidad dualidad” o “tensión bipolar” usados por el magisterio, para afirmar el momento de distinción evitando el riesgo de separación.

Cabe también distinguir en la esfera del ser verdadero entre un núcleo absoluto irrepresentable y una forma exterior de aparición. Se diferencia entre una esfera de lo divino que aparece y es objeto de afecto humano, y una trascendencia divina inefable e impersonal. El riesgo es siempre que el dios que aparece resulte poco creíble. El hombre queda entonces solo frente a un destino oscuro; Balthasar lo ejemplifica con la tragedia griega o germánica, o con el budismo²⁷⁷. Ahora bien, la división “del Absoluto en una realidad inefable-impersonal y una forma personal que está antes de ella cae ahora bajo la crítica heideggeriana a la onto-teo-logía”²⁷⁸. Los sistemas monistas que quieren superar el dualismo originario (ser-apariencia; unidad-multiplicidad; individualidad-universalidad) “intentaron salvar un interminable abismo”²⁷⁹ y no han podido zanzar definitivamente la cuestión. Por otra parte, aceptar el dualismo significa dejar abierto el problema y equivale a un fracaso a la hora de proponer la solución de la cuestión filosófico-religiosa. En efecto, los enfoques de la filosofía de la religión alumbran distintos aspectos donde unos intentan integrar a otros, pero “la integración no fue posible en lo decisivo, porque postulados que aparentemente se excluyen estuvieron enfrentados hasta el final; dentro del interrogar humano, no pudieron unirse en un sistema metafísico abarcable con la vista de nuestra mente”²⁸⁰. Los datos de la religión revelada no tienen tampoco la finalidad de “tapar las brechas que la razón no puede cerrar”²⁸¹ para llegar al sistema definitivo, porque tales datos se refieren a una apertura de Dios que se manifiesta según una libertad que no puede transformarse en puro material de la razón.

d. Cristianismo y religiones monoteístas

El siguiente paso es presentar las religiones monoteístas (judaísmo, islam, cristianismo), todavía desde la perspectiva fenomenológica abierta a la pregunta por el ser y el sentido. No aparece enseguida la “respuesta” cristiana a esa cuestión, como si cayera del cielo. La Palabra de Dios entra en escena sí, pero

277 Ibid., 26-27 [20-21].

278 Ibid., 27 [21]. Prosigue el diálogo crítico de Balthasar con Heidegger treinta años después de *Die Gottesfrage*.

279 Ibid., 28 [22].

280 Ibid., 29 [22].

281 Ibid., 29 [22]. Viene a la memoria la famosa crítica de Dietrich Bonhoeffer al “Dios tapa-agujeros”.

en cuanto que suena como una voz entre otras. Ahora bien, “esta voz no quiere ser [simplemente] de ninguna manera respuesta a la «pregunta más elevada» del hombre”²⁸². La voz de Dios aparece con un acento nuevo, incondicionado: es la voz de una autoridad que hace una promesa universal (Abraham) y para ello exige obediencia incondicional. La iniciativa viene de lo alto, y se califica de Alianza duradera. Es una Alianza absoluta, de vida o de muerte para el destino de cada persona. La identidad de Dios se desvela por medio de esta alocución desde un tú que no se da a conocer sino de ese modo: no puede ser deducida o anticipada de otra manera por el hombre. Cualquier intento de conceptualizarla para aferrarla al modo de un “objeto” fracasa: “La unión presupone primeramente la absoluta distancia y la forma exclusiva del acuerdo consiste en la alianza libremente fundada desde arriba”²⁸³.

La historia del pueblo de Israel, de dura cerviz, muestra lo difícil que ha sido educarse en la obediencia a esa voz incondicional, hasta llegar al completo desprendimiento, característico de los pobres de Yahvé. A la vista de la dificultad, no faltan entre los israelitas intentos de atajar por un camino más seductor: “buscar con la vista un Dios que se pueda captar, adorar en imagen”²⁸⁴. Además, aparecen en Israel otros intentos minoritarios de eliminar la distancia insalvable entre Dios y el hombre, como son las místicas cabalísticas o los distintos mesianismos horizontales. Con todo, el mayor defensor en la historia del monoteísmo de la distancia insalvable entre el hombre y Dios es el islam, para el que el ser humano nace en una distancia original respecto a Dios, revelada por Él en su libre bondad²⁸⁵. El islam se considera más cercano al judaísmo que al cristianismo, cuyos dos misterios centrales tiene que excluir como inaceptables. Al rechazar la Encarnación y la Trinidad el islam niega también el valor salvador de la Cruz de Jesús: la vida de Jesús termina en un fracaso mientras que la de Mahoma termina en éxito. Por eso el islam se puede difundir con medios terrenos y puede esperar un paraíso con gozos terrenos. Balthasar añade que también en el islam

282 Ibid., 29 [23].

283 Ibid., 30 [24]. En las obras anteriores ya ha ido apareciendo la importancia de esta voz que “llama” y funda la Alianza. Se verán interesantes coincidencias con las tesis de G. BUCCELLATI, *“Cuando en lo alto los cielos...” La espiritualidad mesopotámica frente a la biblia* (Madrid 2021).

284 BALTHASAR, *Epilogo*, 31 [24].

285 Cf. Ibid., 33-35 [26-27].

hay intentos aislados de superar la distancia entre Dios y el hombre a través de la mística sufí o del averroísmo.

Estas posiciones religiosas no pueden por menos que descartar las afirmaciones centrales del cristianismo. Por eso, aunque el método de “integración” no sea suficiente, tiene su utilidad. La perspectiva fenomenológica permite, en efecto, preguntarse por la capacidad del cristianismo para integrar los axiomas de otras religiones. A juicio de Balthasar, el cristianismo acoge las grandes intuiciones de judaísmo e islam, a saber, la distancia insuprimible entre Dios y el hombre, y la aceptación de la autorrevelación de Dios, que es distinta de la creaturalidad, y sucede por amor gratuito. En la perspectiva cristiana, la criatura no se hace Dios ni se anula en Dios, porque Dios es en sí mismo entrega amorosa y deja espacio al “otro”. El respeto a la efectiva alteridad de las criaturas está asegurado nada menos que por la “alteridad” intradivina que se nos ha revelado. Este carácter positivo del “otro” a la luz de la revelación conlleva algunas interesantes consecuencias antropológicas: la persona adquiere una insuprimible dignidad, en cuanto que el hombre es hermano de Cristo; el sufrimiento y la muerte no son pura negatividad sino ocasión para mostrar que Dios es amor, porque la Cruz revela el amor de Dios que carga con el pecado del mundo; la variabilidad y la fugacidad de la existencia ya no se evitan en la indiferencia sino en la disponibilidad para adentrarse en todas las circunstancias de la vida, como hizo Cristo; no se “supera” el mundo, sino que se entra en él, incluso hasta en los momentos más difíciles. Balthasar había insistido en *Die Gottesfrage* en que no se tenían que abandonar las condiciones históricas de la existencia humana para acceder a la verdad trascendente. En *Epilog* lo argumenta con más fuerza aún. La “alteridad” interna en el Dios trinitario, que solo se ha podido conocer a través de la cristología del Nuevo Testamento y de los Concilios, conlleva a su vez una concepción original de la escatología: Cristo resucita corporalmente y por eso la vida eterna del hombre incluye cuerpo y alma. Ahora bien, la existencia del otro mundo no es sin más una prolongación de las categorías de este, sino que implica una “transfiguración”, en la que lo finito se asume en lo Infinito, más allá de las imágenes proyectadas desde la experiencia finita. En este marco es donde se pueden “integrar” no pocos aspectos de las posiciones religiosas que se han examinado. Para Balthasar, esta presentación cristiana de Dios no tiene por qué ser acusada de contradictoria a la

luz de las formas profanas del amor²⁸⁶. Tampoco se puede decir que esta imagen de Dios se produzca a partir del mundo mismo. Dios sigue siendo misterio, que puede ser aceptado en la revelación como verdadero, creído en una decisión libre y por gracia. De ahí que esta primera “integración” no deba ser tomada como una demostración estricta de la verdad de la fe cristiana. Lo que sí cabe hacer, en este primer momento, es problematizar las formas de monoteísmo que pretendan excluir a toda costa la alteridad o la pasibilidad de Dios²⁸⁷.

3.4. Las “diferencias” en el ser y sus propiedades trascendentales²⁸⁸

Epilog asigna un valor determinante a la filosofía para elaborar la teología. En la segunda parte de la obra vuelve al problema filosófico-religioso decisivo para el hombre: la pregunta sobre el ser y el sentido. Lo hace a partir del estudio de la “diferencia” en el ser, que considera la pregunta central en la historia de la filosofía de occidente. Es un argumento constante en las obras balthasarianas. Quizá no lo ha valorado de manera idéntica en todas ellas, pero desde luego es un eje de su pensamiento. Resumo aquí la reflexión ontológica de *Epilog* en tres pasos.

a. Un giro en la pregunta radical

Hemos repetido que una apologética de mera “integración” choca con la resistencia de las otras posiciones para dejarse integrar en una síntesis unitaria. Incluso el criterio de “ver más” puede ser discutido por quienes consideran que renunciar a ver más puede ser mejor para el hombre, frente a los intentos de decir algo sobre Dios o sobre “el fundamento”, que corren el peligro de derivar en una gnosis, en formas de saber absoluto. Ahora bien, si no se puede legitimar la posición cristiana mediante una acumulación racional de argumentos, la decisión

286 Cf. *Ibid.*, 39-40 [31-32]. El amor no ha aparecido desde el principio en esta obra como *leitmotiv*. El razonamiento de Balthasar es compatible con lo dicho en *Die Gottesfrage*, y en *Der Zugang*, con la diferencia de que en el ensayo de 1967 la fenomenología y la esencia del amor eran sin duda el hilo conductor para argumentar el acceso a la realidad de Dios. Si el amor ya aparecía allí como un “mediador” que aseguraba la credibilidad del cristianismo, aquí Balthasar lo afirma expresamente.

287 Se puede ver una posición similar, *mutatis mutandis*, a la de TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* I, 9.

288 Se estudia este problema en la segunda parte del *Epilogo*, titulada “Umbral” (Cf., *Ibid.*, 43-80 [33-66]).

a favor de Dios ¿no se convertirá en “la aventura de una opción apenas todavía fundamentable racionalmente”?²⁸⁹. Hay que justificar racionalmente de algún modo el significado de ese “más” del cristianismo, para evitar que se convierta en un puro postulado voluntarista e irracional.

Balthasar propone un giro al que atribuye la máxima importancia. Por mi parte, lo considero definitivo para captar el interés de la propuesta balthasariana en la situación actual. ¿En qué consiste ese giro y qué implicaciones metodológicas conlleva para la educación cristiana en una sociedad plural que no acoge sin más un “método de integración”? Advierte el teólogo suizo que es necesaria “una inversión radical en la orientación interrogadora, es decir, un viraje de la pregunta por lo último [...] a la pregunta por lo primero y aparentemente evidentísimo, certísimo”²⁹⁰. Se trata de la pregunta sobre el ser, sobre lo primero, que se suele presuponer como algo ya entendido y que sin embargo hay que explorar siempre con preguntas nuevas²⁹¹. No se trata tan solo de volver a analizar las clásicas subdivisiones de la definición metafísica del ser, sino de contemplarlo en sí, en su enigmática riqueza y plenitud, en su pobreza. Dicho de modo más elemental, hay que volver incansablemente a observar y admirar lo real, “las cosas” que hay, tal y como aparecen. Precisamente porque es tan fácil darlo por supuesto, este primer paso tiene tanta importancia filosófica, teológica y educativa²⁹². El ser ha sido descrito de muchos modos, incluso contradictorios; Balthasar quiere adentrarse en su misterio a la luz que emana del cristianismo. Esta luz teológica permitirá resplandecer lo genuinamente filosófico y hará aparecer propiedades de ese ser que parece tan evidente, y, viceversa, estas propiedades (trascendentales) podrán iluminar lo que las alumbraba.

Una última observación sobre el método de esta obra: en las tres partes de la *Trilogie* Balthasar había estudiado los trascendentales siguiendo el orden de

289 BALTHASAR, *Epilogo*, 45 [36].

290 BALTHASAR, *Epilogo*, 45 [36].

291 “El tema fundamental de la metafísica debería ser repensar constantemente este milagro radical [sc. el «asombro» del ser]; y nosotros intentaremos aquí acercarnos a ese milagro en cuatro fases, con la indicación de cuatro diferencias, todas las cuales desvelan al final qué es lo que de verdad merece el nombre de «gloria» en la metafísica”. *Gloria. Vol. 5. 564-565 [Herrlichkeit, Bd. III/1, 2. Teil: Neuzeit, 944-945]*.

292 Véase BALTHASAR, *Mein Werk*, 43-44. Al respecto, Falque aprecia la invitación de Juan Pablo II a aprender la “gramática de la creación” común con todos los seres humanos. Cf. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud*, 70.

belleza-bien-verdad, mientras que el trascendental de la unidad acompañaba a cada uno de los otros. En *Epilog* propone una cierta novedad respecto a la *Trilogie*: va a tratar la unidad de modo preliminar, antes que las otras propiedades del ser, para que se pueda, además, comprender por qué en la *Trilogie* se estudiaron según ese orden poco habitual. Es una variación también respecto a las otras obras estudiadas, donde el trascendental de la unidad no había constituido el punto de partida para la reflexión. En el caso de *Der Zugang* se podrá quizá interpretar que la fenomenología descrita mediante la elipse del amor con dos focos implicaba un análisis existencial de este problema metafísico.

b. La fuente del pensamiento religioso y filosófico

Al estudiar el trascendental de la unidad Balthasar detecta una “escisión” en el corazón del ser, que a su juicio es “la fuente de todo pensamiento religioso y filosófico de la humanidad”²⁹³. Si algo realmente es (*ens*), no posee una parte del ser real (*esse*) sino que lo posee entero: cada uno de los entes, distinto de los otros, no tiene su ser real de manera subdivisible con otros, sino que lo posee por entero. El ser real, por otra parte, es más que la suma de los entes que son o han sido reales, ya que podrían ser reales muchas cosas que no lo son y las que existen no lo son necesariamente. La disposición del ser para realizar entes es mayor que su suma²⁹⁴. De ahí que el teólogo suizo considere fundamental la afirmación de Tomás: *esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*²⁹⁵: ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en sí, sino solo en los entes particulares. “El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real”²⁹⁶. Es decir, hay una “diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares”²⁹⁷. Y

293 BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, 284. *Der Zugang* afirmaba que había una cuestión más radical que la distinción entre ser y esencia y era la alternativa entre dominio y agradecimiento. Lo que dice aquí Balthasar es compatible con aquella tesis, pero no lo presenta de igual manera. *Gloria* 5 exponía las cuatro diferencias del ser a partir del asombro en el ámbito interpersonal, mientras que ahora veremos mentar el asombro en cuanto provocado por la apertura total al ser.

294 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 46-50 [38-41].

295 TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 1,1.

296 BALTHASAR, *Epilogo*, 47 [38].

297 *Ibid.*, 47 [38].

esta paradoja remite a un fundamento (*Grund*) que por una parte es la suma de la realidad y que por otra tiene la subsistencia requerida para el ente²⁹⁸.

Esta diferencia recorre la participación gradual de los entes mundanos en el ser, según una escala en la que se hacen progresivamente más transparentes. En su cima, el ser humano está abierto al mundo, en cuanto es autoconsciente y lo es a través de la interpelación del mundo²⁹⁹. Así el *esse simplex sed non subsistens* llega a la “re-flexión” sobre sí mismo, en cuanto ser espiritual, mediante el “asombro de que le esté abierto todo, es decir, la experiencia de la realidad, a él, que se sabe fragmentario () y se le abra desde él mismo”³⁰⁰. En otra obra lo expresa de un modo eficaz: “el hombre existe como un ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta a lo ilimitado, a todo ser; la prueba consiste en el conocimiento de su finitud, de su contingencia: yo soy, pero podría no ser. Y muchas cosas que no existen podrían ser”³⁰¹.

El ser humano aparece como cumbre insuperable dentro del mundo; y en tanto que en él el ser no solo es esencialmente “en-sí” sino “para-sí”, es decir, reflexiona sobre sí mismo, el hombre puede ser calificado como “imagen y semejanza de Dios” (cf. Gen 1,26-27). Pero es una imagen imperfecta ya que ningún ente mundano puede alcanzar la plena unidad de esencia y existencia (*essentia-esse*), ninguno se puede dar la existencia a sí mismo, sino que debe recibirla como un don. El ente más libre (el ser humano) consiste en sí mismo, pero no se fundamenta en sí mismo sino en el ser por antonomasia, no de modo inconsciente como los otros entes, sino mediante la *reflexio* completa.

Balthasar advierte de nuevo sobre la tentación de “construir” a Dios reuniendo inmediatamente una esencia in-finita y el ser “simple, indivisible y no subsistente”. Pensar juntas dos finitudes (y estas lo son a partir de cómo aparecen en nuestra experiencia del ser) no da como resultado el Absoluto, sino que tan solo puede remitir más allá de ambas. Este “más allá” atraviesa la gran literatura como primer signo existencial de la apertura metafísica del hombre hacia la trascendencia³⁰². No se puede absolutizar nada finito para construir a Dios, sino que

298 Cf. *Ibid.*, 47, 54 [38;44].

299 *Die Gottesfrage* había hablado del hombre como “resumen del cosmos”.

300 BALTHASAR, *Epilogo*, 48 [39].

301 BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, 284.

302 Baste un bello ejemplo de Pedro Salinas: “Sí, por detrás de las gentes te busco. No en tu nombre, si lo dicen, no en tu imagen, si la pintan. Detrás, detrás, más allá. Por detrás de ti te busco. No en tu espejo,

debemos orientar la mirada en la dirección que indican las dos líneas de nuestro ser finito: el deseo inalcanzable de plenitud de sentido (cf. Ecle 1,8), y el estar remitidos sin cesar a nuestra finitud terrestre. No se puede calcular cómo las líneas se cortan en lo infinito: la *similitudo* se sitúa siempre en la *maior dissimilitudo*.

Balthasar prosigue explorando la ontología del ser finito. Todo ente es un “ser-en-sí” en virtud del *esse* que posee entero (en el caso del hombre es además un “ser-para-sí” en cuanto capaz de autoconciencia). Por otro lado, todo ente participa del mismo *esse* que los demás entes: de ahí su “ser-con” los otros entes (en el caso del hombre es un “ser-para-otro”). Por eso Balthasar sostiene que todo ente tiene el don de poder “expresarse” frente a otros, lo que supone una capacidad interior de “comunicarse” (*mit-teilen*) que a su vez implica un misterioso “compartir” (*mit-teilen*) con los otros, en el que lo que se comunica se da y a la vez se conserva. El *esse* entraña esta dualidad: se fundamenta en sí mismo y sale de sí mismo para realizarse (perfeccionarse) en esta manifestación³⁰³.

A este perfeccionamiento del ente que aparece le corresponde un espíritu que entiende esa aparición como perfeccionamiento de lo que se muestra y no como algo que pertenece al espíritu cognoscente mismo. El espíritu conoce no solo la aparición sino el ente que se muestra, la “cosa en sí”. Esto resulta claro en el diálogo interhumano: mediante la palabra se manifiesta no solo un sonido sino el sujeto mismo que habla al otro. El otro que se manifiesta es más que su manifestación: se manifiesta realmente y subsiste oculto en su revelación. Por eso es posible el diálogo y la acogida y no simplemente la absorción del otro en sí³⁰⁴.

Añade Balthasar una explicación epistemológica importante para su proyecto teológico. La reflexión precedente es posible si las múltiples formas de aparición del ente pueden ser reunidas bajo una “unidad de apercepción” de la realidad de ese ente por parte del que lo acoge, ya que sabe que su propia esencia no agota su realidad, sino que esta supera la estrechez de su esencia, en orientación hacia el infinito. Por otro lado, el que experimenta en sí esta diferencia puede conceder también al interlocutor la diferencia entre su ser-para-sí y su manifestación. Es

no en tu letra, ni en tu alma. Detrás, más allá. También detrás, más atrás de mí te busco. No eres lo que yo siento de ti. No eres lo que me está palpitando con sangre mía en las venas, sin ser yo. Detrás, más allá te busco”: P. SALINAS, *La voz a ti debida* (Madrid 2009) 28. Véase también L. GIUSSANI, *El sentido religioso* (Madrid 112023) 88.

303 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 50-52 [41-43].

304 Cf. *Ibid.*, 51 [41-42].

necesario, pues, el medio unitario de la realidad, para dejar ser al otro en su propia unidad³⁰⁵. Lo otro y el otro se hacen patentes al sujeto como un misterio que está más allá de todo concepto, precisamente cuando se manifiestan sin voluntad de ocultarse. En este acto en que lo otro y el otro se manifiestan en el sujeto, sin que el otro deje por ello también de ser sujeto, en este acto de compartir y conocer se muestra, por así decir, una confianza fundamental de los “objetos” para con el sujeto (un “amor óptico”). Los objetos necesitan el espacio del otro, donde cobijarse, aunque no pueden exigir este espacio, y el sujeto, por su parte, no puede hacerse señor de los objetos ya que solo a través de la llamada de esos objetos puede descubrir su propia diferencia en la luz abarcadora del ser: el sujeto es dado a sí mismo como aquel ente que descubre a la vez su propia realidad y la realidad de los otros entes, en la luz abarcadora del ser³⁰⁶.

Emerge ante Balthasar el problema de la polaridad del ser, que no puede ser reducido a un concepto unívoco. La realidad (*esse*) solo puede ser una en cuanto es algo *completum et simplex*. Pero, por otro lado, no subsiste en sí, sino en la infinidad de entes a los que confiere su unidad sustancial (*non subsistens*). Hay aquí un “mutuo donarse” por el que el *esse* proporciona al ente su indivisibilidad y el ente proporciona al *esse* su realización. Por eso el ser tiene a la vez el valor más general, omniabarcante, y el valor más particular, hasta el punto de ser tan único que es inclasificable. Esta es la polaridad de la unidad del ser que orientará la reflexión posterior sobre los otros trascendentales. Es una polaridad misteriosa que no se puede representar³⁰⁷.

La polaridad del ser mundano, cuyos dos polos son inteligibles en su reciprocidad, remite a una identidad última como fundamento (*Grund*) que, sin embargo, la filosofía no puede construir a partir de los polos mismos ni tampoco imaginar adecuadamente. Lo que la teología por su parte puede afirmar es que esta “diferencia” que se pone de manifiesto en la polaridad del ser no debe entenderse de ninguna manera como si fuera una caída desde la identidad del uno. Balthasar rechaza esta posibilidad en cuanto incompatible con la teología de la creación. Más

305 El argumento es similar al que ofrecía *Der Zugang* en clave existencial, pero no se recurre a él.

306 Cf. LOMUSCIO, “L’esperienza originaria della realtà in Balthasar e Giussani”, 452-455. Curiosamente, en estas páginas no hay muchas referencias a la importancia de la “llamada” mediante la realidad natural, en comparación con el valor que tenía en *Der Zugang* y en el final de *Die Gottesfrage*.

307 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 53 [43-44]. *Der Zugang* ya mencionaba una mediación conceptual siempre necesaria y siempre insuficiente ante el misterio del ser y de la existencia.

bien al contrario, si el espacio del ser real (que se funda en última instancia en esa identidad divina) es el presupuesto para el intercambio de los seres, es decir, para el “amor óntico” como preanuncio del amor entre los seres libres, y esto debe ser considerado una perfección, lo que interesa preguntarse es cómo esa identidad divina puede ser el fundamento de la perfección intramundana del amor. Desde la teología solo se puede anticipar que en el amor interhumano se manifiesta un misterio que actúa desde el principio: si los amantes no se cierran, sino que se abren al misterio del ser en su fecundidad, a esta fecundidad del amor deberá “corresponder prototípicamente algo inefable dentro de la identidad divina”³⁰⁸.

c. El enigma de la unidad y los demás trascendentales

A partir de la diferencia que se ha puesto de manifiesto en la polaridad de la unidad del ser Balthasar aborda los otros trascendentales, que denomina en *Epilog* con nuevos términos: “mostrar-se”, “dar-se”, “decir-se”³⁰⁹.

i. La belleza: “mostrar-se”

En virtud de la diferencia que ha descrito, Balthasar afirma que todo ente es epifánico, es decir, tiene una forma de aparición que es el modo en que se expresa, una especie de lenguaje silencioso, pero no inarticulado, donde las cosas no solo se expresan a sí mismas sino a la realidad total: “el cielo proclama la gloria de Dios... Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje” (Sal 19,2-5)³¹⁰. Es la poesía la que mejor ha sabido formular esta capacidad de lenguaje propia

308 *Ibid.*, 55 [45]. Son argumentos compatibles con los ofrecidos en la primera parte de *Der Zugang*, pero se omite el ejemplo “niño-madre” como expresión de la relación amorosa “yo-tú”.

309 En esta exposición de los trascendentales no alude al método de la comprobación en acción que ofrecía en *Der Zugang* (“En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al darse experimenta: *yo me doy*”).

310 Balthasar había empezado a incorporar estos razonamientos en el final de *Die Gottesfrage*, para equilibrar su tendencia apofática en otros puntos de aquella obra. No es extraño que cite aquí a Claudel y Goethe, como allí.

de las cosas, como acreditan entre otros Claudel o Goethe: el poeta “puede decir lo que cada cosa quiere decir”³¹¹.

En este lenguaje se da la paradoja de la revelación en el ocultamiento, o, dicho de otra manera, la de la “forma” que remite más allá de sí misma. Y si se trata de entes libres entonces la manifestación es más articulada, pero también será posible que ese ser libre se encierre en sí mismo e interrumpa la comunicación. En todos los casos la epifanía obliga a una interpretación por parte de quien la recibe, de manera que, cuando los objetos son acogidos por el sujeto, le imponen con ello esa tarea hermenéutica. Reaparece una línea argumental de Balthasar: la inevitable interpretación del fenómeno que al aparecer obliga a una libre toma de posición del sujeto cognoscente. Balthasar considera que la reacción originaria (y por ello más acorde a la razón) ante ese mostrarse es el asombro, por dos motivos simultáneos: que lo real desconocido se muestre en una forma tan perfecta y bella, y que la misma luz remita por un lado a la realidad que aparece en ella y a la vez la trascienda³¹². La polaridad de la “belleza” reside precisamente en esta dualidad de la forma luminosa que, por una parte, descansa en sí misma y, por otra parte, señala más allá de la forma, hasta el ente real que se ilumina en ella. De esta polaridad depende la alternativa artística de clasicismo frente a romanticismo, pero sobre todo la alternativa entre la actitud espiritual de quien se limita a captar la luz que hay en la pura forma y su aparición (estadio “estético” de Kierkegaard), frente a quien percibe la remisión de la epifanía a su realidad oculta (en este caso lo bello remite al ser real). A juicio de Balthasar, si la aparición (*Erscheinung*) se separa de esa profundidad a la que remite se reduce a apariencia (*Scheinung*) y deja de ser epifánica.

El destinatario de lo bello (a quien lo bello se le presenta como forma, como ritmo o como acción) puede leer las formas en su totalidad precisamente por esa capacidad de “unidad de aperccepción” que ya ha mencionado. No se limita a recoger impresiones particulares para luego sintetizarlas, sino que desde

311 BALTHASAR, *Epilogo*, 56 [46]. En la poesía española sería interminable la lista de quienes han sabido “decir lo que cada cosa quiere decir”. Por ceñirme más o menos a las décadas en estudio apunto algunos nombres entre muchos: Jorge Guillén, Miguel Hernández, José Hierro, Alejandro Muñoz Rojas, José Jiménez Lozano; más recientemente Miguel D’Ors, Eloy Sánchez Rosillo o Jesús Montiel...

312 Se examina el asombro después de haber reflexionado sobre las diferencias del ser. No parece tener el mismo peso que en *Der Zugang* y en *Herlichkeit III/1* donde se consideraba el punto de partida del desarrollo teórico.

el inicio mismo comprende una totalidad en la aparición a partir de la profundidad. Esta capacidad le permite venerar con gratitud lo que se manifiesta como realidad inalcanzable³¹³. El agradecimiento por el mero hecho de que el otro esté presente no vale solo ante el amado sino para todo lo que se abre ante nosotros, que no es informe (caos), sino se ofrece con una forma. Y aunque la forma difunda una luz borrosa, no se debe olvidar que “el acto donador de realidad, en el que se fundamenta todo ente finito, es la propia luz del ser que se refleja también en ese ente”³¹⁴. Ante la forma, el sujeto cognoscente debe distinguir la unidad que obtiene a partir de la imaginación y la que obtiene por la razón perceptiva. La primera produce una imagen que puede parecer en sí misma significativa y que, por tanto, remite solo a sí misma (imágenes estético-religiosas, mitos, etc.). Sin embargo, solo en la “unidad de la apercepción” se hace justicia al concepto pleno de “forma” (*Gestalt*) que es más que imagen: es la unidad con lo encontrado, que se muestra concomitantemente con la experiencia de sí mismo; lo encontrado y el yo se comunican, a pesar de las diferencias, en lo profundo de la realidad (*esse*)³¹⁵. El conocimiento espiritual sucede en la profundidad de esta comunicación. Hace falta por tanto superar la mera imaginación, de tal manera que la “educación” (*Bildung*) adecuada será el proceso recíproco en el que el sujeto asigna su ser a las cosas por medio de las imágenes, y las cosas no solo le pueblan de imágenes, sino que lo perfeccionan en sí mismo³¹⁶. No hace falta insistir en la importancia educativa de este principio epistemológico para nuestra época, que no por casualidad se denomina como “cultura de la imagen”. Los riesgos del exceso de imágenes disponibles están ante todos y el criterio balthasariano puede prestar una valiosa ayuda para interpretar críticamente la imagen no como *ídolo* que envuelve y aturde sino como *icono* que abre a la trascendencia³¹⁷.

Teniendo presente lo que acaba de exponer sobre el carácter epifánico de todo ser mundano Balthasar anticipa una mirada a la Revelación cristiana, en la

313 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 58 [48]. Balthasar describe, desde el trascendental de la belleza, la experiencia de la “maravilla” que había descrito en términos antropológicos en la relación niño-madre.

314 *Ibid.*, 58 [48].

315 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 59 [48]; cf. *supra* p. 86.

316 Véase E. GABELLIERI, “Ontologie de l’image et phénoménologie de la vérité (à la lumière de H.U. von Balthasar)”: *Théophilyon* 1 (1996) 21-64.

317 Véase J.L. MARION, “*Mihi magna quaestio factus sum: The privilege of unknowing*”: *The Journal of Religion* 85 (2005) 1-24, 16.

que, análogamente, se manifiesta y comunica la realidad invisible de Dios a través de la “forma” visible (*Gestalt*) de Cristo. También esta “forma” puede ser leída como una mera imagen o como la aparición de aquello a lo que la imagen remite y –según lo que ella misma declara– a lo que quiere y debe remitir. En esa lectura epifánica, el punto más dramático lo constituye la “deformidad” de la Cruz y del abandono de Dios que ocupa un lugar central en la manifestación de esta “forma”, porque la hace legible³¹⁸. Balthasar sostiene que Cristo se manifiesta sometándose a las leyes intramundanas de “fundamento (*Grund*) y aparición (*Erscheinung*)”, pero que, a la vez, se autopresenta como interpretación del ser absoluto: por eso es completamente singular. Este planteamiento permitirá luego ahondar sobre las verdades reveladas, pero Balthasar ya anticipa alguna afirmación sistemática sobre el misterio de la Ascensión, o del don del Espíritu Santo o de la singular *gratia unionis* propia de Cristo. Son misterios revelados que no eliminan (*non destruit*) la estructura del conocimiento intelectual, tal y como Balthasar la ha analizado para todo ente mundano, es decir: asombro, interpretación como mera aparición o como percepción de la luz infinita tras la forma que aparece, admiración agradecida por la sobreabundancia... La diferencia es que llega en este caso único a la adoración (*perficit*).

ii. La bondad: “dar-se”

Como los trascendentales existen unos en los otros, lo que se muestra (belleza) se comunica, se da (bien). También este trascendental posee una estructura de unidad polar: se puede aspirar a lo bueno porque se necesita o satisface, pero se puede aspirar a lo bueno porque se desea lo bueno en sí; solo en este último caso aflora con plenitud lo bueno, y hace que quien lo recibe se convierta asimismo en donante³¹⁹. Ya en la vida infrapersonal se refleja en algún sentido la bondad de modo “objetivo”: las plantas y los animales tienen “derecho” al agua, al sol, al

318 No sería difícil evocar aquí la sensibilidad agustiniana de las *Confesiones* al describir las etapas de la conversión como paso de *deformis* a *formosus*, y la importancia de la *reformatio*.

319 Esta alusión al don enlaza con lo expuesto en *Der Zugang* sobre el amor como don. Permite (y requiere) un desarrollo a partir de la filosofía y la teología contemporánea del don. Pensemos en las posturas diferentes de Jacques Derrida o de Jean-Luc Marion. Véase la presentación de REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 101-150.

alimento...³²⁰. También el ser humano como ente corporal tiene derecho a la vida, a la educación, a la manutención, incluso paradójicamente tiene “derecho” al amor ya que sin él no sería hombre plenamente, pero es un derecho que no se puede obtener a la fuerza, sino solo en su entrega y recepción libre (cf. Rom 13,8-10)³²¹.

Si se trata de la vida social, el criterio de la bondad requiere mayor examen. En efecto, cuando las personas viven en comunidad todo derecho de la persona implica también alguna forma de poder frente al amor. Cada quien se representa como “debido” algo muy distinto. De aquí que nazca una tensión dramática entre las libertades humanas. Los derechos de grado inferior chocan con los de rango superior, y surgen preguntas delicadas: ¿qué obligación corresponde a la norma y qué a la conciencia?, ¿puede bastar la ley del más fuerte?, ¿y esa fuerza lo sería en sentido físico o en sentido moral?, ¿es posible una fuerza moral que efectivamente “convenza” sin imponerse? La polaridad del bien obliga a preguntarse por un fundamento de su identidad que está más allá de los derechos contrapuestos y en el que coincidan derecho y amor³²². Sería la famosa *rectitudo* de Anselmo, cuya realización no está al alcance de nuestras fuerzas y que ni siquiera nos representamos adecuadamente. Por eso nacen aún más preguntas sobre el bien en cuanto propiedad trascendental: ¿cómo “actúa” el bien sobre los demás? Lo bueno se dona desde sí mismo (*bonum diffusivum sui*³²³), pero ¿se puede forzar a una libertad para que acoja lo bueno?, ¿la libertad se dejará influir desde fuera, aunque sea para acoger algo que es bueno para ella? En rigor, nada puede ser impuesto a una libertad que de algún modo es causa de sí misma (*causa sui*³²⁴). Hemos visto cómo la apologética de integración de argumentos no podía concluir de manera lógicamente necesaria, por muchos motivos (correctos) que acumulase, ya que no podía –ni debía– forzar al interlocutor. Se puede alegar entonces que después de los buenos argumentos se recurre al “buen ejemplo”, que sería más “convinciente”.

320 Este es el punto atendible de las corrientes de la cultura actual que reivindican, de manera muy distinta a como lo hace Balthasar, “derechos” subjetivos de los animales y las plantas...

321 C.S. LEWIS había explicado estas dimensiones del amor como necesidad (*Need Love*) y como pura gratuidad (*Gift Love*) en su preciosa obrita *Los cuatro amores* (Madrid 1991).

322 Esta reflexión sobre la tensión entre derechos y deberes en la vida social hace eco a *Die Gottesfrage*.

323 Con antecedentes en el *Timeo*, se suele remitir al *De divinis nominibus* de Pseudodionisio Areopagita como fuente de este axioma en la filosofía medieval.

324 ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO aplican la noción de *causa sui* a la libertad humana. Cf. *Metafísica* I, 2, 982b 26 y *Summa* I-II, q. 108, a. 1, ad2; II-II, q. 19, a. 4, c.

Jesús apela a ello, pero tampoco le atribuye un efecto infalible. Más bien trata la libertad como una “fortaleza inexpugnable”. Balthasar se erige en defensor de este “riesgo” que ha asumido Dios al crear hombres inviolables en su libertad, poniéndose con ello en la estela de Charles Péguy. ¿Se puede –o se debe– “asaltar” la libertad, en su carácter (relativamente) absoluto, y cómo se hace³²⁵?

Ante estas cuestiones, el teólogo suizo recurre a las Escrituras y escucha a ese gran defensor de la libertad que es Pablo de Tarso. El convertido de Damasco apela a su capacidad de derribar fortalezas (cf. 2 Cor 10,4), mediante la locura de ser como un reflejo de la existencia de Cristo, no solo porque él sea a “imagen” de Cristo sino porque lleva en sí la forma de su eficacia: “si soy débil, entonces soy fuerte” (2 Cor 12,10). El modo con el que Pablo concibe su capacidad de influir en otros para anunciar el evangelio es el de la Cruz de Cristo, de la que Balthasar hablará más adelante en la Catedral, pero de la que ahora, como ya hizo en el Pórtico, anticipa algunos datos que pueden ser compartidos por los seres humanos³²⁶. Es posible reconocer en la historia humana, por ejemplo, el poder purificador de lo trágico (Grecia, budismo), o comprobar la difusión de la oración de intercesión y ofrecimiento en los distintos modos de la experiencia religiosa. Son intentos que reflejan de algún modo la orientación hacia un fundamento en el que radica todo, también la libertad ajena, y que precristianamente se representa de modo mítico o impersonal³²⁷. En la Biblia emerge la categoría de la “sustitución”, cuya plenitud se alcanzará en la Cruz de Cristo. Naturalmente, arguye Balthasar, ni siquiera con esta se desemboca en el dominio racional sobre la libertad del otro³²⁸. Ahora bien, añade que desde el fundamento del amor quizá sí sea posible pensar en desatar a aquel que se ata a sí mismo y ya no puede desatarse solo, y quizá sea posible ofrecer una mejor propuesta de libertad a quien se la niega a sí

325 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 65-66 [55].

326 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 65-66 [55]. Cabría encontrar, por ejemplo, alguna semejanza entre este acercamiento y la limpia percepción de la bondad por parte de V. GROSSMAN, *Que el bien os acompañe* (Madrid 2019) 102.

327 Balthasar no alude aquí a algo que había explicado y a lo que le había concedido un peso decisivo para afrontar el problema del mal: la imborrable “anámnesis” del bien que acompaña al hombre desde que entra en este mundo y le ofrece un criterio fiable de juicio frente a las sucesivas decepciones de la vida. Este acento “agustiniano-platónico” no se encuentra en *Epilog*, que remite más a Aristóteles y Tomás.

328 Ya aludimos más arriba al rechazo de un saber absoluto que incluya un “Viernes Santo especulativo”. Ricoeur se ha planteado el problema del “mal absoluto” y ha buscado una respuesta con su tesis de una “acción absoluta” en la historia, siguiendo la estela de Nabert. Cf. PRADES, *Dar testimonio*, 335-349.

mismo. Al respecto, la tradición eclesial ha hablado de *suasio* (Ireneo), de *voluptas trahens* (Agustín) que no es violencia o seducción exterior, sino descubrimiento de la libertad más íntima del corazón en el amor a Dios y al prójimo. Sin esta persuasión o atracción, la libertad no tendría poder tampoco para decidirse en la fe: la preparación del camino y la afirmación del bien es “acción de Dios” y simultáneamente “adhesión desde la propia libertad”. Este es el paso de la ley antigua a la ley nueva. El argumento teológico que Balthasar propone aquí es impecable a mi juicio. Se echa de menos la reflexión sobre la “llamada” divina que resultaba convincente en las obras anteriores y reforzaría su tesis.

Estas consideraciones anticipan ya el ámbito de la teología sistemática. Balthasar ha empezado a presentar un misterio cristiano por antonomasia, que es el “poder kenótico de la Cruz”. Gracias a la Cruz ya no se trata solo de instruir o de añadir algunas verdades desde fuera, sino de vivir el amor que Dios inspira a la libertad para servir y dar la vida en rescate por muchos (cf. Mc 10,45 y par.)³²⁹. La libertad finita solo se puede perfeccionar en la Infinita, la cual a su vez solo se ofrece libremente. El despliegue de este “diálogo de libertades” es uno de los ejes de la *Theodramatik* y Balthasar lo recupera en *Epilog*. Añade que el poder kenótico de la Cruz se distingue de otras formas de no-violencia porque estas tienden a la despersonalización. La Cruz remite en cambio a la importancia de la persona libre que puede sostener los golpes (cf. Mt 5,39) porque su amor imperfecto se convierte en el “espacio” de actuación del Amor absoluto y en ese espacio se acoge también a los seguidores de ese amor. Balthasar alude aquí al misterio de la comunión de los santos³³⁰.

La polaridad del bien personal que oscila entre norma objetiva y conciencia subjetiva tiene un desarrollo específico para los cristianos a partir del misterio de la Encarnación: Cristo se convierte en una norma que no “obliga” solo desde fuera, sino que habita interiormente en el discípulo, por el don de su Espíritu, de una manera nueva y gratuita (cf. Ef 3,17; Rom 5,5). Eso no significa que la polaridad creatural del bien en cuanto tal sea una deficiencia, sino que puede abrirse y remitir a un origen todavía más positivo en la identidad divina: el Hijo encarnado es el don del Padre al mundo, y en su obediencia kenótica a la norma

329 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 69 [57]. Aquí sí aparece una alusión a la memoria del bien impresa por Dios en el hombre.

330 Cf. *Ibid.*, 70 [58].

del Padre, por la mediación de Espíritu, es uno con el Padre, aunque personalmente no idéntico con Él³³¹.

iii. La verdad: "decir-se"

Balthasar había dedicado al estudio de la verdad el libro de 1947, reproducido sin cambios en 1985. Es un tema que le ha acompañado siempre. Lo primero que destaca ahora es que la declaración de sí mismo mediante la palabra es más profunda que las formas de expresión que vimos en el aparecer (belleza) o el hacer (bondad). En el orden de la verdad emerge la mayor tensión entre la interioridad perfecta de la libertad autoconsciente y su manifestación perfecta. La comunicación de la verdad es un acto libre mediante el cual el sujeto da a conocer su interioridad. Así se comprende que para Balthasar la "verdad" sea el remate de la "belleza" y la "bondad"³³². Al describir este proceso de comunicación de la verdad en *Wahrheit*, Balthasar designaba esa comunicación libre e integral de sí mismo al interlocutor como "testimonio"³³³. Esta categoría filosófica muy actual tiene profunda resonancia en teología y hubiera sido fácil para el pensador suizo enlazar su reflexión sobre la verdad testimonial, que incluye la belleza y el bien, con la consideración teológica de la revelación como testimonio divino, y sus implicaciones en el testimonio eclesial³³⁴. En *Epilog* no adquiere esta importancia.

En la perspectiva del progreso evolutivo de la humanidad, la verdad aparece en el mundo como cumbre del desarrollo de la naturaleza: la autoconciencia culmina la vida natural. Frente a la dialéctica que Balthasar imprimía a la tensión naturaleza-espíritu en *Die Gottesfrage*, aquí favorece una mayor continuidad entre naturaleza y espíritu. Recurre al *anima quodammodo omnia* ("el alma es de algún modo todas las cosas") de Aristóteles y Tomás de Aquino³³⁵. Lo bello y lo bueno sin la verdad son grados previos imperfectos de la naturaleza. Por otro lado, el mostrarse y el darse son formas incoativas del decirse, lo cual es posible porque las cosas mismas son en un cierto sentido "palabras" dichas por un entendimiento

331 Cf. *Ibid.*

332 Cf. *Ibid.*, 71 [59].

333 Cf. BALTHASAR, *Teológica I*, 97, 172 [*Theologik I*, 99, 196].

334 Cf. PRADES, *Dar testimonio*, 318-320.

335 Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431 b 21. TOMÁS DE AQUINO, *Summa I*, q.14 a.1 c.

libre infinito (Pieper)³³⁶. Los entes solo pueden ser dichos perfectamente por el ser humano en cuanto es un ente singular dotado de palabra. Esto significa teológicamente para nuestro autor que la metafísica completa de los trascendentales del ser solo se puede alcanzar a la luz de la creación del mundo por la Palabra de Dios³³⁷.

A partir del “lenguaje” de las cosas, Balthasar abre una reflexión sobre el lenguaje humano, donde se transparenta su formación y sensibilidad literaria. No olvidemos que obtuvo el doctorado en filología germánica, y que ha traducido al alemán muchas obras de literatura francesa o clásicos latinos antiguos y medievales. Comienza buscando un fundamento al lenguaje en la ontología del ser creado que ha descrito anteriormente, siguiendo con ello la estela de Agustín y de tantos que se han preguntado por el enigma del lenguaje y han indagado en el problema de un lenguaje que permita hablar significativamente de Dios. Para nuestro autor, el lenguaje es posible si se abre a la autoconciencia espiritual del ser en su totalidad (*esse*), lo cual implica además que la autoconciencia también se conciba reflejamente como ser³³⁸. En cuanto “pensamos” en esta luz del ser también “decimos”, según aquello de Tomás de Aquino: “todo entender en nosotros es un decir” (*omne intelligere in nobis est dicere*)³³⁹: el medio en el que se dan el pensar y juzgar humano es el lenguaje. Balthasar se acerca aquí a la sensibilidad más propia de las filosofías del lenguaje que destacan la dimensión interpersonal y social del lenguaje. En efecto, el conocimiento presupone la comunidad: en este medio el hombre comprende adecuadamente, y en él se inscribe, como

336 Ya había interpretado la naturaleza como creación, dotada de un “lenguaje” que habla de lo divino en el “mostrar-se”.

337 Cf. E. GABELLIERI, “Nature et création : opposition ou nouvelle alliance ?”, en: J. M. EXBRAYAT – E. GABELLIERI (eds.), *Nature et création entre science et théologie* (Paris 2006) 181-230.

338 Balthasar enlaza con la reflexión precedente desde el punto de vista de la verdad del ser y de su comunicación. Los entes se iluminan en su aparecer porque se fundamentan en el ser real que les presta luz; esta luz se encuentra también en la luz del espíritu que se reconoce a sí mismo siendo realmente. Las cosas son sensiblemente perceptibles, y los sentidos son la puerta abierta para acoger a los entes que aparecen y se dan. El ente no se quiere manifestar solo como fantasma (imagen) en el espíritu sino hacerse conocer en su realidad, lo cual solo es posible si el espíritu autoconsciente puede comprender la cosa misma a través de las imágenes, que interpelan por los sentidos, en la luz del ser. A la interpelación de los sentidos respondemos mediante una palabra espiritual (*verbum mentis*) –con correspondencia sensible– que solo va precedida por la percepción inteligible de la realidad en general (*intuitus simplex intellectus*). Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 72-73 [60-61].

339 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 4, 2 ad 5.

marco general, la expresión personal. Es inútil tratar de un lenguaje abstracto prescindiendo del hablante y del oyente. La mejor explicación sobre el origen de este medio de comprensión que existe desde siempre es que el lenguaje, usando palabras convencionales, incluye en la esfera de lo espiritual el mostrarse y el darse infrahumanos, típicos del lenguaje natural, como materia para el lenguaje espiritual. Un signo sensible puede ser portador de algo mucho más profundo y abarcador de lo que la materialidad natural sugiere, y puede ser entendido como tal³⁴⁰. Si en el diálogo un hombre quiere no solo decir algo sino “darse”, “comunicarse”, la pobreza de los signos no le debe desesperar: incluso en la angostura de las palabras e imágenes se pueden encontrar las almas, y puede darse un efectivo encuentro, aquel que cambia algo en los interlocutores y que puede suceder también sin palabras, en el silencio³⁴¹.

El lenguaje humano presupone el conocimiento del ser como realidad y la libertad de las palabras. El sujeto es libre para manifestarse o no, y también lo es para interponer un signo inadecuado: puede mentir o decir medias verdades. Balthasar advierte que el medio impersonal del lenguaje, que existe para posibilitar la comunicación, puede volverse inadecuado para transmitir la verdad personal. No le cabe duda de que los prejuicios generales pueden impedir el juicio verdadero y su expresión lingüística, como demostró ya hace mucho tiempo el caso de Jesús de Nazaret³⁴². Insiste Balthasar, sin embargo, en estimar la libertad personal para alcanzar la verdad plena. El sujeto “descubre” el ser —no lo inventa— y a su vez es “descubierto” por el ser. El descubrimiento de la apertura total de la realidad —en la autoposición refleja y libre— solo sucede cuando el sujeto es interpelado por una realidad que se le manifiesta a través de las imágenes. La verdad del ser no se presenta entonces como una posesión propia sino como algo dado, y que llama. Reaparecen las alusiones a la precedencia de la llamada divina interpelante, y a la dimensión hermenéutica del acto de afirmar la verdad. Se trata de menciones dispersas más que de un argumento desarrollado sistemáticamente.

340 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 74 [61].

341 Balthasar ha reflexionado sobre el silencio como dimensión irrenunciable de una correcta teología del Verbo. Cf. “Palabra y silencio”, en: *Verbum Caro. Ensayos teológicos. Vol. I* (Madrid 1964) 167-190 [Verbum Caro. *Skizzen zur Theologie. I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 31990, orig. 1960, 133-155].

342 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 75 [62-63]. No será difícil interpretar la recurrente denuncia del fenómeno de las *fake news* y algunas herramientas recientes de IA a la luz de estos criterios.

Como vemos, Balthasar presenta el trascendental de la “verdad” finita en su carácter de tensión polar, que se reconoce a distintos niveles. Sucede, por ejemplo, en el acto subjetivo de conocimiento de la verdad que es, sin duda, resultado de un juicio donde el sujeto concede a lo que le aparece el carácter de realidad; pero ese acto solo tiene lugar si el sujeto, interpelado por esa realidad, llega en sí mismo, como en un relámpago, a la intuición de “realidad” (*esse*), en cuya luz se efectúa el juicio. Se le ofrece al sujeto la luz del ser en orden a su propio actuar (*intellectus agens*). Ahora bien, añade nuestro teólogo, el espíritu humano en cuanto que conoce la verdad no participa de la luz original increada-creadora directamente, sino a través de la luz del ser que resplandece en los entes particulares, incluido el espíritu humano particular, lo cual le recuerda que esta luz suya le es regalada por la Luz absoluta³⁴³.

iv. El enigma de la unidad en el ser finito y el Ser Infinito

Al considerar las relaciones entre los trascendentales del ser finito ha quedado claro que unos interpenetran los otros y que se pueden diferenciar unos de otros en cuanto que son modalidades del único ser. El fenómeno fundamental, a juicio de nuestro autor, es el carácter epifánico que todo lo traspassa. Mostrarse-darse-decirse son aspectos del aparecer, que sucede siempre en la diferencia entre la aparición y lo que aparece (porque, si no, sería solo apariencia). El ente se presenta en su aparición, que recibe en el mundo una forma, en la cual coloca su contenido lleno de sentido, en un orden de armonía con el mundo. Estos tres modos pueden ordenarse en un esquema evolutivo, desde el mero “mostrar-se” inanimado al “dar-se” de la vida y la conciencia (plantas y animales), mientras que el “decir-se” queda reservado a la autoconciencia espiritual. Pero la expresión humana en su forma plena comprende los otros modos. Por otra parte, cada modo puede reivindicar una cierta prioridad para sí mismo. Desde el punto de vista subjetivo, al predominio de lo bello corresponde el asombro, al de lo bueno, el agradecimiento y al de lo verdadero la fe/confianza, entendida primariamente como *trust* o *belief*, y deriva-

343 Cf. *Ibid.*, 77 [64]. En continuidad con *Der Zugang* se podía esperar que el espacio de unidad entre el sujeto y el otro sujeto (u objeto) donde se produce la adhesión a la verdad no se caracterizara solo como Luz sino como Amor. La conexión es explícita en *Gloria. Vol. 5*, 585-593 [*Herrlichkeit*, Bd. III.1. Teil 2, 964-973].

damente como *faith*, para destacar que esta no es un saber superior autofundado, de tipo gnóstico, porque respeta la libertad indeducible de quien se dice.

En *Epilog* Balthasar ha privilegiado el trascendental de la unidad. En efecto, los otros trascendentales están atravesados por una polaridad fundamental, que deriva de la polaridad de la unidad que todo lo traspasa: la unidad es el primer modo trascendental y domina a los otros. A partir de la polaridad de la “unidad-no una” plantea finalmente la cuestión respecto a la “unidad-una”, es decir, reaparece la cuestión de las diferencias del ser como camino de acceso a Dios. Por una parte, en el ser absoluto tendrá que ser posible superar la polaridad propia del ser finito y de sus trascendentales. En Dios su gloria (manifestación) es su donación y su verdad. Pero, por otro lado, esta identidad presupone que Dios es espíritu absoluto y libertad absoluta que se posee a sí misma. Esta libertad traspasa su ser entero. En las cosas finitas mostrarse, darse y decirse no son aspectos de necesidad sino de la perfección esencial de su ser, luego esta perfección debe tener su prototipo en el ser divino, según un criterio que solo la revelación de Dios puede aclarar. A partir de ella será posible comprender que el ser como perfecta autodicción y autodonación dentro de la identidad será la diferencia personal entre Padre e Hijo que tiene su fecundidad como amor en el Espíritu Santo. Estos misterios cristianos no pueden deducirse desde ninguna analogía necesaria entre el ser mundano y su fundamento; se revelan cuándo y cómo la soberanía de Dios lo elige. Conviene insistir en este último contrapunto de Balthasar porque él mismo ha aclarado que el acceso al misterio trinitario no puede alcanzarse mediante ninguna analogía a partir de realidades creadas, ni siquiera las más elevadas como son las llamadas “analogía psicológica” agustiniana o “analogía del amor” de Ricardo de San Víctor³⁴⁴. El único acceso efectivo al misterio de la vida intradivina –como ha repetido tantas veces– es el libre acontecimiento revelador de Cristo en la historia, por el don del Espíritu Santo. Solo en el espacio testimonial abierto por el Hijo y el Espíritu se entra en el espacio de la vida divina y se la conoce. Las mejores analogías, incluida esta tan original de Balthasar, a partir de las propiedades trascendentales del ser, despliegan su fuerza persuasiva si se examinan a la luz del don gratuito de la revelación en la historia. Solo así se comprenderá que Dios manifiesta libremente

344 Cf. W. LÖSER, “Gott ist dreifaltig einer. Impulse aus dem Werk Hans Urs von Balthasars”, en: P. REIFENBERG (Hrsg.), *Gott, das bleibende Geheimnis* (Würzburg 1996) 131-150. Aquí 143 ss.

el modo en que se puede ser uno en sí mismo con los otros y por eso hacerse uno con los otros fuera de sí mismo.

3.5. Acceso teológico sistemático al misterio del Dios de Jesucristo³⁴⁵

En la última parte del libro Balthasar estudia teológicamente los problemas que se le plantean a la existencia humana en busca de Dios. Ahora los trata por completo desde la luz de la revelación cristiana, en una reflexión teológico-sistemática. El método de “iluminación recíproca” le había permitido anticipar en las dos primeras partes algunos contenidos doctrinales propios de la revelación, pero la semejanza entre los misterios cristianos y las adquisiciones de la razón humana aparecía siempre dentro de una mayor desemejanza. Los misterios cristianos no se podían aferrar por completo con la energía intelectual propia del ser humano. Es comprensible pues que en el *Pórtico* y en el *Umbral* el lector no cristiano pudiera sentir extrañeza ante las verdades de la fe. Sin embargo, era también posible reconocer alguna semejanza y el hombre capacitado para ello por el Espíritu pudo entrever que la necedad de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres (cf. 1 Cor 1,25)³⁴⁶. En lo que sigue el teólogo suizo hace ya una presentación estrictamente teológico-sistemática del misterio cristiano de Dios a la plena luz de la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia.

a. Jesucristo como vía de acceso al misterio del Dios vivo

La palabra pronunciada en el acontecimiento de la Cruz atraviesa el *Umbral* y da entrada al lugar sagrado, en los “arcanos sagradamente públicos” de la revelación cristiana. Nunca perdemos de vista que lo que Balthasar denomina aquí “entrar en la *Catedral*” no significa que el *Pórtico* y el *Umbral* carezcan de valor, sino que la continuidad con ellos se percibe desde dentro.

En el Nuevo Testamento Jesucristo puede decir “Yo soy la Verdad” (Jn 14,6) porque todo lo verdadero tiene su consistencia en Él (cf. Col 1,17). Dando respuesta a la provocación teológica de Barth con su rechazo de cualquier analogía

345 Se estudia en la sección titulada “*Catedral*” que ocupa las pp. 83-117 [pp. 67-98] de *Epilogo*.

346 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 83 [69].

del ser como camino de acceso a la realidad divina, Balthasar culmina su propuesta teológica enseñando que Jesucristo personaliza la *analogia entis*. Vimos que la denomina *analogia Christi* o *analogia libertatis*, en alusión a la *analogia fidei* barthiana: hay un ente que es la adecuada manifestación, donación y afirmación de Dios. Esto es posible porque ya en Dios mismo el Hijo es la epifanía, donación y afirmación del Padre. El resultado en la economía de la salvación es un ser humano singular que se manifiesta sensiblemente y a cuya palabra en principio se le debe prestar la misma atención que a la de cualquier otro hombre. ¿Cómo se comprueba entonces la verdad única de sus palabras?³⁴⁷. Él mismo remite a sus obras: los milagros y en general su vida conforme a la actuación del Padre. Todo en la humanidad de Jesús es un “autodecirse” y “autodonarse” de Dios. Su persona se revela en su aparición sensible de modo tan convincente que quien le ve a Él ve al Padre (cf. Jn 14,10), sin que se pueda superar tal aparición sensible (cf. Jn 14,9), y en esto hay alguna semejanza con la condición propia de todo hombre como hemos visto. Werner Löser explica la credibilidad de la *Gestalt* de Cristo en la teología balthasariana mediante la fórmula de una “sorprendente correspondencia” entre la epifanía singular de Cristo y la búsqueda filosófico-religiosa de sentido que ocupó la segunda parte de *Epilog*. En cuanto que “sorprendente” indica que es indeducible mientras no suceda gratuitamente, y en cuanto “correspondencia” atestigua su adecuación para dar cumplimiento a los dinamismos intelectivos y afectivo-volitivos de cualquier ser humano³⁴⁸.

Para evitar los límites del “método de integración” Balthasar recuerda que es necesario además el don libre del Espíritu que introduce en la Verdad plena (cf. Jn 16,13). Este Paráclito enviado por el Hijo no flota en el aire, sino que entra en el entendimiento humano para que pueda comprender quién es Jesús (cf. 1 Cor 12,3). En este conocer (fe) se incluye el confiarse al otro, como sucede en todo conocimiento personal. Balthasar aplica aquí el método de “iluminación recíproca” en dirección opuesta. La reflexión intelectual ha “entrado” ya en el ámbito estricto de la teología sistemática (*Catedral*), en donde solo participan los creyentes, y podría renunciar a tener en cuenta a los que permanecen “fuera”.

347 Ya en *Die Gottesfrage*, al referirse al problema de la universalidad del “singular concreto”, Balthasar afrontaba este tema. Al final de *Epilogo* ofrece una respuesta en clave ontológica y teológico-fundamental.

348 Cf. LÖSER, “Gott ist dreifaltig einer”, 138.

Sin embargo, sigue preocupado por mostrar que esos misterios pueden ser razonablemente aceptados, al menos en alguno de sus aspectos, por todo hombre.

A la luz de la gracia el creyente comprende que esa *analogia entis* única que Cristo realiza no consiste en alguna comparación entre la diferencia intramundana de ser/esencia por una parte y el ser de Dios y su modo libre de revelarse por otra, ya que esto supondría poner el punto de la analogía “en que lo que aparece en el mundo como polarmente estructurado sería puesto como idéntico por el pensamiento en Dios”³⁴⁹: en el mundo el ser aparece como finito y por eso distinto del ser In-finito (esencia), esto en Dios sería idéntico con el ser Infinito (y subsistente). Pero esta identificación de un ser que nosotros experimentamos solo como *completum sed non subsistens* con una esencia que en el mundo solo encontramos como limitada y determinada, identificaría en Dios ambos momentos finitos y por tanto no absolutos³⁵⁰. El intento de pensar de este modo la identidad en Dios cae bajo el veredicto heideggeriano de ontoteología. La “identidad” real de Dios está por encima y más allá de lo que podemos concebir nosotros como “ser siendo”. Solo desde esta supereminencia Dios se sirve de lo más amplio que conocemos, el ser, no para definirse sino para señalar su donación inefablemente libre³⁵¹. Sigue sonando la preocupación balthasariana por defender el carácter libre y soberano del don divino que elige a cada uno y lo llama de manera indeducible, respetando la *maior dissimilitudo*.

Cuando el Hijo asume la “forma” humana para revelar este amor absoluto, esta “Palabra” habla del amor unitrino de Dios con su vida, muerte y resurrección. El problema que vuelve a plantearse una vez más en orden a la razonabilidad de la fe es este: ¿cómo puede hacerse presente el Absoluto definitivamente en una forma finita efímera?³⁵². Desde el mundo parece imposible, pero antes de darlo por zanjado Balthasar añade que no se puede decidir por nuestra cuenta que también lo sea para Dios. Por tanto, hay que explorar los acercamientos a esa “posibilidad” desde la Palabra de Dios. Un primer *locus* puede ser Heb 1,1-2 que sugiere que el Hijo ha hecho compatible lo que “en otros tiempos” fue incompatible:

349 BALTHASAR, *Epilogo*, 86 [71].

350 Cf. BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, 285; “El camino de acceso a la realidad de Dios”, 49 [23]; *Epilogo*, *passim*.

351 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 87 [72].

352 Cf. *Ibid.*, 88 [73]. Resuenan aquí la “objección de Lessing” o la dificultad de Jaspers ante una revelación histórica.

sacerdote-cordero, rey-esclavo, templo-adorador, sagrado-profano, Dios-hombre. Él es de modo intramundano el amor absoluto que unifica sin esfuerzo las formas del amor que parecen mundanamente contrarias: paz/espada, servicio de Dios/servicio del prójimo, salvación/juicio, victoria definitiva sobre el mundo /combate contra el mundo. En su “forma” singular (*Gestalt*) el Hijo supera estas aparentes contradicciones: son uno en Él sin violencia. Solo este amor es digno de fe, insiste Balthasar siguiendo su conocida fórmula, mientras que otras explicaciones desde abajo solo alcanzan aspectos particulares de su “forma” y acaban disolviendo su unidad. La “forma” definitiva de Jesús lo es porque no se detiene en sí misma, sino que remite siempre al Padre y requiere la luz del Espíritu para ser reconocida como tal. Para captar la “forma” excepcional con que se presenta la humanidad de Jesús, Balthasar reclama además la sencillez de corazón y la mirada de un niño (cf. Mt 6,22; Mc 10,15; Lc 11,34): solo este “ojo de la fe” puede ver la unidad más allá de esas contradicciones aparentes de la forma de Jesús³⁵³. Acceder al conocimiento entre el Padre y el Hijo es posible solo por la irradiación del don del Espíritu, que es eficaz para la mirada sencilla. Es una pobreza de espíritu que reconoce que necesita de Dios, y que no pretende transformarse a sí misma en una especie de “postulado” que logre atraerse la gracia divina³⁵⁴.

Ya habíamos adelantado cómo la Encarnación del Hijo es el camino inevitable para quien quiera meditar sobre las profundidades de la revelación cristiana. Lo recalca ahora Balthasar. Solo en esta manifestación y comunicación histórica se mantiene la afirmación desmesurada de que “Dios es amor” (*Deus caritas est*, cf. 1 Jn 4,8.16). Si se esquivo el misterio de la Encarnación, Dios se convierte en un abismo sin fondo.

b. La Encarnación: corporalidad transformada

No faltaban en *Die Gottesfrage* y en *Der Zugang* alusiones cruciales al cuerpo, pero en esta obra las referencias filosóficas y teológicas de Balthasar a la

353 Hemos visto la huella de los “ojos de la fe” de Rousselot en el pensar balthasariano, para defender la fe de los sencillos contra toda presunción gnóstica de ayer y de hoy. Balthasar remite a varias de sus obras: *Christen sind einfältig* (Einsiedeln 1983); *Einfaltungen: Auf Wegen christlicher Einigung* (Einsiedeln 1988); *Der Glaube der Einfältigen...* (p. 91). Su último libro se titula precisamente: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind* (Freiburg 1998).

354 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 92 [76].

corporalidad son más consistentes. En efecto, la entrada en el santuario consiste en una confesión de fe imposible para paganos, judíos y musulmanes: *Verbum caro factum est*. Los cristianos afirman que la Palabra era Dios y que se “ha hecho” (*egéneto*) no solo hombre, sino *caro, sarx*: carne caduca y mortal. El cuerpo obtiene así una centralidad antignóstica y antiespiritualista que tuvo una importancia decisiva en las controversias de la primitiva Iglesia. La filosofía y las religiones extrabíblicas ponen en el centro al espíritu, que distingue al hombre de los demás seres. El cuerpo se corrompe y puede sufrir, y por ello se intenta suprimir o evitar. En los misterios cristianos el cuerpo está siempre presente.

En la Pasión, el sufrimiento de Cristo adquiere el significado de un servicio por obediencia de amor al Padre y en ella el misterio del cuerpo interviene de dos maneras: por un lado, permite comprender que el dolor del alma en sentido humano solo es posible por la corporalidad y por ello solo se puede hablar en sentido análogo de sufrimiento en Dios o en los espíritus puros. Por otro lado, el sufrimiento salvador del mundo solo ha sido posible gracias a la comunidad con los demás hombres, que se fundamenta en lo material. Según la teología de la Encarnación de los Padres griegos, todos los hombres constituimos una misma especie por el común arraigo en la carne, y este es uno de los presupuestos para comprender cómo Cristo pudo sufrir vicariamente por la humanidad entera³⁵⁵.

Al igual que sucedía en *Die Gottesfrage* el final del libro da pie a Balthasar para vincular los misterios de la Encarnación y la creación. De acuerdo con el prólogo del evangelio de Juan y con los grandes himnos paulinos, la Encarnación debe relacionarse protológica y escatológicamente con el cosmos entero y no solo con la humanidad. La creación es obra no del Logos *asarkós* [no encarnado] sino del Hijo que se había de encarnar: este es el salvador de todo no mediante una espiritualización, como cabría imaginar mundanamente, sino como asimilación plena al Hijo y a su cuerpo *pneumatikón* [espiritual] resucitado.

Tanto en dirección al origen (protología) como al final (escatología), en el centro está la corporeización del Logos: el cosmos es inseparable del hombre, y por tanto la soberanía del Hijo encarnado implica la soberanía sobre el universo. A la luz de esta teología de la Encarnación y de la creación recupera toda su importancia el cuerpo, ya que es por el cuerpo como el hombre pertenece al cosmos

355 Cf. *Ibid.*, 94-95 [78-79].

en todos sus niveles³⁵⁶. La evolución de la naturaleza con su ley del sacrificio de unos para la conservación de otros sería una pesadilla si no concluyera en un sacrificio que ya no resulta tiránico sino de entrega amorosa a Dios. El cuerpo es una zona intermedia entre el yo y el mundo: no es meramente un objeto del que el yo dispone, sino que es algo así como un trozo del yo, aunque es también parte del mundo externo³⁵⁷. Por el cuerpo se limita con los otros cuerpos y así se descubre –muchas veces duramente– que los otros son libres, no dominables por el yo. El límite de la libertad del sujeto se manifiesta a través del cuerpo. Solo en este descubrimiento del “otro”, mediado corporalmente, puede nacer la comunidad y puede nacer el diálogo³⁵⁸.

Cuando el “otro” es Jesús no podemos clasificarlo fácilmente: “¿quién dice la gente que soy yo”? (Lc 9,18). Caben respuestas aproximativas, pero no era posible adivinar que en este hombre estaba corporalmente presente la Palabra personal de Dios mismo (cf. Col 2,9). Balthasar enfatiza que esta revelación sucedió en el Verbo encarnado, en el “frente a frente” con los demás cuerpos vivos. Esto es lo inconcebible. Se suele pensar que Dios es espíritu (es decir, está en el cielo) mientras que nosotros somos cuerpo (es decir, estamos en la tierra) y si –por hipótesis imposible– Él tuviera cuerpo, no sería como el nuestro. Si uno choca sensiblemente con algo concreto, ese algo “¡es indudablemente imposible que sea el Dios uno, universal!”³⁵⁹. Para los discípulos, incluso después de la resurrección, la fe sigue siendo difícil de entender y les cuesta explicar que se trata de un cuerpo que atraviesa las paredes pero que se puede palpar (cf. Jn 20,19.27)³⁶⁰.

En relación con esta corporalidad resucitada, el misterio central de la Eucaristía incluye el verdadero cuerpo y sangre de Jesús y la definitiva comunidad humana donde sus miembros son templos del Espíritu Santo. El pensamiento teológico ya no puede ser tan solo *kata sarka* [según la carne] sino que debe

356 Cf. *Ibid.*, 97 [81].

357 Tanto *Die Gottesfrage* como *Der Zugang* contemplaban esta inserción del espíritu en la naturaleza mediante la carne, para desplegar sobre esta unidad dual los misterios cristianos, en los que la corporalidad juega un papel decisivo. En estas páginas resulta meridiano.

358 Véase E. GABELLIERI, “Le Corps en personne. Phénoménologie du corps et ontologie du sensible”, en: CH. LEROY (dir), *Corps et visages dans l'art d'aujourd'hui* (Lyon 2003) 33-55.

359 BALTHASAR, *Epilogo*, 99 [82].

360 Cf. *Ibid.*, 99 [83].

alcanzar a la comprensión del *soma pneumatikón* [cuerpo espiritual] del que habla san Pablo³⁶¹.

Desde este misterio cristológico y eucarístico Balthasar vuelve aún a la reflexión antropológica y escatológica, según el criterio de la iluminación recíproca. El hombre aparece en cuanto ser corporal, al igual que sucede en la vida infrahumana, como un “ser para la muerte”. De aquí la grandeza de las acciones humanas tantas veces únicas e irrepetibles, y de ahí también el dolor humano ante la pérdida corporal de quienes se aman o ante el sufrimiento corporal. La búsqueda de la inmortalidad que todos anhelan sigue siendo inútil y las religiones extrabíblicas intentan escapar de esta tragedia mostrando quizá la inmortalidad del alma, pero al precio de disolver la individualidad. La oposición del Antiguo Testamento a todos esos intentos es, a juicio de Balthasar, un hito asombroso de la historia espiritual de la humanidad. La religión de Israel no niega el aspecto trágico de la vida como indicio de muerte, pero la vida no se concibe como una función puramente fisiológica sino como un “poder estar en la luz de la vida”, hasta poder decir “tu gracia vale más que la vida” (Sal 62,4). Dado que el hombre sigue siendo corporal y por tanto mortal, y la Alianza de Yahvé se hace solo con los vivos, el anhelo de una larga vida es entendido como alabanza a Dios. Es llamativo que Israel desconozca una mitología del mundo subterráneo. Pasando al Nuevo Testamento, la muerte de Cristo es la cumbre que perfecciona su amor manifestado al mundo. Balthasar recuerda que la muerte interpretada como amor es algo inimaginable incluso para el Antiguo Testamento que era capaz de cantar a sus héroes: David canta a Saúl y Jonatán, se ensalza a los macabeos... Por eso los discípulos no comprendieron los anuncios que Jesús les hizo de su muerte ignominiosa y Pablo tuvo que hacer frente al escándalo de la maldición del madero (cf. Gal 3,13-14). Entender ese horror como prueba de supremo amor le correspondía en primer lugar al propio Jesús. Después los discípulos pudieron asumir por el don del Espíritu esa comprensión de la muerte, entendida como entrega perfecta al Padre, en la que se lleva a cabo la suprema obra del cuerpo y este manifiesta su última dignidad. Supera de este modo su finitud física y al expresar el amor infinito es acogido en la vida eterna de Dios. La muerte se transmuta en un acto supremo de vida, y el cuerpo muerto

361 Cf. *Ibid.*

se transforma en el cuerpo espiritual del Resucitado, donde la muerte ya no tiene poder (cf. Rom 6,9) y del que se participa en el bautismo³⁶².

III. CONCLUSIÓN

Al principio de *Epilog* Balthasar considera su obra como una botella lanzada al océano, con la esperanza de que alguien la encuentre y le pueda interesar su contenido. Sería un milagro que eso sucediera –dice– pero a veces suceden milagros³⁶³. Al cabo de varias décadas podemos preguntarnos qué ha sido de aquel mensaje que Balthasar echó al mar.

Los cambios de nuestra época son de tal magnitud que a primera vista la obra de este teólogo, literato y humanista podría haber perdido valor. A nadie se le oculta que muchos de los temas que ha tocado Balthasar han conocido un desarrollo empírico y teórico formidable: desde la comprensión de la historia de la cultura a la relación entre ciencia y religión, desde la disputa sobre la universalidad de la razón hasta los problemas medioambientales o las corrientes trans y posthumanistas, desde la evolución de las líneas filosóficas y teológicas que el propio Balthasar asumía hasta el papel que juegan hoy las ciencias sociales en teología. Por muchas razones la propuesta balthasariana no puede ser considerada sin más como un punto de llegada. En las notas he ido señalando algunos temas o autores que profundizan o discuten las tesis del teólogo suizo. Será imprescindible hacerse cargo de este trabajo de *receptio*. ¿Qué es lo que puede atraer todavía nuestro interés? Resumo algunos elementos que a mi juicio conservan su vigencia y son útiles para hablar teológicamente de Dios en el siglo XXI.

En primer lugar, una forma de hacer teología en contacto con el mundo cultural, de las religiones y de la ciencia. Balthasar dialoga sobre todo con la cultura y las religiones; del mundo de la ciencia no le ha interesado tanto la explicación de sus progresos específicos o del desarrollo tecnológico cuanto sus formas de usar la razón. Para el teólogo de Lucerna es imprescindible integrar en la teología católica una reflexión filosófica que muestre los puntos de convergencia entre los distintos saberes. Le interesan las cuestiones transversales a todo saber y encuentra

362 Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, 102-103 [85-86].

363 Cf. *Ibid.*, 11 [8].

importantes semejanzas, aunque haya también diferencias profundas. El trabajo interdisciplinar puede ser más fácil hoy que en épocas anteriores porque se dan mejores condiciones para superar el “extrinsecismo” entre saber y creer.

En relación con lo dicho añade el criterio que denomina de “iluminación recíproca”. Por un lado, la cultura y la civilización humana (artística, filosófica, religiosa o científica) enriquece la fe revelada, y, a su vez, el anuncio del amor de Dios en Jesucristo ilumina estos ámbitos de la vida personal y social.

Balthasar subraya en tercer lugar la implicación existencial de cada ser humano en su postura ante Dios. Decidir sobre Dios no es una cosa entre otras, sino que es una cuestión decisiva de la vida, es “la” cuestión de la vida. El sentido de la vida se interpreta de un modo u otro según la posición que se asuma ante el problema de Dios a partir de la existencia vivida, y viceversa. Por eso su método de acceso a Dios es el de una reflexión crítica a partir de la originaria experiencia existencial (*Daseinserfahrung*), en primera persona, reflexión que tiene un carácter dramático: sucede desde dentro de la acción, una vez que nos encontramos puestos en el mundo. Es un rasgo típico de su “meta-antropología”.

Para tratar el problema religioso de la humanidad y de cada uno, Balthasar se ha preocupado por redescubrir el carácter “real” de Dios, que no es un puro objeto conceptual. Un Dios meramente pensado sería insignificante en el orden especulativo e irrelevante en el orden práctico. Para superar esa reducción, que desfigura al Dios vivo, el teólogo suizo propone un “giro radical” en la pregunta por la relación entre la verdad del saber humano y la verdad que proclama la fe cristiana. No es suficiente comparar un sistema doctrinal con otros sistemas doctrinales, por mucho que esa comparación sea de gran interés. Balthasar mismo lo ha hecho con frecuencia. Sin embargo, reclama ese giro radical. ¿En qué consiste? Se trata de un ejercicio primordial de la razón que se dispone a percibir y acoger la realidad tal y como aparece, con sus características propias. He aquí un uso de la razón (contra todo irracionalismo) que no se limita a una comparación “intelectualista” entre sistemas y que hace “razonable” la libre adhesión a lo real que aparece ante el sujeto cognoscente de manera imprevista y correspondiente. Lo real aparece como sorprendente e inteligible al mismo tiempo, de ahí que el efecto de esa atención a “las cosas” y sobre todo a esa “cosa” que son “las personas”, sea la maravilla, acompañada de gratitud. No es suficiente dar por supuesto el conocimiento del ser en cuanto suprema categoría teórica, sino que

se debe recorrer pacientemente el camino cognoscitivo y afectivo que la realidad despierta en la razón de un hombre bien dispuesto, a partir de su sorpresa inicial. Es imprescindible superar el veto a la pregunta radical del “por qué”. Sería una censura injustificable que cercenaría el camino que empieza en la maravilla y en el agradecimiento de existir, y que se abre a las grandes cuestiones del ser y del sentido, propias de la reflexión humana en las culturas, en las religiones y en las filosofías. Sería todavía más grave censurar la pregunta por la humanidad de cada uno, tal y como se muestra en las grandes cosmovisiones y como refleja el Evangelio: ¿qué darás a cambio de ti mismo? (cf. Lc 9,25).

El recorrido de Balthasar es un magnífico ejemplo de “cultura comparada” y, al tiempo, muestra algo que no debe quedar sepultado bajo su inmensa erudición: la invitación a dar un giro radical en la “lectura de la realidad” aprendiendo una gramática común a todo ser humano. Una tesis original del teólogo suizo es que este itinerario de la razón que descubre el ser concretamente en sus propiedades trascendentales –la unidad, la belleza, la verdad, la bondad– supone el punto de acceso más fácil para poder acoger razonablemente la propuesta de los misterios cristianos: la Encarnación del Hijo de Dios y la realidad de Dios Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La reflexión balthasariana sobre la *analogia entis concreta* facilita, por un lado, la apertura del ser humano hacia la revelación de Dios en Jesucristo y, por otro, posibilita alguna comprensión de los misterios cristianos incluso parcialmente para el hombre que no comparte la fe cristiana. Su insistencia en el momento de “mayor semejanza” interno a la analogía contribuye a salvaguardar esa razonabilidad del hombre como misterio y del misterio de Dios.

La fe cristiana enseña el carácter libre y amoroso de la revelación de Dios Padre en Jesucristo y en el Espíritu Santo. También por este motivo no basta un puro método de comparación de sistemas teóricos. El cristianismo no se presenta como otro sistema antropológico, quizá más adecuado, sino como el anuncio imprevisto de un encuentro con la libre iniciativa divina, de carácter amoroso y sabio, acorde a *logos* y *caritas*: el libre amor de Dios encarnado sale al encuentro de la razón y la libertad de cada hombre situado en la historia para que lo pueda acoger y seguir. Es necesario por tanto emprender un recorrido de la razón y la libertad interno a la “experiencia existencial” (*Daseinsfahung*) en tanto que iluminada por la revelación.

He citado más arriba un aforismo de Kierkegaard recogido por Balthasar. Puede darnos una clave para interpretar el proyecto balthasariano. El filósofo danés se refiere a la experiencia humana del amor, pero también ilumina la experiencia de quien se sabe amado por Jesucristo. Recuerdo la frase: “¿No consistió tu felicidad en que nunca pudiste amar tanto como eras amado?”. Amaste tanto como quisiste, tanto como pudiste, sin cortapisas. Pues bien, siempre fuiste más amado por Dios. Es un aspecto antropológico de la salvación: Dios es un amor inconcebiblemente mayor que nos llena de alegría (*Deus semper maior*). Cada ser humano puede acoger la llamada evangélica del amor de Dios que le sale al encuentro en las circunstancias concretas de la vida. Este diálogo de libertades entre Dios y hombre está en el corazón de la historia de la salvación. Cuando se acoge amorosamente la libre iniciativa divina, se comprueba al mismo tiempo su credibilidad (es razonable) en cuanto que respeta las características propias de la experiencia humana, como ha mostrado el ejemplo prototípico de la relación del niño con su madre. Balthasar lo profundiza mediante su larga presentación de los trascendentales del ser. El Hijo de Dios puede ser acogido razonablemente por los hombres ya que aparece en el tiempo y el espacio de la historia como aparecen los demás entes: su aparecer implica que se “muestra” como bello, se “da” como bueno, y se “dice” con verdad. En el caso singular de Jesús de Nazaret, se requiere la luz del Espíritu para reconocer su pretensión divina única, distinto por ello a cualquier otro ente, y desembocar en la fe teologal.

He descrito algunos rasgos de la propuesta original de Balthasar, que curiosamente se consideraba poco menos que un naufrago en medio del océano y que sin embargo ha legado a la teología y a la cultura de occidente una inmensa obra llena de pasión por el misterio del Dios vivo y por los hombres. Estas páginas han querido ser un resumen de aquel mensaje que el teólogo echó al mar y que hoy podemos recoger, traído hasta nuestra orilla por la corriente enigmática del cosmos y de la historia. Interesarse por el contenido de aquella botella lanzada al mar es una experiencia intelectual de la que no volvemos vacíos.

**CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO
EXCMO. SR. DR. D.
JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO**

Señor Presidente,
señoras y señores académicos,
señoras y señores:

Es para mí una alegría, querido Javier, darte la bienvenida como nuevo compañero en esta ilustre Real Academia de Doctores de España. Es también un honor que agradezco a la Junta de Gobierno de la Academia y a nuestros colegas de la Sección de Teología.

En esto consiste principalmente la contestación a tu discurso que me ha sido confiada: en desearte muchos años de colaboración y fructífero trabajo en esta docta corporación: Una Real Academia que se distingue entre todas por albergar en su seno diez secciones representativas de otras tantas ramas del saber: desde la Teología hasta la Veterinaria, pasando por las Humanidades, el Derecho, la Medicina, las Ciencias Experimentales, la Farmacia, las Ciencias Políticas y de la Economía, la Ingeniería y la Arquitectura y las Bellas Artes. Pocas instituciones ofrecen un espacio y un ambiente más apropiados para el diálogo interdisciplinar. Estoy seguro de que tus cualidades personales y tu ciencia serán de gran ayuda para conseguir un fin tan alto como el de ayudar a esta Real Academia y a España a crecer en sabiduría: la sabiduría que se nutre del método y objeto propio de cada disciplina y que florece cuando cada una de ellas se abre a la interacción ordenada con las demás en el amplio horizonte de la búsqueda de la Verdad, que, por su parte, nos busca.

Bosquejaré muy sucintamente las cualidades biográficas y la ciencia teológica del nuevo Académico, tan a propósito para la búsqueda interdisciplinar de la sabiduría.

1. ALGUNAS CUALIDADES BIOGRÁFICAS DEL NUEVO ACADÉMICO

El doctor don Javier María Prades es catedrático de la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, en la que ejerce el cargo de Rector desde hace más de diez años (2012); actualmente, en su tercer cuatrienio. Tiene, pues, experiencia probada sobre el modo en el que las ciencias eclesiológicas se articulan efectivamente entre ellas en su concreto ejercicio académico universitario: la Teología (incluidas sus ramas de la Exégesis, la Dogmática, la Liturgia, la Moral, la Patrología y la Catequética), la Filosofía, el Derecho canónico y la Literatura cristiana y clásica: las cuatro Facultades de la mencionada joven Universidad, creada en 2011 gracias al impulso de su entonces Gran Canciller y hoy académico de esta Casa, el cardenal Dr. Rouco Varela.

Pero él es teólogo-teólogo. Quiero decir, que su formación y su investigación propias versan en la teología dogmática o sistemática, especialmente sobre la cuestión de Dios y la antropología teológica. Hemos tenido ocasión de apreciar una muestra pequeña, pero excelente, de ello en el discurso que acabamos de escuchar.

El doctor Prades se formó académicamente en las universidades pontificias Comillas, de Madrid, donde cursó sus estudios de licenciatura, y Gregoriana, de Roma, donde obtuvo el grado de doctor en Sagrada Teología con un trabajo sobre la teología trinitaria de santo Tomás de Aquino en algunas de sus implicaciones antropológicas¹. Él mismo ha dirigido luego numerosos trabajos de doctorado y de licenciatura².

El nuevo académico posee también una formación universitaria en disciplinas civiles. Cuando el jovencísimo Javier Prades ingresó en el Seminario diocesano de Madrid, para llegar a ser ordenado sacerdote en 1987, ya había obtenido el grado de licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid (1982) y antes el premio extraordinario y premio nacional de Bachillerato.

1 *"Deus specialiter est in sanctis per gratiam". El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás* (Roma 1993) 521 pp.

2 Tesis doctorales sobre temas tales como: "La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la *Dei Verbum*" (2008); "El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad" (2013); "La causalidad de la humanidad de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás. La influencia de San Agustín" (2014); "La educación desde el punto de vista de las relaciones fe-razón en el pensamiento de J. H. Newman" (2019); "La fragancia del ser de las cosas. La relación entre estética y teología en el Templo de la Sagrada Familia de A. Gaudí" (2019). "La pasión por la gloria humana de Cristo: la antropología doxológica de Luigi Giussani".

Pero la actividad teológica del doctor Prades va también más allá del ámbito académico. Hay que mencionar a este respecto en particular su trabajo como miembro de la Comisión Teológica Internacional. Un organismo creado por san Pablo VI después del Concilio Vaticano II, que tiene como finalidad el tratamiento interdisciplinar de cuestiones teológicas que las autoridades competentes consideran de relevancia especial para el gobierno de la Iglesia universal. A la Comisión son llamados teólogos de todo el mundo católico. El doctor Prades lo fue para el quinquenio 2009-2014 y también para dos quinquenios sucesivos, el último de los cuales concluirá en 2026. En este ámbito se le encargó la dirección de un grupo de trabajo, que llevó a buen término en 2019 un interesante informe sobre “La libertad religiosa, para el bien de todos”³.

Las tareas que podríamos llamar de extensión universitaria del nuevo académico son muchas y muy variadas. Su contribución es requerida constantemente en la formación permanente de sacerdotes o miembros de asociaciones laicales en las diócesis de España, pero también de Italia, donde mantiene muchos contactos⁴, y de otros lugares. Es también muy frecuente su presencia en diversas actividades formativas organizadas por la Conferencia Episcopal Española y otros organismos eclesiales.

Profesor, investigador, divulgador en marcos interdisciplinares, animado por una notable vocación de educador de jóvenes y adultos, el doctor Prades será, sin duda un gran activo en nuestra Academia.

2. LA CIENCIA TEOLÓGICA EN EL HORIZONTE DE LAS CIENCIAS: EL TESTIMONIO DE LA VERDAD

Si tuviéramos que elegir un acento o perspectiva propia del trabajo de este teólogo sistemático podríamos encontrarlo en su atención permanente a la articulación de saber filosófico y saber teológico o entre la razón humana y la fe

3 Cf. J. M^a PRADES LÓPEZ (Ed.), *“La libertad religiosa para el bien de todos”. Texto y Comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional* (Madrid 2021) 268 pp.

4 Cf. L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. M. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo* (Milán 2012; reimpr. 2020) 210 pp, volumen escrito con el fundador del movimiento católico Comunion y Liberación. Algunas de sus intervenciones en foros italianos y otros, se encuentran en: *Nostalgia di Resurrezione. Ragione e fede in occidente* (Siena 2007) 139 pp. y *Occidente: l’ineludibile incontro* (Siena 2008) 141 pp.

católica. Por eso, puede resultar tan interesante su aportación al quehacer de esta Academia⁵.

En 2015 el doctor Prades publicó un libro titulado *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*⁶. Recoge buena parte del fruto de sus investigaciones, que vierte allí en un lenguaje sencillo y elegante que lo hace accesible a quienes, no siendo teólogos o filósofos de oficio, están interesados precisamente en la mencionada articulación de razón humana y fe católica. Quienes hemos escuchado el discurso de hoy, podemos encontrar allí el amplio horizonte de los mencionados intereses intelectuales del doctor Prades en el que se inserta su diálogo con von Balthasar. Permítanme aventurar, a mi modo, un vistazo tan fugaz como sintético a ese ancho horizonte.

Cuando hoy se habla de “razón” se piensa casi siempre en una capacidad intelectual humana de conocer acabadamente el mundo; por lo general, sobre la base de la experiencia empírica, entendida ésta como la aprehensión de la realidad en los parámetros de lo mensurable, en definitiva, de la materia. Pero éste –dominante en la Modernidad– no ha sido ni es el único modo de entender qué sea la maravillosa capacidad de conocer y, por consiguiente, de orientarse en el mundo propia del ser humano. Es sólo la que nuestro nuevo colega llama –con razón– la comprensión racionalista, empirista y finalmente materialista de la razón⁷.

En este contexto, la fe religiosa y la cristiana en particular, no puede ser entendida como un modo de conocer⁸, puesto que esta capacidad le correspondería únicamente a la razón, la cual, por su parte no podría tener como objeto propio lo que no sea directamente accesible al sujeto en las condiciones antedichas.

Así es como en los últimos siglos se ha establecido una relación dialéctica de contraposición entre fe y razón, en la que a ésta le corresponde lo universal

5 Cf. los trabajos recogidos en los siguientes volúmenes: *Dios ha salvado la distancia* (Madrid 2003) 135 pp.; “*Communicatio Christi*”. *Reflexiones de teología sistemática* (= *Studia Theologica Matritensis* n° 5) (Madrid 2004) 233 pp.; *La razón ¿enemiga del Misterio?* (= *Cuadernos de Frontera* n°1) (Madrid 2007) 70 pp.; *El hombre, más allá de sí mismo* (= *Cuadernos de Frontera* n° 18) (Madrid 2012) 62 pp.

6 Cf. J. M^o PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (Madrid reimp2016) XXXV + 462 pp.

7 Cf. O. c., 295.

8 Cf. JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO, “La fe, un modo específico de conocer”, en: Id., *Evangelizar la cultura de la libertad* (Madrid 2002) 115-149.

y cierto y a aquélla lo particular y dudoso o incluso lo tenido ya de entrada por simplemente falso.

El doctor Prades sale airoosamente al paso de esta dialéctica de la mano de pensadores contemporáneos como Jean Nabert o Paul Ricoeur, pero naturalmente también de la gran tradición filosófica y teológica occidental, así como del Magisterio del Concilio Vaticano II y de los pontífices postconciliares.

Se trata de reivindicar un concepto y un uso bastante más ancho de la razón. La razón tiene una competencia mucho mayor de la que le han asignado reductivamente la filosofía moderna de la subjetividad y sus derivados.

Porque el sujeto nunca está solo, como si se tratara aquella famosa tabla rasa en la que todo se reflejara por primera vez. Por el contrario, el sujeto o, mejor, la persona siempre se halla situada en compañía humana diacrónica y sincrónica, con los que ya vivieron y pensaron y con quienes lo hacen muy cerca de ella y para ella. En expresión central de la gran carta encíclica de san Juan Pablo II sobre la fe y la razón: el ser humano es precisamente aquél que vive confiando en otro: *illi qui vivit alteri fidens*⁹.

Esa confianza básica es condición de posibilidad del uso de la razón, hasta tal punto que forma parte interna de ésta. No es todavía fe en el sentido teológico estricto. Es fontalmente la fe del niño en su madre y, de otro modo, la del discípulo en el maestro, la del amigo en los amigos o incluso la del lector en el buen libro o la del espectador en el drama, la película o la pantalla. Es la fe, la confianza que forma parte de la ancha capacidad de conocer propia del ser humano que merece el nombre de razón.

Una razón, que implica la voluntad tanto como el intelecto, la confianza tanto como el discurso lógico y las ideas; una razón, a la que se pueden poner diversos adjetivos, como vital, sentiente o incluso poética, pero que lejos de ser una mera razón adjetivada –reducida– resulta, por el contrario, la razón real. Por eso, esta razón, ¡la razón!, no se articula con la fe teologal y teológica en dialéctica de contraposición, sino de integración y superación. La razón lleva ya en sí misma la fe de modo implícito o tendencial. La fe, por su parte, confía en la razón, la presupone y la potencia.

9 JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (1998) 31. La traducción al uso de esta frase es algo inexacta: "Aquel que vive de creencias".

Pero sin mezclas. Las ciencias empíricas son libres. No reciben ningún mandato desde la fe en su propio campo, en el que ellas son competentes. Lo mismo se puede decir de las ciencias históricas y de la filosofía. Son libres, no se tienen que someter metódicamente a la fe que asiente a la manifestación visible en Cristo del Invisible. Pero, a la inversa, ninguna ciencia se sentirá obligada desde su competencia propia a ignorar y menos a oponerse o negar aquella manifestación del Logos en la carne.

El lugar en el que la razón y la fe teológica se encuentran es la historia. La historia no es simplemente el ámbito de lo particular y lo contingente, sino también el escenario de la libertad divina y humana en el que juega y se juega la Verdad, lo fiable, precisamente la victoria sobre la falsedad y sobre el mal.

En ese escenario del gran teatro del mundo el papel principal les corresponde precisamente a los testigos. Por algo se titula *Dar testimonio* el magnífico libro del doctor Prades. Naturalmente también hay testigos falsos. No pocos. Sin embargo, la razón que busca la verdad no puede prescindir de los verdaderos. “Aquel que vive confiando en otro” no puede tampoco conocer como si fuera verdadera una vida de otro modo: Una vida y una razón expurgadas de la confianza y de su historia.

He evocado de modo fragmentario y un tanto inconexo lo que el nuevo Académico ha estudiado y expuesto con amplitud y orden en su extensa obra, en particular, en el libro recién mencionado. “La presencia de los cristianos en la sociedad plural”, a la que alude el subtítulo del mismo, se ve enriquecida desde estas perspectivas de un modo fructífero al que habría que referirse ahora al menos brevemente. Pero no me es lícito abusar más de su paciencia, ni siquiera en fragmento. Me cumple ya sólo concluir volviendo al principio: ¡Bienvenido, doctor Prades! Habrá tiempo: Que se te conceda y se nos conceda continuar la conversación que hoy tan brillantemente has comenzado.

