

La presencia del misterio

Estructuras paradójicas en la teología de H.U. von Balthasar

Roberto Carelli*

Si bien es imposible encerrar en una sola fórmula la riqueza del pensamiento de los grandes autores, es útil encontrar palabras que expresen su fisonomía fundamental. En nuestra opinión, la categoría de “paradoja” es particularmente adecuada para caracterizar la teología de Balthasar. Otras categorías quizás tengan la misma *extensión*, pero no la misma *intención*. Fundamentalmente, el pensamiento de Balthasar es una lógica del amor, una metafísica de la caridad, una teología del amor como absolutamente trascendental y del a priori teológico de toda diferencia ontológica. Su modelo teórico afirma el carácter intrínsecamente epifánico y dramático de la verdad, transforma la metafísica en meta-antropología, interpreta la *analogia entis* como *analogia libertatis et caritatis* e identifica en Cristo su forma *concreta et personalis*, reconoce el significado epocal del principio dialógico no menos que del perenne, el valor de la santa indiferencia y del *magis* ignaciano. Pero el carácter paradójico recorre todos estos pilares del pensamiento de Balthasar, asegurando su fondo misterioso, que conlleva, en la comparación entre la infinitud y la santidad del Creador y la finitud pecaminosa de la criatura, un rasgo inevitable de *hipertensión*: “La paradoja de la existencia consiste en querer imprimir algo absoluto en lo relativo”¹. En Balthasar, la lógica de la paradoja pretende también asegurar la primacía de la unidad del amor junto con la consistencia de la diferencia, garantizando así la no deducibilidad y la irreductibilidad de los términos en tensión, para evitar cualquier forma de derivación o absorción. De hecho, la lógica de la paradoja da su huella a todas las polaridades del pensamiento balthasariano: la relación entre el Ser subsistente y el no subsistente, el *Dasein* y el *Sosein* de la diferencia ontológica, la interpenetración cristológica de la Gloria y la Cruz, la proporción de dependencia y espontaneidad de la libertad cristiana, las tensiones entre singularidad y universalidad en los temas de *fides Christi* y de la “persona teológica”.

* Profesor Ordinario de Teología Sistemática en la *Pontificia Università Salesiana*, con sede en Turin.

¹ TD4, 91. Los textos de Balthasar se citan en la edición italiana. Las siglas G, TD y TL significan *Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*.

Aclaremos inmediatamente que, entre las dos vertientes interpretativas de la noción de “paradoja” —la que la interpreta como *límite y detención del pensamiento*, y la que la convierte en *signo del misterio y del despertar del pensamiento*—, Balthasar está decididamente en favor de la segunda. La razón fundamental de la naturaleza paradójica del ser y del pensamiento es para él *el fenómeno del amor*, que es siempre, en el cielo y en la tierra, *unidad diferenciada y diferencia unificada*, comunión de los hombres, identidad y pertenencia, proximidad y distancia, intercambio incesante de dando y recibiendo². Para Balthasar, las teorías que borran o radicalizan la diferencia están prohibidas: un absoluto autosuficiente o una identidad que no sea una relación simplemente no existen. Del mismo modo, en la relación con Dios no hay alianza puramente bilateral, ninguna ley lógica sin ser dramática, ningún sistema puramente sistemático, nada que mortifique la reciprocidad de las libertades.

El rasgo paradójico de la teología de Balthasar queda claramente atestiguado en la recepción misma de su pensamiento: de vez en cuando se le considera —siempre apresuradamente— progresista o conservador, demasiado cercano a Barth o demasiado alejado de Rahner, excesivamente deductivo o irritantemente antropomórfico. Para algunos críticos, Balthasar no daría suficiente espacio a la libertad humana absorbida en la correspondencia trinitaria y la obediencia cristológica, olvidando la paradoja de la obediencia como forma íntima de libertad entendida desde una perspectiva filial. Otros críticos consideran antimoderno a un pensador que, desde sus escritos juveniles, nunca ha dejado de abordar la modernidad: en realidad, la alternativa Balthasariana no es entre moderno y antimoderno, sino entre cristiano y poscristiano. Otros incluso juzgan que Balthasar no presta atención a la instancia moderna de la subjetividad, cuando está claro que, si va más allá del modelo trascendental, no va más allá de la instancia del sujeto³, y si inicialmente

² Escuchemos la entonación paradójica típica de balthasarismo en estos dos pasajes ejemplares: como el corazón del amor “late uniendo los dos en el uno y dividiendo el uno en los dos”, “no se puede decir si en el amor es una pregunta o una respuesta más importante. Y cuando Dios pregunta y el hombre responde, entonces la respuesta ya está incluida en la pregunta” (H.U. von Balthasar, *Il cuore del mondo*, Piemme, Casale 1994, 20; Id., *Il nostro compito*, Libro de Jaca, Milán 1991, 128).

³ “Ciertamente no me opongo a una reflexión trascendental sobre las condiciones del tema. Pero insisto en dos puntos: esta reflexión nunca me dará lo que debe revelarme una libertad que me es exterior; y el acceso a lo sobrenatural no puede deducirse en absoluto a partir de tal reflexión” (H.U. von Balthasar, *Carta del 16/6/1972 citada en A. Moda, H.U. von Balthasar*. Ecumenica, Bari, 1976, 507).

abandona el camino antropológico, posteriormente lo recupera en un sentido dialógico⁴. Aquí está la paradoja de la crítica: “un pensamiento que tiene su clave última en la persona, habría olvidado la dimensión antropológica”⁵.

La paradoja es el recurso teórico con el que Balthasar evita cometer el mismo error, pero en contrario, del pensamiento moderno: cancelar lo antropológico en lo teológico para reaccionar ante la sustitución de lo teológico por lo antropológico. Para Balthasar, paradoja significa *co-pertenencia y diferencia de los polos en relación*: significa que las personas, tanto las divinas como analógicamente las humanas, son siempre relaciones sustanciales y sustancias relacionales: no hay identidad antes de las relaciones, sino que interioridad y exterioridad, incomunicabilidad y comunicación, codeterminan la paradoja de la persona: “la individualidad imparticipable del hombre sólo existe en la participación en el ser y en relación con todo lo que existe”⁶. De lo contrario, si se resuelve la paradoja, no evitaremos el doble riesgo de deducir al otro de uno mismo (Husserl), o de entregar el yo al dominio del otro (Lévinas).

Ya desde esta primera aproximación nos damos cuenta de que la noción de “paradoja” no puede aplicarse a Balthasar de forma genérica, sino que debe explorarse en profundidad en su especificidad. Nuestra intención será, por tanto, ilustrar las particularidades de la paradoja balthasariana, presentando primero algunas *ascendencias* y luego algunas *originalidades*.

1. Infraestructuras de la paradoja balthasariana

1.1. E. Przywara: la paradoja a la luz de la analogía

La naturaleza paradójica del pensamiento de Balthasar depende ciertamente de la reelaboración original de la *analogia entis* de su maestro Erich Przywara. Propone una interpretación de la analogía asimétrica, rítmica, nocturna y apofática con rasgos muy paradójicos. De él Balthasar tomará prestada esa atención a la paradoja de la relación Creador-criatura que expresará, preferentemente, en los pares *Totalmente-Otro* y *No-Otro* y “presencia y ausencia”

⁴ Es el paso de la obra temprana *El problema de Dios en el hombre contemporáneo* al último capítulo del primer volumen de *Teodramática*. Véase R. Sala, *Dialettica dell'antropocentrismo*, Glossa Milano 2022.

⁵ E. Prato, *Il principio dialogico in H.U. Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milán 2010, 265.

⁶ *Ibid.*, 135.

de Dios en el mundo⁷. De hecho, Przywara piensa en la presencia de Dios como Aquel que está siempre al mismo tiempo *en y sobre* el mundo: “Dios es el Tú, no de manera que sea simplemente otro yo, un extraño frente a mí. Él está en sí mismo pero también por encima de sí mismo”⁸.

La ley de la analogía surge para Przywara en el punto de unión de la metafísica y la religión⁹, en tanto ambos están marcados por un “arriba” y un “abajo”: la tensión metafísica se da en la oscilación entre las cosas reales y el principio último, mientras que la tensión religiosa oscila entre la existencia histórica y la subsistencia eterna. Ambas están marcadas por el “arriba” de una trascendencia inmanente y el “abajo” de una inmanencia trascendente: para la metafísica es la eterna oscilación entre realismo e idealismo¹⁰, para la religión entre la inmediatez y la mediación¹¹. En metafísica, la analogía brilla en el hecho de que, por un lado, ningún sistema puede autocertificarse, pero, por otro lado, los sistemas no pueden simplemente integrarse: todo sigue siendo oscilatorio¹². En religión, sin embargo, la analogía es que no se puede lograr ninguna inmediatez sin mediación, mientras que toda forma de mediación está destinada a la inmediatez¹³.

El ritmo paradójico de la analogía przywariana marca toda la realidad creada, tanto el ser como el pensamiento. Balthasar pensará la misma relación entre filosofía y teología, a raíz del pensamiento de Przywara, en términos de “interioridad mutua”¹⁴. Es la paradoja por la cual *el arraigo teológico de la filosofía es inseparable del momento filosófico de la teología*: por un lado, es imposible “una fenomenología de la verdad del mundo sin un tratamiento explícito del problema de la verdad finita e infinita”¹⁵, por otro lado, “es un error privar a la

⁷ H.U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Libro de Jaca, Milán 1980, 27.

⁸ Id., *Nella preghiera di Dio*, Jaca Book, Milano 1997, 18. Ver también Id., *La verità è sinfonica*, in *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 330 y G5 191.

⁹ Véase E. Przywara, *Metafisica, religione, analogia*, in AA.VV., *Metafisica ed esperienza religiosa*, Bocca, Roma 1956, 173-187, 173.

¹⁰ Véase Ibid., 173-175.

¹¹ Véase Ibid., 176-179. La ambientación la retoma Balthasar en TL2 68.

¹² Véase Ibid., 180-181.

¹³ Véase Ibid., 184-185.

¹⁴ TD2 286. Véase también TD2 304.

¹⁵ TL1 225.

palabra de revelación de su precomprensión filosófica”¹⁶. De manera similar, en el campo antropológico, la analogía de Przywara lleva a Balthasar, contra Barth, a pensar la *imago Dei* en y por encima de la dualidad de los sexos: la sexualidad humana está incluida en el hombre como imagen de Dios, pero no la agota: por tanto, no se admite ni la exclusividad del acto sexual ni la exclusión del mismo. Más bien, hay un diálogo y una dialéctica de los sexos, en la que las diferencias sexuales no asignan nombres únicos al hombre o a la mujer, sino que simplemente indican “un ritmo general diferente en hombres y mujeres”¹⁷.

Junto al aspecto rítmico, la analogía przywariana se caracteriza entonces por el aspecto asimétrico y apofático que radicaliza la *primacia de la maior dissimilitudo en la semejanza*. La influencia combinada del joven Przywara y del joven Barth hará que Balthasar sea sensible al *Deus semper maior* y, por tanto, al hecho de que la *intimidad y la distancia entre Dios y el hombre se alimentan mutuamente*. Por otra parte, Balthasar tendrá que observar que la excesiva preocupación por la *maior dissimilitudo* —que debería seguir siendo una dimensión interna del dinamismo analógico— se convierte en Przywara en la determinación esencial¹⁸. El resultado es paradójico: la analogía, que todavía indica relaciones de semejanza y semejanza de relaciones, sigue definida, con evidente tensión, por el carácter de desemejanza. Es cierto que la prohibición de la univocidad es sólo el objetivo mínimo de un pensamiento analógico, mientras que su tarea principal es pensar la positividad del misterio del ser como participación en la plenitud vital e inagotable de Dios¹⁹.

1.2. G. Siewerth: la paradoja en el marco de la diferencia

Una entonación francamente paradójica está presente en la ontología de otro gran maestro de Balthasar: Gustav Siewerth. Su tesis fundamental es que

¹⁶ TD2 263.

¹⁷ Ibid., 221.

¹⁸ La fase polémica de la relación entre Barth y Przywara “se debió al hecho de que eran jóvenes: la dialéctica de Barth y la analogía de Przywara eran todavía muy abstractas” (H.U. von Balthasar, *Teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milán 1972, 54).

¹⁹ “Sin violar la desemejanza cada vez mayor de Dios que es típica de la criatura, debe haber en Dios una presuposición que pueda permitir planear y hacer existir una criatura, una criatura que en su ser y esencia tiene una semejanza reflejada con el Dios Trinitario... semejanza en la que se anuncia la copia estructural reflejada del ser Trinitario” (TL2 69 que retoma TD5 70). Nuevamente: “las diferencias divinas y creaturales pasan a una cierta comparabilidad... la diferencia mundana presupone íntimamente una forma de diferencia dentro de la identidad divina” (TL2 156).

el ser creado es *Parábola suprema y perfecta de Dios*²⁰, pero es así en el sentido de que la semejanza entre el ser creado y el ser del Creador encuentra una implementación paradójica en la articulación finita del primero, es decir, en la diferencia de esencia y existencia: “la estructura del ser finito es la única manera de imitar la sencillez divina sin serlo”²¹, lo cual es posible porque “en la *similitudo* aparece la *maior dissimilitudo*”, y éste, a su vez, “debe manifestarse siempre dentro de la *similitudo*”²². A diferencia de Przywara —Balthasar se aprovechará de esto— la *tensión de toda diferencia se funda en la primacía de la unidad*: “el acto de ser es igualmente original en unidad y no unidad. Y si esto no debe ser una simple contradicción, es necesario entender la unidad como fundamento unificador de su no unidad igualmente original”²³.

Balthasar también está en deuda con Siewerth en el campo antropológico, precisamente por su antropología filial²⁴. La tesis es que *la plenitud del ser encuentra su verdadero símbolo en el hombre como hijo*: la existencia del hijo como fruto del amor del varón y la mujer, o la unificación del varón y la mujer en la fecundidad del hijo, gozan de máxima plenitud ontológica y máxima transparencia teológica. Más profundamente, en la metafísica de la infancia de Siewerth se muestra luminosamente cómo la diferencia de género, junto con el misterio de la generación, provoca la intersección de las dos paradojas de la *unicidad* del niño y la *unidad* de los padres. Incluso en este caso, entendemos cómo la lógica de la paradoja preserva tesoros de verdad que de otro modo se perderían: la facilidad con la que el pensamiento moderno descalifica la simplicidad infantil frente a la profundidad adulta depende exactamente del vicio racionalista de asociar la simplicidad a la idea de ingenuidad, atribuyendo profundidad al razonamiento del adulto.

1.3. F. Ulrich: la paradoja en la lógica del amor

No es exagerado decir que la infraestructura filosófica del pensamiento de Balthasar es casi comparable a la estructura filosófica de Ulrich. El desarrollo

²⁰ Véase AA.VV., *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundlagentheorien*, Matthias-Grünewald, Mainz 2001.

²¹ HU Von Balthasar, *Liturgia cosmica*, AVE, Roma 1976, 155.

²² Id., *La mia opera ed Epilogo*, Libro Jaca 1994, 143.

²³ TL2 159.

²⁴ *Die Metaphysik der Kindheit*, Johannes, Einsiedeln 1957.

de una “lógica del amor” es el objetivo compartido por ambos autores: en él queda claro que la articulación de la relación entre el ser creado y el ser increado en términos de *analogía* (Przywara) y *distinción* (Siewerth) se da antes y después de todo como una *analogia amoris*. Además, los dos autores, ambos comprometidos en contrarrestar cualquier intento de destilación racionalista o moralista del Evangelio, tienen en común la visión antignóstica y la aguda percepción del choque entre Cristo y Anticristo, entre “encarnación” y “logicización”²⁵, entre la fecundidad de la entrega y la esterilidad de la autoafirmación, entre el teo-drama y el ego-drama²⁶.

Ulrich y Balthasar comparten la creencia de que la paradoja es la figura teórica que garantiza la mejor comprensión del dinamismo del amor en su carácter “abismal”²⁷. La tesis de Ulrich, de inspiración platónica pero enraizada en el misterio trinitario y en el acontecimiento pascual, tiene un rasgo paradójico evidente: el dinamismo del amor consiste en la *unidad dramática de la riqueza y la pobreza*, precisamente de la “riqueza pobre” y la “pobreza rica”, es decir, de dedicación incondicional y aceptación incondicional. De ahí el amor como unidad paradójica de la vida y la muerte, de la vida que surge de la muerte y de la muerte que da vida²⁸, de virginidad fecunda y fecundidad virginal, de libertad obediente y obediencia liberadora²⁹. He aquí la condición para pensar las tesis balthasarianas de la interioridad de la gloria y de la kénosis en el misterio pascual, del intercambio de la kénosis del infinito y de la gloria de la finitud en la Encarnación, de la idéntica dignidad de dar y recibir en la Trinidad, de la

²⁵ Véase F. Ulrich, *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes, Einsiedeln 1966.

²⁶ La última obra de Ulrich es muy eficaz, casi un testamento espiritual y teológico: *Virginitas foecunda. Culla e Croce*, LAS, Roma 2022. Véase mi *Epilogo*, en: R. Carelli, *El cuerpo del amor*, en *Ibid.* 95-104.

²⁷ Recordemos que la obra principal de Ulrich es *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes, Einsiedeln 1961. Ya la idea de “abismo” es en sí misma paradójica: sugiere la idea de un fundamento sin fundamento que da cuenta de la gratuidad del bien y la “gratuidad” del mal. Son las ideas de la *Grundlosigkeit* de Balthasar y de la *Umsonst* de Ulrich, según las cuales la fuerza del amor pasa por el *olvido de uno mismo* y la relativa *renuncia* al control (*Selbstlosigkeit* y *Selbsverzicht* de Balthasar), las que expresan la posición y la exposición de la libertad de uno a la libertad del otro. Típico del amor.

²⁸ Véase F. Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Knecht, Frankfurt 1973. Véase HU Von Balthasar, *Homo creatus* est, Morcelliana, Brescia 1991, 196-199.

²⁹ “La unidad de la obediencia y de la libre responsabilidad, vivida con claridad, sería una de las bases más fecundas del pensamiento teológico que florezca en la Iglesia y más allá de la Iglesia” (*La mia opera ed Epilogo*, 45).

dignidad común y diferente de la postura activa y receptiva del varón y de la mujer, de la forma “femenina” de la criatura, de María y de la Iglesia como *Geschehenlassen*, *Zur-Verfuhung-stehen*, *Apatheia*, *Gelassenheit*, “santa indiferencia”, “infancia espiritual”, etc.

La necesidad de mantener la tensión de la paradoja del amor en todos los niveles es uno de los temas a los que Ulrich vuelve incesantemente: el amor no tolera ninguna “escisión de objeto”, y esto sólo se evita si las polaridades se co-pertenecen en la distinción, si su pertenencia realmente crea la distinción y si la distinción favorece su pertenencia. Para aclarar, en la visión de Ulrich “riqueza” y “pobreza” no son trivialmente idénticas a “tener” y “no tener”, sino que se aproximan a las ideas de “plenitud” e “indigencia”, de “venir-para” y “venir-por”, de realizarse en el don y recibirse como don, de “enriquecerse” y “renunciar”. En *Teodramática*, Balthasar desarrollará esta tesis: “ni la pobreza es anterior a la riqueza: como si Dios tuviera que surgir del proceso trinitario para ganarse a sí mismo (como cree el idealismo); ni la riqueza es anterior a la pobreza: como si el Padre hubiera existido en sí mismo, antes de generar al Hijo (como en el arrianismo sostenido por el platonismo)”³⁰. La idea teodramática de “autodedicación” debe entenderse, pues, en el sentido de identidad de Ulrich entre “tener” y “dar”, teniendo siempre presente la igual dignidad de los polos y su mutua interioridad.

Balthasar valorará poderosamente otra gran tesis ulrichiana, la que encuentra en la condición existencial del niño —para ser entendida como condición permanente del hombre— el correlato antropológico de la unidad de la pobreza y la riqueza en el orden del amor: el niño, como es *identidad individual* y *origen paterno*, es el correlato antropológico, el “symbolos” de la riqueza y pobreza del ser creado como amor³¹. El niño representa personalmente la paradoja del amor porque, como niño, él es la *unidad diferente* que proviene de la *diferencia unificada* de los padres. Y en la medida en que existe en el modo de recibirse a sí mismo y es libre en la medida en que es obediente, es precisamente la paradoja personal del amor como pobreza rica y riqueza pobre.

Ulrich elabora más detalladamente la paradoja del ser como amor y su símbolo infantil en un sentido trinitario. Dado que la identidad del niño está determinada en la unidad entre la “identidad arquetípica” con el origen y la

³⁰ TD2 243.

³¹ F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes, Einsiedeln 1970, 47.

“separación” del origen mismo³², él es el símbolo personal de toda la realidad creada en relación con su Creador en el movimiento de finitización del infinito. Además, por la fuerza simbólica de la paradoja de “aceptación y ser uno mismo”³³, el niño se ofrece como transparencia del origen absoluto, representación del Dios trino como “identidad del ser-yo y del ser-con”³⁴. Analógicamente, por último, la relación fundamental entre el hombre y la mujer es ontológica y teológicamente paradigmática en Ulrich: “el hombre y la mujer se encuentran en la forma de la *libre representación* de los fundamentos ontológicos que constituyen el ser finito: el acto de ser (varón) y esencia potencial que recibe el acto, lo delimita y lo limita (*begrenzt und einschränkt*) (mujer)”³⁵. Como podemos ver, no hay división objetiva entre varón y mujer, no hay diferencia de dignidad sino sólo de posición: el hombre representa pero no totaliza el acto de ser, y la mujer representa pero no coincide con la esencia.

1.4. R. Guardini: la paradoja desde la perspectiva del pensamiento polar

Desde un punto de vista cultural, la preocupación de Balthasar compartida con Guardini es la de impedir que el valor positivo de la finitud sea afirmado en una perspectiva secular más que religiosa: la sensibilidad común hacia la forma del “concreto viviente” de inspiración goethiana lleva a ambos a pensar que lo “no-absoluto” de la realidad finita no puede declinarse en términos de “cierre del mundo en sí mismo”, sino siempre entendido “según un a priori extramundano”³⁶. Por esto Guardini no se cansa de recordar con fuerza que “«el hombre natural no existe. Es una abstracción». En concreto, sólo existe el hombre que obedece a Dios o que se niega a obedecerle”³⁷. La presión que la presencia de Dios ejerce sobre la criatura es la razón por la que “*la vida es esencialmente paradójica*”. El núcleo de la paradoja reside en esa oposición de las polaridades constitutivas de la diferencia cuya dinámica es la de una “exclusión e inclusión mutuas”, que desalienta una representación de los polos como síntesis conceptual, complementariedad de partes, mezcla o compromiso,

³² Ibid. 83, pero también 98.141, y muchos otros pasajes.

³³ F. Ulrich, *Dio nostro Padre*, «Communio» 19 (1975) 32-38, 35.

³⁴ M. Bieler, *Freiheit als Gabe*, Herder, Friburgo 1991, 272.

³⁵ Ibid. 49.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Libro de Jaca, Milán 2000, 56.61.

³⁷ Ibid. 63. Véase R. Guardini, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013.

extrañeza o fusionalidad, pero piensa en ellos como una unidad original y oscilatoria de “acto y estructura”, de “ritmo y melodía”³⁸.

Especificando, el concreto viviente al que Guardini atribuye las características de totalidad, plenitud y misterio nunca se presenta como una unidad indiferenciada, sino siempre como *unidad opuesta* y como *oposición unida*³⁹. Las formas de oposición polar que determinan la concreción y la vitalidad de la realidad son múltiples: “universalidad ligada a la individualidad”, “forma completa” y “plenitud formada”, “conocimiento racional e intuitivo”, etc.⁴⁰. Mantener la paradoja es difícil, ya que, si bien las relaciones polares no son contradictorias, son lógicamente impracticables⁴¹, pero lo verdaderamente mortal es sólo la separación de los polos, la disolución de la paradoja⁴². El esfuerzo teórico será entonces pensar al mismo tiempo *el máximo de fluidez* y *el máximo de distinción* de los polos, que se pertenecen entre sí sin dejar de ser distintos: “no construyen la unidad de síntesis al precio de la disolución de sus rasgos distintivos”, sino a través de “interioridad y exterioridad”, “convivencia e inexistencia” mutuas⁴³. Cada polo puede existir y entenderse sólo en relación con el otro, ya que es afín y diferente al mismo tiempo. El modelo polar de Guardini está, en este sentido, abierto a su uso teológico, ya que es capaz de dar cabida a las *coincidentiae oppositorum* más profundas de la fe: la Encarnación como coincidencia de Creador y criatura, de ilimitado y limitado, de elección y reprobación; la Iglesia como vínculo íntimo de historia particular y valor universal; la fe como *mix* de no visión y visión mejorada; la gracia como auto-apertura de Dios sin la cual no es concebible ninguna apertura del espíritu; la teología como cumplimiento y superación del acto filosófico.

La oposición polar se caracteriza, entonces, por la *prevalencia de un polo sobre el otro*: lo dado, para Guardini fenomenológicamente incontrovertible, se justifica teóricamente como aquello que es responsable de la vitalidad de la vida. En esto hay una diferencia interesante entre Guardini y Balthasar: mientras

³⁸ Id., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997, 113.29.

³⁹ Véase Ibid. 195.148.

⁴⁰ Ibid., 168.

⁴¹ Véase Ibid. 91.

⁴² Véase Ibid. 155.

⁴³ Ibid. 151.41.30.55.151.

en Guardini el dinamismo polar tiende a prevalecer sobre el de su unificación, en Balthasar es la unidad misma la que dinamiza las polaridades. Además, mientras la oscilación polar es “Gegensatz” para Guardini, en Balthasar el aspecto oposicional, aunque reconocido y subrayado, está subordinado a la originalidad del “Miteinander”. En otras palabras, Balthasar afirma con Guardini la irreductibilidad de las polaridades, pero desarrolla más que Guardini su mutua incorporación, es decir, la co-pertenencia y la fluidez de sus rasgos distintivos⁴⁴. La razón de la diferencia es teológica: Guardini es un autor franca y filosóficamente polar, mientras que Balthasar piensa las polaridades en una perspectiva más directamente trinitaria. Aquí se confirma nuestra interpretación general: la paradoja balthasariana es una noción relacionada no sólo con la instancia de lo concreto, sino también y sobre todo con la primacía del misterio. Aquí la afinidad del pensamiento con de Lubac es muy grande.

1.5. H. de Lubac: la paradoja como signo de misterio

Henri de Lubac es el referente de Balthasar que tematiza explícitamente la paradoja como categoría interpretativa del misterio de Dios⁴⁵. Para de Lubac, la paradoja es la *ley de la vida* y no un *defecto del pensamiento*, es un “signo necesario de la verdad” y no un signo de su falta⁴⁶, no se opone al conocimiento, sino que lo intensifica. Por ello, hay que evitar “convertir el misterio en problema”⁴⁷. Las antinomias que caracterizan la paradoja son comprensibles porque “surgen de todo misterio”⁴⁸. G. Benedetti dice que para de Lubac, como también para Balthasar, la paradoja tiene una función antisistemática ya que “el misterio está más allá del sistema precisamente porque debe fundar todo sistema; está ante toda posición reflexiva y voluntaria, porque precisamente debe justificarla y fundarla”: “es el misterio de Dios el que funda el misterio del hombre”⁴⁹, y por eso el Evangelio está lleno de paradojas, hasta el punto de que

⁴⁴ Véase J. Disse, *Metaphysik der Singularität*, Passagen, Viena 1996, 193, 199.

⁴⁵ Ver G. Chantaine, “Paradoxe et mystère. Logique théologique chez H. de Lubac”, *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559.

⁴⁶ H. de Lubac, *Spirito e libertà*, Libro de Jaca, Milán 1980, 258.

⁴⁷ Cit. por G. Marcel en G. Benedetti, *La teologia del mistero in H. de Lubac*, en H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Libro de Jaca, Milán 1978, 1-37, 7.

⁴⁸ Id., *Il mistero del soprannaturale*, Libro de Jaca, Milán 1978, 231.

⁴⁹ G. Benedetti, *La teologia del mistero*, 11.

el misterio de la Encarnación puede definirse como “*paradoxos paradoxon*”⁵⁰. Síntesis balthasariana: “el misterio no es un más allá de la verdad, sino su perenne propiedad inmanente”, y la revelación “no eliminará su carácter de misterio en el conocimiento, sino que lo evidenciará”⁵¹.

En de Lubac la paradoja se entiende precisamente como *unidad paradójica*, “dualidad in-eliminable y unión indisoluble”⁵², simplicidad y complejidad, concreción y universalidad, tradición y profecía, distinción y destinación de la Iglesia en relación con el mundo y las religiones⁵³. En todos los casos se trata de antinomias reconciliadas por el misterio y, por tanto, ni simples diferencias ni simples antítesis. La paradoja asegura la movilidad del pensamiento, ya que “la paradoja es el reverso de algo cuyo derecho es la síntesis”: es “búsqueda o expectativa de síntesis, expresión provisional de una visión siempre incompleta, pero orientada hacia la plenitud”. Lo que la paradoja prohíbe terminantemente es una síntesis concluyente: como correlato del misterio, indica su exceso⁵⁴. Muy actual, en este sentido, es la indicación de aspirar a la unidad valorando las diferencias: “diferir, incluso profundamente, no es en absoluto ser enemigos: es ser. Reconocer y aceptar tu diferencia no es orgullo. Reconocer y aceptar la diferencia de los demás no es debilidad. Si debe haber unión, sólo puede ser unión entre personas diferentes”⁵⁵.

Para de Lubac, la paradoja está presente en todas las dimensiones del cristianismo. La revelación hiere y cura, desequilibra y da nuevos equilibrios⁵⁶. La fe es el acto más objetivo y más personal, el más libre y el más obediente, utiliza teorías pero se eleva por encima de ellas⁵⁷. El creyente tiene una existencia paradójica, porque “puede vivir sensatamente en la historia porque lo eterno está situado en el centro”. La Iglesia es una paradoja porque en ella “lo histórico

⁵⁰ H. De Lubac, *Paradossi e Nuovi paradossi*, Libro de Jaca, Milán 1989, XV.

⁵¹ TL1 143 retomado en TL2 56.

⁵² Íd., *Spirito e libertà*, 255.

⁵³ Véase H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 255-268.

⁵⁴ *Paradossi e Nuovi paradossi*, 43.

⁵⁵ *Ibid.*, 77.

⁵⁶ *Ibid.*, 5.

⁵⁷ *Ibid.*, 3.

se vuelve permeable hacia lo eterno”⁵⁸. El lugar eminente de la paradoja es la “paradoja del espíritu humano”, ya que dice simultáneamente *la validez del deseo y la gratuidad de la realización*⁵⁹: dado que el hombre aspira a la realización de su propio deseo en forma de don, por eso su “única necesidad es no exigir nada”⁶⁰. Esto vale tanto para Dios como entre los hombres: “así como el hombre, para ser él mismo, está obligado a la libre manifestación del otro en la humanidad común, sin poder extorsionar la apertura de sí mismo, así también está ligado a la automanifestación de Dios sin que pueda postularla a partir de sí mismo”⁶¹.

De Lubac desarrolla particularmente la paradoja de la Iglesia. Se explora en profundidad a través de conceptos que remiten a la “*coincidentia oppositorum*” de ascendencia cusana: la Iglesia es la co-presencia de “aspectos contrastantes” e “imágenes irreductibles”, de “*complexio oppositorum*” y “choque de las *opposita* que esconde la unidad de la *complexio*”⁶². El testimonio eclesial es en sí mismo paradójico: la Madre alimenta a los pequeños pero quiere que crezcan, y por eso evangelizar no es vulgarizar. Como los hombres son poco conscientes de sus verdaderas necesidades, “no se trata de adaptar el cristianismo a los hombres, sino de adaptarlos a Cristo”. Cuando la Iglesia intenta adaptar el Evangelio, en realidad se adapta al mundo, y cuando pretende encarnar el cristianismo, en realidad traiciona el misterio de la Encarnación⁶³. También la teología debe ser y seguir siendo paradójica, ya que está llamada a expresar lo inexpressable. Y si debe esforzarse por volver a los Padres, no debe evitar el esfuerzo de los Padres, es decir, honrar la necesidad de la inculturación⁶⁴.

2. Estructuras de la paradoja balthasariana

Todas las ideas recogidas de las fuentes de inspiración encuentran en Balthasar una síntesis original, en la que la paradoja se erige como figura característica y sintética de un pensamiento centrado en la presencia del

⁵⁸ Ibid., XXVI.

⁵⁹ Véase *Il mistero del soprannaturale*, 161-249 y *Espíritu y libertad*, 255-268. Véase HU von Balthasar, *Il Padre Henri de Lubac*, 97-108.

⁶⁰ *Spirito e libertà*, 257.

⁶¹ Ibid., 191.

⁶² *Paradoja y miseria de la Iglesia*, Libro de Jaca, Milán 1980, 2.

⁶³ *Paradossi e Nuovi paradossi*, 14-15.25-26.

⁶⁴ Ibid., 19.20.

misterio, es decir, en la hipertensión entre la plenitud de Dios y lo inacabado del hombre⁶⁵. Expresándonos en términos geométricos, esta hipertensión no puede representarse con un “círculo” sino como una “elipse”, para decir que la verdad de Dios mantiene siempre un carácter dramático, y su cumplimiento teológico nunca se afirma sin una mediación antropológica⁶⁶. En otras palabras, la paradoja es en Balthasar el dispositivo teórico que mantiene en equilibrio todo *indivise et inconfuse*, preserva la *Spannung* de toda tentación de *Spaltung*⁶⁷. La paradoja en Balthasar es la invitación a una revisión “afectiva” decisiva de la idea de lo “absoluto”: programáticamente, “el conocimiento absoluto es la muerte de lo dramático, pero el amor de Dios que sobrepasa todo conocimiento es la muerte del conocimiento absoluto”⁶⁸.

En este sentido, si es cierto que la teología de Balthasar es un pensamiento de la forma y de su singularidad, es sin embargo un pensamiento del drama y de su universalidad: la *forma* cristológica nunca es separable de la *fuera* pneumatológica o, más precisamente, el concepto de forma no se opone a su dramatización, sino a su logicización. En Balthasar, en este sentido, la paradoja no es tanto el índice de la brecha antropológica respecto del misterio, sino el índice del misterio mismo como capaz de asumir todas las brechas antropológicas. La tesis de Roten es bella en el sentido que hace coincidir la “solución” de la paradoja con su profundización: en Balthasar “el misterio esconde en su núcleo quizás la realidad más profunda de toda paradoja”⁶⁹, es decir, el hecho de que “la única solución verdadera consiste en la redención, en la paradoja redimida”⁷⁰. La ambivalencia semántica sugerida por la pareja “*erlöste-unerlöste*”, es decir, la paradoja “resuelto - no resuelto” y “redimido - no redimido”, interpreta

⁶⁵ Véase R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. Von Balthasar*, Glossa, Lugano 2007, 241-319; R. Maiolini, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Glossa, Milán 2005; J. Roten, *Im Zeichen der Ellipse*, Diss., Dayton 1995.

⁶⁶ Concretamente, la elipse está dibujada por las tensiones de la naturaleza y la gracia, de la gracia y el pecado, de la Encarnación y la Redención, de la creencia y el conocimiento, de la contemplación y la acción, etc.

⁶⁷ Balthasar expresa esta reciprocidad de muchas maneras: por ejemplo, “oscilación extrema”, “forma flotante”, “con-presuposición”, “integración creciente” (*Liturgia cosmica*, 106-108, G5 587).

⁶⁸ TD2 90.

⁶⁹ J.G. Roten, *Erlöste und unerlöste Paradox*, Diss. Dayton 1995, 22.

⁷⁰ *Im Zeichen der Ellipse*, 32.

perfectamente el carácter altamente dramático del pensamiento balthasariano: para Balthasar, en la paradoja no puede disociarse el momento “lógico” del “soteriológico”, ya que la mayor paradoja es la redentora, que interioriza su propia antinomia⁷¹, y por lo tanto la radicaliza incluso al mismo tiempo que la resuelve (*Erlösung!*). Y esto, aclara Balthasar, sólo puede decirse en virtud del acontecimiento, no partiendo de las “aporías de la existencia”⁷². En resumen: la paradoja es la figura teórica más adecuada para honrar el núcleo pascual del plan de Dios, ya que *aprovecha al máximo la antinomia como modo de correlación*. Balthasar, en otras palabras, “es consciente de que cuanto mayores son las verdades, mayores son las paradojas”⁷³.

Destaquemos ahora, aunque sea brevemente, algunas estructuras paradójicas del pensamiento balthasariano que creemos que son particularmente fructíferas para el avance de la teología. Son “puntos calientes” de la teología de Balthasar, que pueden entenderse poco o mal precisamente si se olvida la lógica de la paradoja que los anima.

2.1. La paradoja analógica

La comprensión analógica de la realidad y del pensamiento, es decir, la articulación de la diferencia y la correspondencia entre todos los niveles del ser, encuentra en Balthasar una comprensión original, precisamente paradójica, que permite ante todo superar la perenne oposición entre teología positiva y negativa, que es decir, la confusión entre la necesidad de decir a Dios y la conciencia de decir lo indecible⁷⁴. En este sentido es aguda la observación de Balthasar, inspirada por Max Picard: “en Dios el hablar y el silencio son una misma cosa”. Mejor aún, en referencia a San Ignacio de Antioquía, “Jesucristo es la Palabra que surgió del silencio”. Esto quiere decir que la mayor disimilitud que se afirma en la gran semejanza entre Dios y el hombre no conduce a la imposibilidad de nombrar a Dios, sino a la posibilidad de nombrarlo en la super-afirmación de Su Palabra⁷⁵: “lo que se capta en Cristo como palabra del lenguaje humano sigue siendo una pequeña parte de la super-palabra a través de la cual Dios se expresa en él”, y “la comprensibilidad no está en contradicción

⁷¹ En términos concretos: en la Cruz Jesús realiza la nueva alianza intimidando su negativa.

⁷² Con ojos sencillos, en Jesús y el cristiano, 377-450, 445.

⁷³ *Erlöste unerlöste Paradox*, 10.

⁷⁴ Ver TL2 73-105.

⁷⁵ *Ibid.*, 99.100.

con la insondabilidad de sus palabras”⁷⁶. La verdad de la analogía es, por tanto, cristológica para Balthasar: *en Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, encuentran unidad el decir a Dios y el decirse de Dios*: él es la autoexpresión de Dios en forma humana. La experiencia de Jesús —observa Balthasar— no es simplemente “una expresión de su humanidad, sino, a través de la humanidad, de su Persona que es indivisible de ella y que se manifiesta a través de ella”⁷⁷.

Desde un punto de vista teórico, la tesis cristológica se explica por la tesis del *fundamento catalógico de toda analogía*: el lenguaje humano puede remontarse a Dios, ya que Dios descendió a él para su propia manifestación. Más radicalmente: la realidad creatural puede ser la transparencia de Dios, ya que Dios la ha configurado como reflejo de sí mismo. Aquí la expresión de Balthasar es típicamente paradójica. La filosofía y la teología pueden estar abiertas la una a la otra, ya que existe “una analogía entre el arquetipo divino y el reflejo mundano”, un “ascenso de la imagen al arquetipo y un descenso del arquetipo a la imagen”⁷⁸. En cuanto a la revelación, “se puede incluso decir que no es antropomórfico hablar de un Dios tripersonal, ya que sólo se puede hablar teomórficamente de la persona humana”: “El teomorfismo de Jesús se da en su antropomorfismo”⁷⁹.

2.2. La paradoja cristológica

Si bien es verdad que la analogía subraya más el momento de “correspondencia” de los términos de una relación, mientras que la paradoja acentúa su “irreductibilidad”, sin embargo, en Balthasar, la figura de Cristo es al mismo tiempo la *analogia entis concreta et personalis* y la “paradoja incomparable”⁸⁰: Él es la Analogía porque la supera. Él es, en efecto, el universal concreto, la visibilidad de lo invisible, el todo en el fragmento, el rostro del Padre sin ser Padre. Él es “la adecuada manifestación, dedicación y afirmación de Dios”, ya que “en Dios mismo la epifanía total, la entrega y la afirmación de Dios Padre es el Hijo”⁸¹. Él “es absoluto como yo y, como absoluto, relativo”;

⁷⁶ Ibid., 102-103.

⁷⁷ Ibid., 109.

⁷⁸ TL1 20.22.

⁷⁹ TL3 124 e TL2 58.59.

⁸⁰ G1 20.

⁸¹ *Epilogo*, 144.

su humanidad “se distingue de cualquier otro ser humano y de todo lo que es posible en el mundo. Y, sin embargo, la naturaleza humana del Hijo del hombre es humana”⁸². Con su resurrección, donde “todo está consumado” (Jn 19,30), “todas las analogías convergen al final en un punto «sin analogías»”⁸³. En lenguaje teodramático, “la paradoja cristológica hace habitar la libertad infinita en lo finito y así cumple lo finito en lo infinito, sin que el infinito tenga que perderse en lo finito ni lo finito en lo infinito”⁸⁴.

La paradoja cristológica se profundiza dramáticamente en el acontecimiento pascual. Dos de las ideas más estimulantes de Balthasar. En primer lugar, la idea de “inversión trinitaria”, donde la *correspondencia trinitaria* entre el Padre y el Hijo se realiza y manifiesta perfectamente en la *obediencia cristológica* mediante la acción “diferencial” del Espíritu. Y luego, casi recíprocamente, la idea de *Urkenosis* como fundamento trinitario de la *kénosis* cristológica, donde el “vaciamiento” histórico de Cristo en la Cruz encuentra su condición de posibilidad en la auto-des-apropiación y la trans-apropiación de la personas trinitarias, de modo que la *Selbstlosigkeit* trinitaria es la raíz de la *Selbsthingabe* estauroológica: sobre la base de la única dedicación, es decir, del absolutamente positivo “no existir para sí”, en la inmanencia trinitaria la “renuncia” kenótica es “pura dedicación”, mientras que en la economía salvífica la “dedicación” trinitaria es la “renuncia perfecta”⁸⁵. En cualquier caso —aquí nuevamente la paradoja se presenta en su forma más brillante— la positividad absoluta del amor «supera la oposición de omnipotencia e impotencia»⁸⁶.

2.3. La paradoja antropológica

Creada a imagen y semejanza de Dios, la humanidad refleja la paradoja de la Trinidad. Destinada a participar del amor y de la vida de Dios, la humanidad participa de la paradoja de la Trinidad. El destino sobrenatural de la naturaleza humana, aquello en lo que el hombre tiene un “centro es excéntrico”⁸⁷, califica al hombre como una paradoja que no sólo no tiene

⁸² H.U. von Balthasar, *Nella preghiera di Dio*, Libro Jaca, Milán 1997, 7-202, 46.109.

⁸³ Id., “Mysterium paschale”, en AA.VV., *Mysterium Salutis* 6, Queriniana, Brescia 1971, 171-414, 242.368.

⁸⁴ TD2 194.

⁸⁵ Véase TD4 301. Véase también TD4 302.304.308.337.

⁸⁶ TL2 123.

⁸⁷ H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Libro de Jaca, Milán 1985, 69.

resolución inmanente, sino que en su resolución trascendente incluso se radicaliza: “he aquí la paradoja: el carácter relativo del espíritu no desaparece mientras que su carácter absoluto se consolida, sólo se transforma”⁸⁸. En otras palabras, la medida del hombre está en el exceso de Dios, y por eso la libertad, también y precisamente en su esencia auto-causante, se remonta a esa “disponibilidad” (*Geschehenlassen*) que permite la comunicación de la realización teológica, mundanamente impensable e inconcebible. Es en este sentido que Balthasar, con una fórmula propiamente paradójica, dice del hombre que “su pobreza es su riqueza”⁸⁹.

La tesis es evangélicamente transparente: *como la libertad está ordenada al amor, es ciertamente posesión de sí, pero lo es en el sentido de la renuncia, y precisamente de la pérdida de sí*⁹⁰. En otros términos, nuevamente paradójicos, Balthasar afirma que la receptividad es una perfección del ser como la espontaneidad⁹¹. De hecho, la receptividad es en sí misma una forma de actividad y, sobre todo, si por un lado la actividad es tanto más eficaz cuanto más receptiva es, por otro lado, cuanto más profunda es la receptividad, mayor es la libertad: “cuanto más libre es un ser, tanto más se revela, tanto más receptivo es”: “a medida que aumenta la espontaneidad, la receptividad también aumenta y se perfecciona. Con una creciente autodeterminación, también aumenta la posibilidad y la capacidad de dejarse determinar por algo más”⁹².

2.4. La paradoja teológica

Entre las muchas paradojas balthasarianas relativas al Dios trino elegimos una en particular, que goza del creciente favor del magisterio pontificio⁹³ y muestra el valor profético y prometedor de la teología de Balthasar. Se trata de

⁸⁸ Id., *Parola e mistero in Origene*, Libro de Jaca, Milán 1991, 20.

⁸⁹ *Parola e mistero*, 22.

⁹⁰ Lucas 9,24 y 17,33.

⁹¹ Ver TL1 48.51 y D5 74. Balthasar precisa que la receptividad no debe pensarse unilateralmente en la impotencia de la libertad, sino que es una dimensión de su potencia (ver TL1 48), y el malentendido que la equipara con la pasividad depende de la analogía con los niveles infrahumanos del ser (TL1 50-51). Tanto es así que “la pura pasividad no recibe realmente” (*Gli stati di vita*, 291).

⁹² TL1 48.51.

⁹³ Véase especialmente Francisco, *Amoris laetitia*, 10.11.121, con referencias al magisterio de Juan Pablo II.

la analogía familiar de la Trinidad y la relativa catalogia trinitaria de la familia. A Balthasar corresponde el mérito teológico de haber superado la comprensible resistencia de Agustín y de haber resucitado las intuiciones de Ricardo de San Víctor⁹⁴. La analogía es clara: en el carácter trinitario de Dios como en el carácter familiar del hombre, están co-presentes el uno, el otro y el más allá; la identidad, la diferencia y la fecundidad; el amante, el amado y el fruto personal del amor común. Naturalmente, Balthasar no es teológicamente ingenuo; es muy consciente de la *gran dissimilitudo de tal similitud*. No pretende trazar un paralelo banal entre las personas trinitarias y las personas del triángulo familiar. Es muy consciente de las reservas y objeciones al uso de la conocida metáfora de la Trinidad⁹⁵, y sin embargo opina que de todas las imaginaciones *trinitatis* en el ser creado, ésta “sigue siendo la más elocuente”⁹⁶. Veamos los dos temas principales.

La paradoja de las analogías trinitarias, que confirma la inagotabilidad del misterio, reside en primer lugar en que ninguna de las imágenes es exhaustiva, sino que la mejor aproximación al misterio trinitario viene dada por la concurrencia de muchas imágenes. La primera tesis es, por tanto, que *las imágenes intrapersonales*⁹⁷ *pueden y deben integrarse con las interpersonales*: las primeras expresan bien la unidad divina, pero las facultades del alma no son personas, mientras que las otras expresan mejor la trinidad de personas, incluso dentro del límite de la individualidad finita. La ventaja de las imágenes interpersonales, que Balthasar recoge de Gregorio Magno y Ricardo de San Víctor, reside en la referencia directa al diálogo y a la fecundidad del amor⁹⁸. De gran sutileza teológica es la observación —que agudiza la paradoja— de que las imágenes reflejan el arquetipo trinitario sólo “con espejos invertidos” —algo de lo que Agustín y Ricardo son muy conscientes. De hecho, dice Agustín: “es maravillosamente inexpresable o inexpresablemente maravilloso: mientras la imagen de la Trinidad (en el hombre) es una sola persona, en cambio en la Trinidad hay tres personas”. Asimismo Ricardo: “en Dios una pluralidad de

⁹⁴ Para todo este tema, A. Meloni, *L'analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, il bilancio*, Cittadella, Asis 2019.

⁹⁵ TL2 47-48, 112-114, 149.

⁹⁶ TL2 49.

⁹⁷ TL2 28-29.

⁹⁸ Ricardo, citando a Gregorio, observa que “la caritas no puede darse sino entre dos personas”, pero luego añade el tercero en el amor, el “condilectus” al diálogo Yo-Tú (TL2 30).

personas en la unidad de una sustancia. En el hombre hay una pluralidad de sustancias en la unidad de la persona. Así, la naturaleza humana y la divina se miran en contraste, *ex opposito*, en una simetría invertida”⁹⁹. Como puede verse, no existen paralelos banales.

La tesis siguiente, que interpreta y explica convincentemente la analogía, es que *la semejanza reside precisamente en la fecundidad* de la generación humana: el Espíritu es en la Trinidad lo que el niño es en la familia, el tercero en el amor. Balthasar conoce bien las dificultades del tema: mientras en su visión el Hijo es análogo a lo femenino y el Espíritu es análogo a lo filial, clásicamente la segunda persona trinitaria es el Hijo y el elemento femenino es predominantemente el Espíritu. Pero esto, en su opinión, confirma el carácter paradójico de la analogía como signo de la inagotabilidad del misterio. Sin embargo, Balthasar señala que el tema de la generación y de la fecundidad ha sido sustancialmente inexplorado hasta ahora: “la fecundidad no es considerada seriamente como una *imago Trinitatis*... Sólo en raras ocasiones la maravillosa experiencia de los padres, que viven la presentación de su hijo como un milagro incomprensible y gratificante... fue considerado con seriedad filosófica”¹⁰⁰. Y en cambio, para Balthasar, vale la pena: la analogía de la fertilidad recupera la intuición clásica del amor como “unitivo” y “difusivo”, supera la clausura individual de las imágenes agustinianas, realza el “condilectus” de Ricardo que exige la lógica del amor, supera el riesgo del “doble monólogo” de los filósofos dialógicos¹⁰¹. ¡No es poca cosa!

Traducción: Andrés Di Cío

⁹⁹ Citado en TL2 31-32.

¹⁰⁰ TL2 48.

¹⁰¹ TL2 49.