

Mediación:

La marca distintiva del cristianismo

—
David Schindler Jr.*

Una de las cosas que define de manera más decisiva la conciencia moderna es la presuposición de lo que se llama el hecho evidente del “pluralismo religioso”. Damos por sentado, de forma natural y espontánea, que existe una multitud potencialmente infinita de “sistemas de creencias”, cada uno de los cuales tiene una pretensión de verdad y posee cierta validez para aquellos que aceptan esa pretensión. Tal suposición puede coincidir, al menos ostensiblemente, con la existencia de una fe privada, incluso sincera y apasionada: creo que mi religión es “verdadera para mí” y, de hecho, puedo considerar esa religión como lo más importante en mi vida. Curiosamente, una fe privada de este tipo no sólo puede coincidir con la aceptación del pluralismo religioso, sino que incluso puede reforzar esta aceptación, y verse reforzada por ella, precisamente en la medida en que esta fe se reconoce a sí misma como una pura realidad puramente personal: decir que mi religión es verdadera para mí, desde esta perspectiva, no es una concesión, sino precisamente lo que la hace significativa y suscita mi entusiasmo. Esta cualidad no impide que otros “sistemas de creencias” puedan ser igualmente verdaderos para otros.

No pretendemos abordar aquí el espinoso problema del pluralismo religioso en general, sino pensar en, al menos, una dimensión de lo que significa que el cristiano tradicional no puede aceptar esta suposición. El cristianismo católico no puede entenderse a sí mismo como uno de los muchos “sistemas de creencias”; no es “una religión”, si la religión se toma como una categoría genérica que designa un conjunto de ideas y prácticas mediante las cuales el hombre se relaciona con Dios. Pero decir esto plantea inmediatamente la pregunta: ¿Qué hace que el cristianismo sea único? ¿Qué distingue al cristianismo de todas las demás religiones, hasta tal punto que estaríamos en lo cierto al describirlo como “sui generis” en sentido estricto? Sin duda, la respuesta final a esta pregunta es una referencia a la absoluta singularidad de la Encarnación: la asunción de la naturaleza humana, sin separación ni confusión, por Dios mismo; y a los demás misterios de la fe, que son revelados por o implicados en ese misterio decisivo —por ejemplo, la Trinidad o la *Theotokos*—, que constituye el contenido del dogma cristiano central. Pero en la medida en que afirmemos la singularidad de la Encarnación solo como un hecho positivo, irónicamente corremos el riesgo de volver a caer en el horizonte del pluralismo religioso moderno tal como lo acabamos de describir. Puede que la unicidad absoluta de Jesucristo sea lo que distingue al cristianismo de otras religiones, pero, por supuesto, de una manera similar, también podría decirse que la unicidad de Mahoma distingue al Islam, o a singularidad de Shiva distingue al hinduismo. No es suficiente dar una respuesta diferente a la pregunta: ¿Qué distingue

* Ph.D. (The Catholic University of America), Profesor en el *Pontifical John Paul II Institute for studies on marriage and family* (Washington) y editor de *Communio USA*.

a esta religión en particular de las demás? Necesitamos afirmar un tipo diferente de respuesta y, de hecho, una que es tan diferente que también transforma la naturaleza de la pregunta misma.

En el siguiente conjunto de reflexiones pretendemos hacer dos propuestas al respecto, reconociendo que estas propuestas requerirían mucho más espacio para ser elaboradas en su totalidad. La esperanza aquí es simplemente establecer un punto de orientación fundamental para el trabajo futuro en este sentido. La primera propuesta es que, para que la unicidad del dogma central del cristianismo lo distinga de una manera genuina de otras afirmaciones religiosas, ese dogma no puede referirse simplemente a un hecho positivo en el sentido de un evento absolutamente único en la historia, que viene y luego se va con el paso de un lapso de tiempo discreto, pero, además de esto, tiene que significar algo, es decir, debe en cierto sentido exceder su particularidad e incidir en el significado de la realidad en su conjunto. Aquí vemos, al menos en parte, lo que estaba en juego en el debate entre Karl Barth y Erik Przywara sobre la *analogia entis*.¹ Si Barth tenía razón al preocuparse por subordinar la verdad del cristianismo, que es finalmente la verdad de una Persona divina, el Hijo de Dios encarnado, a un principio filosófico universal, el peligro de su posición, que era notoriamente la de rechazar la *analogia entis* como “invención del Anticristo”,² es que amenaza con socavar el significado del cristianismo (volveremos a este tema al final de nuestro ensayo).³ Para que el cristianismo sea significativo, tiene que dar expresión a algún principio, generalmente reconocido como verdadero, bueno y hermoso, y de hecho debe hacerlo no solo de una manera básicamente impresionante o incluso convincente, sino como el paradigma perfecto. Como explicaremos, esto no significa que el cristianismo se justifique a sí mismo por

¹ Véase el magistral relato de este debate de “Translator’s Introduction,” *Analogia Entis* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 1-115, esp., 83-115, y “After Barth: A New Introduction to Erich Przywara’s *Analogia Entis*,” in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 35-87.

² Karl Barth, *Church Dogmatics I/1*, 2ª ed. (Londres: T&T Clark, 2009). (Londres: T&T Clark, 1973), xiii.

³ Este peligro se ve mitigado en cierta medida por la afirmación de Barth de la analogía en principio, aunque rechace específicamente la analogía del ser. La *analogia fidei* que postula en su lugar implica al menos el reconocimiento de que el hecho de Cristo debe “excederse” a sí mismo y tener sentido en la realidad en general. No podemos proseguir la cuestión aquí, pero quisiéramos argumentar que no puede haber analogía en absoluto, ni siquiera una analogía de la fe, sin una analogía del ser, incluso cuando esta analogía misma requiere un fundamento teológico: la *analogia fidei* y la *analogia entis* no son rivales, sino que en última instancia se requieren mutuamente (asimétricamente) en su diferencia irreductible. También hay que señalar que defender la analogía del ser no es necesariamente defender la interpretación particular de Przywara de la misma, que podría ser demasiado “esencialista”. Para una explicación alternativa de la analogía sobre bases tomistas, desde la perspectiva del acto de ser, véase Gustav Siewerth, *Analogie des Seienden* (Friburgo: Johannes Verlag Einsiedeln, 2003 [1965]). Para un relato en simpatía con Siewerth, pero que enfatiza más la dimensión del amor, véase Ferdinand Ulrich, tal como lo presenta Martin Bieler: “*Analogia Entis* as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich,” in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 314-37.

ser la instancia más alta de una idea universal o por cumplir una función predeterminada mejor que cualquier otra cosa. Es solo que el cristianismo no puede simplemente imponer su novedad “desde arriba”, de una manera que, por esa misma razón, nunca pueda penetrar realmente en el corazón de nada, sino simplemente reorganizar las cosas en la superficie; también debe responder de alguna manera a una necesidad que se presupone “desde abajo”, y esto significa, en cierto sentido, proporcionar una respuesta razonable a una pregunta filosófica.⁴

Nuestra segunda propuesta, cuya elaboración comprenderá la mayor parte del siguiente ensayo, es que la mediación es una noción especialmente esclarecedora en este contexto. Una de las cosas que sugiere este principio por encima de otros que igualmente podrían haber sido elegidos para expresar la significación del cristianismo, por ejemplo, la analogía del ser o el fenómeno del don, es su notable capacidad para unir lo universal y lo concreto, lo teórico y lo práctico. Por un lado, la noción de mediación es más evidentemente concreta que, por ejemplo, la *analogia entis*, que más inmediatamente, por no decir exclusivamente, se presenta como un concepto en metafísica (y, desde otra perspectiva, en lógica). La mediación, en cambio, es el nombre, en primer lugar, de una actividad: mediar es comunicar, transmitir, transmitir o entregar. Por otro lado, la mediación no es solo una actividad, sino que también designa una noción filosófica, que tiene una función lógica, pero también y más fundamentalmente articula un modo particular de ser. De esta manera se distingue del fenómeno social más inmediato, por no decir exclusivamente, concreto y personal del don. Se podría decir que la noción de mediación expresa en última instancia la misma realidad que la analogía del ser y el fenómeno del don, pero lo hace en un registro particular, de una manera única y propia y, además, que, una vez que reconocemos esto, ver que la analogía del ser y el fenómeno del don se comprenden mejor a la luz del otro: la analogía del ser es un evento de generosidad, y un don es en el fondo una comunicación análoga del ser. La mediación, por así decirlo, media entre estos. Sea como fuere, a continuación, en primer lugar, defenderemos la mediación señalando cómo el dogma más central y los rasgos distintivos de la Iglesia dan expresión a esta realidad de una manera fundamental. En segundo lugar, intentaremos ofrecer una razón por la cual la mediación es fundamental para el cristianismo y, de hecho, qué es la mediación más básicamente. Y, finalmente, sugeriremos por qué identificar la mediación como la marca distintiva del cristianismo no la subordina a un concepto puramente formal, que es universal porque abstrae de todo contenido posible y, por lo tanto, de toda realidad actual.

I.

Si uno tuviera que imaginarse el cristianismo tradicional, sin duda la primera imagen que vendría a la mente es el sacerdote, junto quizás con elementos de oración, como el ro-

⁴ Este es un punto en el que Maurice Blondel nunca se cansó de insistir. Véase, por ejemplo, su importante ensayo “The Third «Testis» Article”, *Communio* (invierno de 1999): 846-74.

sario, o elementos utilizados para confeccionar los sacramentos, como el altar o el cáliz.⁵ Si bien, por supuesto, todas las religiones tienen sus figuras religiosas, sus rabinos o ancianos, tal vez sus propios monjes o sacerdotes, lo que distingue al sacerdote católico es su necesidad indispensable. Un católico está destinado, sin duda, a tener una relación personal con Cristo y una comunión con Dios en lo profundo de su espíritu, su “castillo interior”, su “corazón de corazones” más íntimo: como dijo San Agustín, Dios es “más interior para mí de lo que soy para mí mismo”.⁶ En este sentido, no hay absolutamente nada que pueda “interponerse” entre mi Creador y yo. Pero el católico comprende que, por más inmediata que sea esta relación con Dios, a diferencia de las uniones místicas o las afirmaciones de la fe personal en otras religiones, para ser apropiada y completa,⁷ esta relación no puede simplemente pasar por alto la mediación del sacerdote, y todo lo que esta mediación implica. El sacerdote no es principalmente un guía, maestro, ayudante o facilitador de la relación personal de uno con Dios, pero, si es todas estas cosas, es sin embargo en primer lugar el medio ordenado por el cual Dios se comunica a su pueblo. o, más específicamente, el medio por el cual Cristo difunde la gracia obtenida mediante su obra de redención, que es de alguna manera básica inseparable de su Persona. Si Dios, al crear el mundo, ha comunicado en cierto sentido de forma natural su presencia en el don universal del ser, que no es (simplemente) distinto de lo que es en sí mismo (*Ipsum Esse Subsistens*), este primer don ha sido entendido, siempre y desde el comienzo, como una invitación al segundo don, infinitamente mayor, a saber, la participación en la vida interior de Dios, que viene a través de nuestra adopción como hijos e hijas en Cristo. Es especialmente este segundo don, esta gracia, que requiere la mediación del sacerdote, porque la obra de redención no puede separarse de la persona de Cristo.⁸ Esta relación no es solo una nueva descripción de lo que siempre ha sido el caso, o simplemente la institución forense de un nuevo estatus legal. En cambio, es una realidad ontológica, que no puede ser comunicada simplemente por un mensaje, a través de las

⁵ Se me ha señalado que, si Hollywood desea representar la religión cinematográficamente, con bastante frecuencia se elige alguna figura del catolicismo: aparentemente, la Iglesia católica representa la religión para la imaginación popular, y de hecho ofrece más a esa imaginación por medio de lo tangible y visible que, por ejemplo, la fe básicamente privada del protestantismo.

⁶ Las citas de esta línea en Agustín tienden a terminar la cita aquí, y a omitir la parte que sigue, pero esta segunda parte es necesaria para comprender toda la paradoja que intenta articular. Agustín continúa diciendo que Dios es al mismo tiempo “más alto que mi mayor altura” (*Confesiones*, 3.6.11). No es meramente interior en un sentido radical, sino que, también e inseparablemente, Dios es radicalmente exterior a mí.

⁷ Por supuesto que hay una presencia natural de Dios en el mundo en virtud de la relación que implica la creación. Pero esta presencia no es independiente de Cristo. La Iglesia la reconoce, por el contrario, como una extensión genuinamente análoga de la presencia de Dios en Cristo. Véase *Dominus Iesus* (2000), que habla de la “mediación salvífica universal de la Iglesia” (4; cf., 13-15).

⁸ Dado que el “segundo don” (la gracia) no se “añade” simplemente al “primer don” (la naturaleza creada), sino que representa su propio desarrollo y revela su verdad más esencial, se puede decir que la mediación sacramental y teológica de la Iglesia es también necesaria -de nuevo, en un sentido extendido y análogo- para la correcta vivencia del sentido de la creación. Se requiere, en definitiva, para una correcta interpretación de la naturaleza, aunque también es cierto que la naturaleza se convierte así en mediadora de la gracia.

palabras de las Escrituras, sino que debe ser transmitida de una manera que sea tan real, tan actual, histórica y de hecho “física”, como hizo la original.

Esta gracia se da a través de la realidad material de los sacramentos, con una fidelidad incondicional a la naturaleza precisa de los elementos, discretamente representados a través de las palabras y los hechos, que involucran el cuerpo y el alma del sacerdote. Y el sacerdote es un hombre elevado a este papel por el sacramento real de la “imposición de manos”, lo que significa que es un hombre que fue tocado físicamente por un hombre que fue tocado por un hombre que fue tocado por un hombre... que fue tocado por Jesucristo.⁹ La relación personal con Dios requiere, en algún nivel fundamental, un contacto físico real, una presencia real.¹⁰

En el momento en que empezamos a reflexionar sobre el papel indispensable de la presencia objetiva, sacramental, del sacerdote, vemos que su mediación, en la forma que acabamos de describir, no es incidental ni anómala, sino que expresa la propia “lógica” del cristianismo. Para ir directamente al meollo del asunto, la “lógica” del cristianismo en persona, ó Λόγος, es el Mediador único entre Dios y el hombre, -aunque debemos agregar de inmediato que esta unicidad no surge simplemente de la nada como un absoluto no relacionado e “irrelacional”, sino que está él mismo mediado por la Antigua Alianza y la historia de los mediadores anteriores enviados por Dios, los profetas (Hb 1,1-2).¹¹ Dios no permanece apartado, por así decirlo, en su inaccesible trascendencia, como Totalmente Otro, sino que también entra en medio de su pueblo elegido (“Emanuel”) a través de su Hijo Encarnado. Nótese que Dios no comunica así su presencia de una manera (meramente) inmediata como Dios puro, sino solo a través de la mediación de la carne de la naturaleza humana, aunque, por supuesto, esta mediación no compromete la presencia de Dios, sino que, como desarrollaremos más adelante, la doctrina de la unión hipostática revela que esta mediación transmite a Dios inmediatamente: Él es verdadero Dios incluso como verdadero hombre. Sin embargo, esta mediación de la presencia de Dios se vuelve en adelante definitiva y normativa: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14,6). “En verdad, en verdad les digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino por otro lado, es un ladrón y un asaltante” (Jn 10,1). Dios, Padre de todos, Autor de la creación, está mediado para todos exclusivamente por Cristo.

⁹ Aquí vemos la importancia de lo que se llama “sucesión apostólica” para la validez del sacerdocio.

¹⁰ Esto no restringe la presencia de Dios a lo que acabamos de llamar el contacto físico. Aquí vemos el papel de la analogía y su relación con el don: este “punto de contacto” irradia generosamente más allá de sí mismo, lo que significa que hay una extensión análoga, que no tiene límites en principio. Así, Dios puede estar presente en todas partes, pero a través de la Iglesia.

¹¹ Se podría interpretar la condena de la herejía del marcionismo, entre otras cosas, como un gesto de “protección” del principio de mediación.

Pero Jesús no ejerce de manera exclusiva este papel mediador exclusivo. Ya mencionamos la mediación a través de la Antigua Alianza establecida en y a través de Abraham (que en sí misma está mediada, de ambos lados, por así decirlo, a través de las alianzas con Noé, Moisés y David).¹² Pero esta mediación llega a Jesús por la mediación más directa de José, que se encuentra en la línea de David; y a través de María, de una manera aún más integral, que incluye no solo la formación espiritual de la tradición, sino la formación natural de su humanidad, hasta los mismísimos elementos físicos de la materia. Aunque el Hijo de Dios tiene libre disposición sobre su naturaleza humana: “Nadie me quita la vida, sino que la doy por propia voluntad. Tengo autoridad para darla y para recobrarla” (Jn 10,18). Él no se da originalmente a sí mismo su naturaleza humana, sino que la recibe de su madre. Si a María, no sin cierta polémica,¹³ se le ha dado tradicionalmente el título de “Mediadora de todas las gracias”, no es porque desplaza a Cristo como mediador exclusivo entre Dios y el hombre, sino porque media más inmediatamente en su mediación inmediata, por así decirlo. De modo que análogamente repite, participa y en cierto modo imita el acto de mediación de Cristo con el Padre, que a través de esta mediación comunica sin embargo su perfecta presencia como Dios, María media a Jesús de una manera que intensifica su exclusividad. Como la Iglesia ha reconocido tradicionalmente, no hay acceso a Jesús excepto en María y a través de ella y, sin embargo, esta exclusividad no disminuye de ninguna manera la inmediatez de la relación con Cristo. María no es el mero instrumento o recipiente de la divinidad totalmente trascendente, o la fuente de la naturaleza humana indiferente a la naturaleza divina, sino que es la Madre, la Mediadora de Dios. Ver la lógica de la mediación, tal como la estamos intentando elaborar aquí, nos ayuda a navegar más allá de las dificultades que puedan presentarse en este extraordinario misterio. De nuevo, esta afirmación representa la propia “lógica” del cristianismo, en la que el Logos es la mediación misma.

Si no hay acceso a Dios excepto a través de Cristo, y no hay acceso a Cristo excepto a través de María, en última instancia significa que nuestra relación con Dios está necesariamente mediada en y a través de la Iglesia.¹⁴ Como ha afirmado la tradición,¹⁵ existe una conexión especial entre María, que entregó el cuerpo a Cristo, y la Iglesia,

¹² Para una exposición exhaustiva de los distintos tipos y casos de alianza en el Antiguo Testamento, véase Scott Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven: Yale University Press, 2009).

¹³ Gloria Falcão Dodd ofrece una visión general de la controversia en *The Virgin Mary, Mediatrix of All Graces: History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896-1964* (New Bedford, MA: Academy of the Immaculate, 2012). Lumen Gentium afirma esta descripción de María, pero de forma muy cautelosa para evitar interpretaciones erróneas, subrayando que la mediación de María no compromete la exclusividad de Cristo: LG, 62.

¹⁴ Reconociendo el significado de lo que se llama la “Iglesia invisible”, tenemos aquí una manera de interpretar la famosa frase: “Extra Ecclesiam nullus omnino salvatur”. Véase *Dominus Iesus*, 20.

¹⁵ Véase el relato presentado por Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger en *Mary: The Church at the Source* (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

que es el cuerpo de Cristo, extendido a través del espacio y el tiempo –nótese el pronombre personal, que es la forma tradicional de hablar de la Iglesia, no importa cuán inusual pueda parecer hoy–.¹⁶ No son solo los sacerdotes como individuos los que median la gracia ganada por Cristo, sino los sacerdotes únicamente como miembros ordenados de la Iglesia. En este sentido, todos los miembros de la Iglesia participan de alguna manera análoga en el sacerdocio, por lo que todos los miembros se convierten en mediadores de la gracia recibida por la Iglesia de manera análoga entre sí (“Siempre que dos o tres se reúnan en mi nombre”, Mt 18,20) y al mundo. Pero lo hacen en virtud de la presencia sacramental originaria de Dios que reside en la Iglesia y, en cierto sentido, es la Iglesia misma: como cuerpo de Cristo, ella es el sacramento primordial, del que fluyen los demás sacramentos.¹⁷ Quizás la forma central en que la vida de la Iglesia se transmite a los creyentes es a través de la liturgia, en cuyo corazón está, por supuesto, el “sacrificio incruenta de la Misa”, la celebración que es la re-presentación del acontecimiento de la redención. Pero la celebración de la Eucaristía no es un hecho aislado; en cambio, ella misma está mediada a través de las innumerables formas de la Misa, los símbolos, la música, los instrumentos de la liturgia en su realidad natural que se transforma a través del arte humano,¹⁸ las acciones y palabras de los sacerdotes, ministros y fieles –por no hablar de los tiempos del año litúrgico, y en la extensión análoga de todas estas prácticas en la vida cotidiana y los hogares de los creyentes: la Iglesia Doméstica–. Dos extensiones distintivamente católicas de la vida de la Iglesia, que destacan de manera particular la importancia de la mediación, son los diversos “sacramentales” y la práctica de la piedad ritual con respecto a los santos, aquellos individuos particulares con carismas especiales, con “oficios” especiales de solicitud, que interceden en nombre de los creyentes que suplican su ayuda. Todo esto da una expresión vívida, y *tangible*, a lo que hemos llamado la “lógica” del cristianismo.

A un nivel más general, es imposible entender la Iglesia sin un reconocimiento del papel fundamental de mediación de la Tradición y las Escrituras. La Palabra de Dios preservada en la Biblia siempre ha jugado un papel normativo en la vida cristiana, similar pero no idéntico al papel que ha jugado para los judíos. En cierto sentido, la Iglesia ha reconocido la Escritura, la Palabra de Dios recibida, como una especie de absoluto, un “ne plus ultra”, que contiene el depósito de la revelación de manera perfecta, de

¹⁶ Cf. Stephan Ackermann, “The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar”, *Communio* (verano 2002): 238-49.

¹⁷ Por supuesto, el cuerpo de Cristo que es la Eucaristía es en cierto sentido la fuente de la Iglesia. No podemos elaborar aquí una eclesiología completa, pero véase el texto clásico de Henri de Lubac, *Corpus Mysticum* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

¹⁸ En su sabiduría, la Iglesia insiste, por ejemplo, en que las velas utilizadas en la celebración de la misa tengan al menos un 51% de cera de abeja. Vemos expresado aquí un arraigo de los sacramentos en el mundo natural; una vez más, la gracia está mediada por la naturaleza. Los materiales puramente sintéticos no están permitidos en la confección de los sacramentos, ni –si se pudiera imaginar el horror– las luces artificiales de las velas de imitación (!).

modo que nada se puede agregar ni quitar.¹⁹ Ningún otro escrito, ninguna revelación especial, puede estar a la altura de la revelación definitiva dada en los libros canónicos de la Biblia. Por otro lado, como bien ha demostrado Rémi Brague, el cristianismo no es una “religión del libro” como lo es el judaísmo y más aún el islam.²⁰ Para los cristianos, la “Palabra de Dios” es, en primer lugar, Jesucristo. Las palabras de las Escrituras median la única Palabra de Dios. En contraste con el Islam, por ejemplo, según el cual el Corán fue dictado inmediatamente al profeta Mahoma, y por lo tanto nunca puede ser traducido correctamente a ningún otro idioma sin comprometer su legitimidad teológica, las Escrituras cristianas fueron mediadas a través del “instrumento” de autores humanos inspirados, con sus capacidades e intereses naturales, junto con sus propias historias y antecedentes culturales. Y así, en principio, se permite una ulterior mediación de la traducción a otros idiomas.²¹ Es crucial señalar —y de hecho éste es uno de los puntos básicos de nuestras reflexiones— que esta mediación no compromete el carácter absoluto y definitivo de la Escritura: así como la mediación esencial de la naturaleza humana finita de Jesucristo no compromete su divinidad, pero le permite comunicarse de inmediato, así también la autoría humana de las Escrituras, con toda su particularidad cultural, no compromete la perfección de la revelación de Dios. Dios se revela a sí mismo por mediación de autores humanos.

Además, la canonicidad de las Escrituras no puede aislarse de la Tradición de la Iglesia: no solo fue la Tradición de la Iglesia la que determinó qué escritos eran auténticos en el sentido que hemos estado discutiendo, sino que la Tradición de la Iglesia ha sido esencial para la interpretación adecuada de las escrituras. Esta Tradición ha llegado a dar más peso a algunos pasajes que a otros, y más autoridad a ciertas lecturas que a otras, lo cual es necesario para que las Escrituras se lean como un todo bien equilibrado en relación con la realidad de única Palabra de Dios, en contraste con la fragmentación “fundamentalista” que haría de cada iota y tilde un absoluto en sí mismo y aislado del resto. La Tradición, que la Iglesia siempre ha reconocido como guiada o, en otras palabras, mediada en y a través del Espíritu Santo, proporciona así un cierto estándar normativo en sí mismo, no solo para la interpretación de las Escrituras, sino para las prácticas litúrgicas, para la “fe y moral”, y de manera especial

¹⁹ *Dei verbum*, 11. Al afirmar el estatuto de la Escritura, el documento dice también: “Es evidente, por tanto, que la sagrada tradición, la Sagrada Escritura y la autoridad docente de la Iglesia, según el sapientísimo designio de Dios, están tan vinculadas y unidas que una no puede permanecer sin las otras, y que todas juntas y cada una a su manera, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas” (10).

²⁰ Rémi Brague, *On the God of the Christians (and on one or two others)* (South Bend, IN: St. Augustine’s Press, 2013).

²¹ Es interesante observar que al menos en algunos casos, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo, se piensa que el griego “original” es ya en sí mismo una traducción (del hebreo). El griego es la lengua del Nuevo Testamento, no porque sea una lengua divina dada directamente —inmediatamente— por Dios (como el árabe en el Islam), sino porque era en su momento la lengua universal, la más accesible para los demás, la que servía por tanto de mejor mediador.

para el contenido dogmático de la fe de la Iglesia mediante formulaciones conciliares definitivas, y, como extensión análoga, menos definitiva pero aún así guía esencial, mediante la interpretación teológica de dicho contenido. La Tradición, que es en cierto sentido la expresión histórica del principio de mediación,²² está en el corazón del cristianismo.

La centralidad de la mediación también explica otro hecho sobre la Tradición católica que parece ser único entre las “religiones”, a saber, la autoridad “oficial” que la Iglesia ha otorgado a la filosofía.²³ En la raíz de este reconocimiento está la afirmación de que la razón juega un papel indispensable en la mediación de la fe. En cierto sentido, se podría comparar este reconocimiento con la afirmación de la integridad de la autoría humana, con toda su amplitud de capacidades naturales, en la inspiración de las Escrituras. La razón no sólo prepara para la recepción de la fe, sino que también profundiza la apropiación de la fe a través de su obra permanente, y finalmente da en sí misma el fruto especial proporcionado por la nueva vida y la nueva luz de la revelación. Aunque la Iglesia no ha adoptado como propio ningún “sistema filosófico” en particular, ha cultivado el desarrollo “legítimamente autónomo” de una tradición filosófica, otorgando una autoridad particular a las raíces clásicas de esa tradición y, por supuesto, otorgando un estatus especial, sobre todo en el ámbito de la metafísica, a Tomás de Aquino.²⁴ Junto con el papel mediador de la razón, la Iglesia ha comenzado a reconocer cada vez más la importancia del papel mediador que desempeñan las formas sociales y políticas. Este reconocimiento se expresa en el desarrollo continuo de lo que ha llegado a llamarse la tradición del “Pensamiento Social Católico”, inaugurado por la *Rerum Novarum* de León XIII (1891). Típicamente, esta tradición se interpreta como una provisión de principios morales generales para las actividades e instituciones esencialmente “seculares” en política, economía, medicina y otras dimensiones de la vida social. Pero hay mucho que ganar si se aprende a ver estas formas como mediadoras de los misterios cristianos, y así extender la vida de la Iglesia al mundo, hasta sus rincones más oscuros, por así decirlo.²⁵

Si la mediación es esencial para la Iglesia, y si representa la marca distintiva del

²² La tradición también está esencialmente relacionada con el don: véase mi ensayo “Taking Truth for Granted: A Reflection on the Significance of Tradition in Josef Pieper”, *Communio* (invierno 2017): 690-717. Hay motivos para arraigar la importancia de la tradición en el cristianismo, en última instancia, en lo que inicialmente podría parecer totalmente ajeno, a saber, la tradición de Cristo, su entrega para ser sacrificado. Esto podría interpretarse como un reflejo en el contexto soteriológico de su entrega en la Encarnación, y eso como una imagen de la supra-tradición en el engendramiento del Hijo por el Padre en la Trinidad.

²³ Por supuesto, la filosofía no tiene la misma autoridad que la teología, y ninguna filosofía en particular ha sido canonizada. Sobre todo esto, véase la *Fides et ratio* de Juan Pablo II.

²⁴ Véase *Fides et ratio*, 43-44; cf., León XIII, *Aeterni Patris* (1879) y Pablo VI, *Lumen Ecclesiae* (1974), 8.

²⁵ Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus: El drama de la cuestión del ser* (Washington, D.C.: Humanum Academic Press, 2018), 17, 30, 35, 44 y 57.

cristianismo –lo cual es imposible negar cuando se mira el desarrollo completo de las diversas dimensiones de la vida cristiana–, no es solo por la centralidad absoluta del Mediador, Jesucristo, sino en última instancia porque algo como la mediación constituye la vida interior de Dios mismo. El ser de Dios, la naturaleza divina, no es una cantidad monolítica, un “bloque de Esencia congelado”, como dice Ferdinand Ulrich,²⁶ sino que está, por así decirlo, “mediado” en y a través de las Personas divinas. El Hijo es perfectamente Dios en sí mismo, pero solo lo es al recibir toda la Deidad del Padre; el Espíritu Santo es perfectamente Dios en sí mismo, pero solo al ser espirado por el Padre (y el Hijo).²⁷ Cada una de las Personas es perfectamente Dios, y en conjunto son perfectamente un solo Dios, un misterio concebible, en la medida en que lo es, sólo como perfecta mediación, es decir, como la perfecta participación de la divinidad entre sí en un único Don absoluto. Reflexionar sobre lo que significa todo esto será nuestro próximo paso.

II.

Hemos descrito la mediación como expresión de la “lógica” del cristianismo: pero, al menos hasta que uno comience a desvelar más concretamente lo que esto significa, como estamos intentando hacer, la propuesta de esta noción como expresión del corazón del cristianismo parece extraña, y quizás un poco abstracta. Quizás antes se hubiera esperado escuchar que el “amor” es el corazón del cristianismo: después de todo, no es la palabra “mediación”, sino la palabra “amor” la que tiene un lugar especial en las Escrituras, sobre todo en el Nuevo Testamento. De hecho, lo que es distintivo del cristianismo es el reconocimiento de que Dios no es solo uno que ama, quizás más perfectamente como quien ha creado el mundo y todo lo que hay en él, y ahora ejerce un cuidado providencial especial por él. Tal cuidado es posiblemente parte de todas las religiones tradicionales de alguna manera, incluso si la noción choca contra la idea filosófica de que la Primera Causa absolutamente trascendente del universo no puede ser afectada por ninguna otra cosa dentro de ese cosmos, por todos los caprichos del tiempo y la historia, de modo que en última instancia no tiene sentido orar a Dios y pedir su ayuda o generosidad.²⁸ Según la revelación cristiana, Dios no solo ama, sino que Dios es amor (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, *Deus caritas est*).²⁹ El amor es, por así decirlo, la esencia misma de Dios.

²⁶ Si leemos el “filioque” como análogo a la mediación en la forma en que lo estamos presentando, nos permite afirmar la posición católica sin amenazar la verdad que los ortodoxos buscan proteger, a saber, la “monarquía” del Padre.

²⁷ Esto era especialmente un peligro en el “espíritu filosófico clásico” del período helenístico de la antigüedad tardía. Se ve, por ejemplo, en las objeciones planteadas contra el cristianismo por Celso, a las que Orígenes respondió en su obra clásica, *Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

²⁸ Véase la encíclica de 2005 de Benedicto XVI con este nombre para una elaboración más completa de la novedad de esta revelación.

²⁹ Por ejemplo, Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 1.37.5.

Dada nuestra exposición hasta ahora, esto plantea la cuestión de si existe una conexión entre el amor y la mediación. Que en última instancia son lo mismo, o al menos que la mediación es amor expresado, por así decirlo, en términos más técnicos y filosóficos, se hace evidente cuando reflexionamos sobre el tema. Para ver la conexión, ante todo, es necesario que expliquemos con más claridad y precisión lo que significa “mediación”. Indicamos anteriormente que “mediar” es “transmitir” o “comunicar”. En este sentido, al menos un aspecto de la conexión entre el amor y la mediación se hace evidente: el amor es generoso, y es la naturaleza de la generosidad dar, sobre todo darse, que es otra forma de decir comunicarse. Como lo formula el axioma clásico, *bonum est diffusivum sui*, el bien es autodifusivo. Pero la palabra “mediación” contiene más que simplemente “comunicación”; la noción es más completa. Se refiere no solo a la transición de un lugar a otro —en la comunicación, algún contenido inteligible se mueve del punto A al punto B—, sino que al hacerlo pone de relieve al mismo tiempo el medio por el cual ocurre el paso, garantizando a ese medio un significado permanente para lo que se comunica, más allá del mero significado instrumental de proporcionar un medio indiferente. Hablar de mediación en un sentido positivo no es solo decir que algo se mueve de A a B, sino decir que lo hace *a través de* C, de tal manera que en algún aspecto es transformado por C, o en todo caso que C tiene un significado permanente para lo que se comunica de ese modo: C media la comunicación de A a B, de modo que esta comunicación no es inteligible sin ella, o al menos no es inteligible de la misma manera.

Esto plantea el asunto de manera bastante abstracta, por supuesto, pero no es difícil ilustrarlo de manera concreta considerando uno de los ejemplos que acabamos de presentar. Dijimos que la gracia de la redención está mediada por los sacramentos. La cuestión, en este caso, sería que esta mediación de los sacramentos no es incidental a la gracia comunicada, algo totalmente prescindible y totalmente irrelevante para el significado de la gracia. No es posible en el contexto actual elaborar una teología sacramental completa, pero al menos podemos hacer una observación sobre cómo esta mediación afecta el significado de la gracia: la mediación sacramental revela esa gracia, y la redención que transmite, no es solo una convicción subjetiva o sentimental; no es solo un estado espiritual o místico, y no solo un estado legal. En cambio, la nueva relación con Dios dada en gracia es una realidad objetiva y sustancial, que incluye el cuerpo, en su naturaleza física, tanto como las profundidades interiores del alma. Lo que significa mediación en este ejemplo particular será análogamente diferente de lo que significa en otros casos; de hecho, será único en algún aspecto en cada instancia, que es lo que implica el principio de analogía, pero el ejemplo pone de manifiesto algo que será cierto en todos los casos, a saber, que la mediación implica una transformación en algún aspecto de lo mediado. Podríamos decir que la mediación, en algún nivel y en algún aspecto, que será análogamente diferente en cada caso, conlleva un enriquecimiento.

Esto pone de relieve una nueva dimensión en la conexión entre la mediación y el amor. La generosidad ya implica una relación positiva con el otro: en la generosidad, uno

comparte la riqueza de uno y, por lo tanto, enriquece al otro. Pero la mediación profundiza este enriquecimiento, por lo que podríamos decir que profundiza la generosidad. La mediación implica no solo el enriquecimiento del otro como receptor del don, sino un enriquecimiento del don en sí mismo y, por tanto, del dador mismo, en la medida en que está involucrado en el don, en la medida en que, al dar el don, también se da a sí mismo: *bonum est diffusivum sui*. En otras palabras, en la mediación uno no solo enriquece al otro, uno se deja enriquecer por el otro. Esta es una afirmación del otro en un orden completamente nuevo: es una afirmación del significado, la “significación” del otro, un reconocimiento de que el otro es bueno, no solo por mi regalo para él (que sería una especie de generosidad opresiva, que sólo permite una relación unilateral), sino porque, en cierto sentido, también es un regalo para mí. No sólo afirmo mi bondad para y para él, sino que reconozco su propia bondad, que es intrínseca a él y no una mera función de mi generosidad. También es una bondad para mí. Esta generosidad profundizada es, por tanto, una relación genuinamente recíproca. La mediación permite que el otro haga una contribución, por así decirlo, para “agregar algo” a la relación.

El misterioso escritor del siglo VI, presumiblemente un monje sirio, que escribió bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, es especialmente interesante en relación con este punto en la medida en que su obra representa una apropiación de la tradición griega clásica, que reconocía la centralidad del bien (es decir, Dios), como pura generosidad —el axioma “*bonum est diffusivum sui*” es de hecho una traducción latina de un pasaje de Dionisio, citado, por ejemplo, por Tomás de Aquino³⁰ —específicamente dentro del contexto transformador de la revelación cristiana—. ³¹ En lo que podría decirse que es el clímax de su obra principal, *Los nombres divinos*, en la que Dionisio presenta el nombre más elevado de Dios, a saber, el Bien,³² introduce el nombre “amor”, *eros*, como una elaboración del significado de bondad. Esto quiere decir que el amor no es simplemente un nombre nuevo, agregado en yuxtaposición a los anteriores, sino que despliega el significado interno de bondad, profundizando ese significado mostrando lo que podría no ser tan inmediatamente obvio en la superficie. Es un paso audaz, no solo porque la tradición filosófica rechazó la posibilidad de

³⁰ Por supuesto, ha habido controversia durante siglos sobre la cuestión de si Dionisio se apropia del pensamiento pagano en el cristianismo o, por el contrario, se apropia del cristianismo en el pensamiento pagano, comprometiendo así su novedad y origen divino. No podemos entrar en la discusión de esta controversia, ni intentar resolverla finalmente, por supuesto, pero el argumento que presentamos pretende mostrar una forma clara en la que Dionisio transforma el pensamiento pagano.

³¹ Lo justifica con una referencia a los “escritores sagrados”, es decir, a las escrituras (*Los nombres divinos* [=DN], IV.1), habiendo insistido en que uno no puede acercarse a Dios sino a través de su autorrevelación en la Biblia.

³² Platón, Simposio, 201e-202e (curiosamente, Platón presenta el amor precisamente como un mediador [μεταξύ]). Aristóteles presenta a Dios como supremamente amado (*erastón*), no como amante: *Metafísica*, XII.7.1072a25-27. En un texto que destaca como extraordinario cuando se lee en el contexto de la tradición clásica, Plotino se anticipa a Dionisio, escribiendo que hay algo como el amor en Dios (y como Dios) interpretado como el Bien: *Enéada* 6.8.15.

atribuir *eros* a Dios,³³ sino porque evidentemente *eros* no era parte de la tradición cristiana, presumiblemente porque parecía ser inseparable de una clase de sensualidad que no es propia de Dios.³⁴ Pero Dionisio lo justifica, apelando primero de hecho a las Escrituras y a los primeros Padres de la Iglesia,³⁵ pero luego también ofreciendo una razón para ello: si entendemos el *eros* más básicamente en un sentido espiritual que en un sentido sensual, descubrimos, dice, que en cierto sentido, al menos, es “más divino” (θειότερον) incluso que *ágape* como nombre de Dios, porque *eros* saca a relucir lo extático, lo que trasciende a sí mismo y, por lo tanto, el carácter “afirmador del otro” del amor, más directamente que el *ágape*.³⁶ A la luz de lo señalado anteriormente, podríamos decir que *ágape*, especialmente si se interpreta en oposición a *eros*,³⁷ tendería a entenderse reductivamente en el primer sentido de generosidad descrito anteriormente, a saber, la relación unilateral en la que el otro se afirma únicamente como receptor de bondad. Con *eros*, como lo interpreta Dionisio (no en oposición a *ágape*, sino como otra palabra para el amor que saca una dimensión única de ese misterio inagotable),³⁸ se radicaliza la afirmación del otro, de modo que el amante se mueve a dar, no arbitrariamente por así decirlo, sin ninguna razón en absoluto, sino porque es movido por el amado. *Eros*, por tanto, implica una reciprocidad. Identificar bondad y *eros*, como lo hace Dionisio, significa que lo más elevado no es solo un objeto de amor, “el bien”, sino que es él mismo un amante, y de hecho que lo que se ama es ser también un amante en respuesta. Hay, pues, en esto una comunicación más completa de bondad.

³³ Obsérvese que esto es diferente de la objeción más común al *eros* (que encontramos, por ejemplo, en Los cuatro amores de C.S. Lewis), que critica el *eros* como esencialmente egoísta en lugar de centrado en el otro, como es el *ágape*. Podría decirse que se trata de una reinterpretación moderna de la problemática, que parece tener sus raíces últimas en la desaparición de una metafísica participativa.

³⁴ Véase DN IV, 11 y 12.

³⁵ No pretendemos negar que “*agape*” signifique amor en un sentido de “afirmación del otro”, sino sólo que, si se pone en oposición a *eros*, ese aspecto tiende a socavarse.

³⁶ El texto clásico, y extremadamente influyente, en el que se oponen ambos aspectos es Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: Westminster Press, 1953). Para una crítica de Nygren, véase Josef Pieper, *Faith-Hope-Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), y D.C. Schindler, “The Redemption of *Eros*: Reflexiones filosóficas sobre el *Deus Caritas Est* de Benedicto XVI”, *Communio* (otoño 2006): 375-99.

³⁷ Dionisio sugiere que las dos palabras indican la misma cosa bajo un aspecto diferente, como las palabras “*patria*” y “*patria*” (véase DN IV.11). Agustín hace un caso similar para amor en Ciudad de Dios, 14.7. El Aquinate explica que “la caridad denota . . . una cierta perfección del amor, en la medida en que lo que se ama se considera de gran valor [*carus*], como la propia palabra implica”, ST 1-2.26.3. También definiendo la afirmación de Dionisio de que el amor es en cierto sentido más “divino” que la *dilectio*, aunque plantea el asunto en términos diferentes a los de Dionisio: ST 1-2.26.3ad4.

³⁸ Véase Balthasar, “Movement Toward God”, en: *Explorations in Theology*, vol. III (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 15-55. Esta es también la implicación más profunda de la transformación del neoplatonismo por parte de Agustín: véase *Confesiones*, 7.9.

Este desarrollo de la bondad como eros, dicho sea de paso, ya marca la diferencia cristiana: Dios no simplemente atrae hacia sí la creación como Primera Causa trascendente, origen y fin de todas las cosas, sino que entra también en el medio, por así decirlo, y va en búsqueda de sus criaturas.³⁹ El nombre divino “eros” saca a la luz la mediación en el corazón mismo de Dios. En lugar de llamar a Dios simplemente “el Bien”, en lo que podríamos ver de una manera estática y sin vida, Dionisio proclama que “el Eros divino no es más que un Eros bueno hacia el Bien por el mero hecho del Bien”.⁴⁰ Este “movimiento dinámico” no es, por supuesto, un cambio temporal, pero tampoco una estabilidad temporal. En cambio, es una plenitud de vida supra-temporal, un eterno “cada vez más”.⁴¹ Esta mediación, desde el bien pasando por el bien hasta el bien, saca a relucir la profundidad del sentido del amor, o podríamos decir que este amor saca a la luz la profundidad del sentido de la mediación, pero en todo caso presenta el sentido más radical de bondad posible: Dios, precisamente como bondad perfecta, no quiere ser bueno sólo en sí mismo, por así decirlo, sino que quiere tener su (propia) bondad perfecta sólo en y con el otro.

Este es el meollo del asunto. Por supuesto, en última instancia, solo en la doctrina de la Trinidad podemos llevar a su (inagotable) fin la verdad completa del asunto. La Trinidad es una doctrina que el propio Dionisio solo señala como el gran misterio que establece el horizonte para sus reflexiones,⁴² pero se refleja en los misterios “económicos” de la creación y la redención. Después de resaltar el carácter extático del amor por el cual el amante se supera a sí mismo, se mueve más allá de sí mismo, en la visión de la hermosa bondad del amado. Dionisio describe la relación de Dios con la creación así:

Y debemos atrevernos a afirmar (porque es la verdad) que el mismo Creador del Universo, en su bello y bueno Eros hacia el universo, es a través del excesivo Eros de su bondad, transportado fuera de sí mismo en sus providenciales actividades hacia todos. cosas que han sido y son tocadas por el dulce hechizo de la Bondad, Ágape y Eros, y así es sacado de Su trono trascendente sobre todas las cosas, para morar dentro del corazón de todas las cosas, a través de un poder Superesencial y extático mediante el cual sin embargo, permanece dentro de sí mismo.⁴³

³⁹ Dionisio, DN, IV.10 (traducción de Rolt, ligeramente modificada, pág. 102).

⁴⁰ Véase Hanspeter Heinz, *Der Gott des Je-Mehr: Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (Berna: Herbert Lang, 1975).

⁴¹ Dionisio, I.1 (51), I.4 (56), II.4 (69) y II.5 (71).

⁴² Dionisio, DN IV.13 (Rolt, 100; traducción ligeramente modificada).

⁴³ Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington, D.C.: CUA Press, 1982), 32-34.

Dios es, por así decirlo, sacado de sí mismo por la bondad, que en última instancia es suya, pero es misteriosamente al mismo tiempo la bondad del mundo que creó, una bondad tan radiantemente buena que conmueve incluso a Dios. Esta bondad, de nuevo, es de hecho su bondad, pero podemos decir que él (libremente) desea tener su bondad, ser perfectamente bueno, *solo en y a través* de la mediación de su otro, el mundo que es su creación. Por eso se puede decir que permanece perfectamente en sí mismo incluso al relacionarse generosamente con lo que no es él mismo, o, como Robert Sokolowski formula lo que él llama “la distinción cristiana”, el mundo es verdaderamente otro que Dios, pero Dios más el mundo no es más grande que Dios solo.⁴⁴ Esta paradoja sólo tiene sentido a la luz del amor interpretado como mediación en la forma descrita: Dios quiere ser bondad misma sólo en y por el otro.

Este misterio recibe su expresión más dramática en la (rara) referencia que Dionisio hace en *Los Nombres Divinos* al orden de la redención, específicamente al evento de la Encarnación, que es, por supuesto, el don más radical de Dios de sí mismo al mundo. El momento más extraordinario de este evento tiene lugar en las profundidades ocultas del vientre de María. Dionisio describe este momento de la siguiente manera:

Y dado que ese Ser Supra-Divino tiene en amorosa bondad [ὑπὲρ φιλανθρωπίας] descendió de allí al Estado Natural, y verdaderamente tomó sustancia y asumió el nombre de Hombre (debemos hablar con reverencia de aquellas cosas que pronunciamos más allá del pensamiento humano y lenguaje), incluso en este acto Él posee Su Existencia Sobrenatural y Superesencial –no solo en que Él tiene sin cambio o confusión de Atributos compartidos en nuestra suerte humana sin ser afectado por ese inefable Auto-Vaciamiento en lo que respecta a la plenitud de Su Deidad, pero también porque (¡la más maravillosa de todas las maravillas!) pasó en Su estado Sobrenatural y Superesencial a través de las condiciones de la Naturaleza y el Ser, y recibiendo de nosotros todas las cosas que son nuestras, las exaltó muy por encima de nosotros–.⁴⁵

Por amor al hombre (“filantropía”), Dios decide poseer su absoluta trascendencia de la naturaleza y del ser, no frente al mundo, sino solo en y a través de las condiciones de la naturaleza, y lejos de comprometer su trascendencia, esto glorifica esa trascendencia inconmensurable, como lo hace la condición natural que asume. El

⁴⁴ Dionisio, DN II.10 (Rolt, 78, traducción ligeramente modificada y cursiva añadida). Nótese que recibe precisamente lo que más originalmente dio, y que esta recepción es el regalo más glorioso de nuestra naturaleza para nosotros.

⁴⁵ Véanse las profundas reflexiones a este respecto en la obra de Paolo Prospero: “Fixed End of the Eternal Plan”: Rereading Cabasilas’s ‘Homily on the Annunciation’”, en *Communio* (verano 2019): 207-36; “Believing and Seeing,” *Theological Studies* 78.4 (2017): 905-29. En este último artículo, Prospero argumenta que, en la fe, uno posee la visión sólo a través de la mediación del otro; la inmediatez de la visión es, sin embargo, mediada.

significado del amor de Dios, podríamos decir, se enriquece inconcebiblemente a través de esta mediación, no porque esté condicionado por esa mediación como algo que se le impone en forma de coacción, sino porque él mismo otorga el don de la mediación. Pero lo que Dionisio llama la “más maravillosa de todas las maravillas”, o más literalmente la “novedad de todas las novedades” (τὸ πάντων καινῶν καινότητον), es que revela aquí su inagotable riqueza colocándose en la pobreza, en una posición de receptividad, con respecto al mundo. Es el creador de la naturaleza humana. Pero en lugar de darse a sí mismo la naturaleza de la que es autor —que podríamos decir que en última instancia contradeciría el ethos de la Encarnación y, por tanto, la “lógica” del cristianismo— la recibe de su criatura. De hecho, no solo recibe la materia de la carne, y no solo la naturaleza humana, sino que en cierto sentido recibe el mundo entero de sus criaturas. De hecho, más que eso, ¡maravilla de todas las maravillas!, *recibe su propia Divinidad de su madre, a quien por esa razón se la llama, no sólo la “Christotokos”, sino la Theotokos.* El Hijo de Dios no cree que su Deidad sea algo a lo que aferrarse, sino que se vacía a sí mismo, tomando la forma de un esclavo; se entrega de la manera más radical al mundo eligiendo libremente ser Dios sólo en y por la mediación de su creación.⁴⁶

III.

La marca distintiva del cristianismo es la mediación, que hemos interpretado en el sentido de que, lo que es más precioso o más propio de uno mismo, se tiene precisamente en la forma de haberlo recibido de o a través de otro. La relación de uno con Dios no es algo que se posea y se disfrute (meramente) inmediatamente, frente a los demás, sino que se posee inmediatamente sólo en y por mediación de los sacramentos, por mediación del sacerdote, por mediación de María y de la Iglesia, y, finalmente, por mediación de Jesucristo, el Verbo hecho carne. La fe, que es lo más preciado para el creyente, es algo que se recibe esencialmente de otros y a través de lo otro. Hablar así de mediación es hablar de amor y de don como sentido último de la realidad.

El peligro de identificar una “marca distintiva del cristianismo”, a la que aludimos al principio, es que amenaza con subordinar a Dios a un principio universal en el sentido de que Dios se convierte en poco más que el mejor representante de una idea que lo trasciende, a él y todas las demás cosas.⁴⁷ Podría decirse que esta amenaza se realiza en Hegel, quien, por lo demás, es sin duda el pensador de nuestra tradición con la visión

⁴⁶ He aquí la esencia, reducida a su núcleo lógico, de lo que se llama “ontoteología”. Para una presentación básica del tema, véase Iain Thomson, “¿Ontotheology? Understanding Heidegger’s Destruction of Metaphysics”, *International Journal of Philosophical* 8.3 (2000): 297-327.

⁴⁷ El mayor logro de Hegel es quizá su reconocimiento de que la revelación cristiana de la Trinidad tiene profundas implicaciones filosóficas que afectan al significado de todo, desde la política hasta el arte y la lógica. Sin embargo, su error consecuente es pensar que *sólo* tiene estas implicaciones, que su significado es exhaustivamente filosófico.

más profunda de la mediación.⁴⁸ Es esclarecedor considerar la diferencia entre lo que hemos estado desarrollando aquí y la propia interpretación de Hegel. Un breve vistazo a la diferencia proporcionará una conclusión adecuada a nuestras propias reflexiones.

Como es bien sabido, Hegel buscó integrar el yo y el otro de una manera no reduccionista mediante el concepto de mediación. Pero, para poner una filosofía rica y compleja en pocas palabras, para Hegel la mediación es, en última instancia, una auto-mediación: el yo se media a sí mismo a través del otro. Si bien esta inclusión del otro en el significado del yo abre una visión extraordinaria de la lógica, el ser, el saber, la historia y la cultura, proponemos que la reducción de la mediación a la forma de auto-mediación representa una perversión fundamental, que cambia el significado del todo. En última instancia, debido a su reducción de la mediación, que hace que el otro sea siempre en algún sentido una función del yo, Hegel necesita finalmente superar la alteridad esencialmente permanente de la religión y su misterio eterno, y succionar, por así decirlo, lo esencial del contenido filosófico de la revelación cristiana de la Trinidad en la Encarnación. Es también la mismísima reducción que lleva notoriamente a Hegel a superar finalmente la filosofía como amor a la sabiduría para quedarse con la sabiduría pura, o en otras palabras, el Conocimiento Absoluto.⁴⁹ En contraste con esta eliminación de la generosidad, afirmamos la alteridad perdurable como parte del punto mismo de la mediación, que finalmente permite que precisamente el amor sea el único absoluto. En la mediación cristiana, que transmite una relación inmediata sin dejar atrás la mediación, no hay un movimiento impaciente más allá del amor a la sabiduría, sino un abrazo de la sabiduría sólo en forma de amor.

Balthasar pregunta en uno de sus aforismos: “¿Cuál de los dos ha amado más profundamente? ¿Hegel, el gran casamentero, que personificaba la impaciencia por casarse y unirse? ¿O Kierkegaard, que encarnó la celosa paciencia por mantener a las partes separadas hasta el final, solo para hacernos caer de rodillas de manera más definitiva?”⁵⁰ En última instancia la respuesta adecuada es *ambas*, porque el amor incluye ambas: una *intimidad* profunda y, por lo tanto, una inmediatez, pero que acontece sólo en y a través de la mediación de la permanencia del permanentemente otro. La consumación del amor no elimina el misterio, pero permite una entrada cada vez más profunda en él.

⁴⁸ Para una crítica más sostenida, véase William Desmond, *Hegel's God: A Counterfeit Double?* (Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2003); cf., mi *Perfection of Freedom: Germans between the Ancients and the Moderns* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2012), 357-72. Desmond es, sin duda, el filósofo contemporáneo que ha reflexionado más profundamente sobre la noción de mediación, aunque interpreta la noción –de forma algo diferente (pero ciertamente complementaria) a la que nosotros hacemos aquí– como “el entre”: véase, por ejemplo, su *Being and the Between* (Albany, NY: SUNY Press, 1995). Para otros pensadores contemporáneos de la mediación en filosofía, véase Emmanuel Tourpe, “Autant de manifestation, autant de médiation: Pour une phénoménologie de Dieu”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 76.2-3 (2020): 1053-1072.

⁴⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 3.

⁵⁰ Balthasar, *The Grain of Wheat: Aphorisms* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 11-12.

La mediación, interpretada como amor, se revela no simplemente como un concepto, un principio universal o una idea filosófica, que luego ejemplifica el cristianismo, sino que es la marca distintiva del cristianismo ante todo porque es una realidad actual, un hecho realizado en la historia. De hecho, en el cristianismo, la mediación es, en última instancia, ante todo una Persona: el Logos que media entre el hombre y Dios. La palabra “mediación” designa así el acontecimiento de la comunicación misma, es decir, el don generoso de sí mismo, y la mediación cristiana es este don original de Dios, que se entrega al hombre precisamente recibiendo al hombre en sí mismo. Y, en segundo lugar, como la mediación no es un mero medio extrínsecamente instrumental y desechable, sino que entra intrínsecamente en el acto, lo que media en el caso de la comunicación es precisamente eso, es decir, la mediación misma. En esta mediación, el medio es verdaderamente el mensaje: Dios se revela como amor, y lo hace precisamente entregándose en el amor, y haciendo así que los que ama lo amen a él y a los demás: “En esto consiste el amor, no en que nosotros hemos amado a Dios, sino en que él nos ha amado a nosotros” (1 Jn 4,10). Por eso, así como la bondad es a la vez eros, el don de Dios es a la vez una tarea: llegar a ser lo que has recibido; “Ámense los unos a los otros, como yo los he amado” (Jn 13,34).

Traducción: Andrés Di Cío