

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta Harriet, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3
Jean Duchesne Bienaventurados aquellos a quienes Dios siempre sorprenderá	5
Roberto Carelli La presencia del misterio. <i>Estructuras paradójicas en la teología de H.U. von Balthasar.</i>	21
Iain Matthew Estructuras paradójales en San Juan de la Cruz	41
Joséphine Jamet Paradojas de la Encarnación según Kierkegaard	55
Jean de Saint-Cheron La opulencia de las manos vacías. <i>Bernanos, Teresa y el Cuerpo Místico.</i>	69
Perspectivas	
Marc Ouellet Por una Iglesia sinodal: ¿Qué reforma? <i>Entrevista por Jean-Robert Armogathe.</i>	79
Karl-Heinz Menke La verdad única y su conocimiento. <i>El concepto determinante de las Obras completas de Joseph Ratzinger / Papa Benedicto XVI.</i>	87

Números del año 2024

- Las paradojas de la fe
- La risa
- Nicea

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N.º 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Suscripción 2024

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 12000.-; Extranjero: US\$ 50.-;

Estudiantes: \$ 6000.-; Número suelto: \$ 4000.-.

Sánchez de Bustamante 2662 - 2.º A (1425).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel. 4801-7335.

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 2000.-.

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de abril de 2024
en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

En nuestro acercamiento a la realidad descubrimos con facilidad ciertas lógicas, ciertos patrones. Entonces experimentamos el mundo como un lugar sensato, ordenado. Y eso nos da paz. Pero también ocurre lo contrario. La experiencia nos enseña que existen saltos lógicos que nos obligan a detener la marcha a fin de pensar mejor. Y he aquí que, a menudo, lo que parecía una contradicción no es más que una paradoja. Podría decirse que la paradoja es una contradicción aparente que se resuelve en el plano de otra lógica: una lógica superior. En otros términos: en la paradoja, la evidente discontinuidad no constituye un quiebre, sino el enlace hacia una continuidad superadora. Se expresa así una verdad profunda, oculta a la mirada superficial. Por eso tiene algo de poesía. Es un mensaje cifrado que requiere una correcta interpretación. Permítasenos transcribir, a modo de ejemplo, unos versos de Charles Péguy.

*Creemos que los niños no saben nada.
Y que los padres y los adultos saben algo.
Pues yo os digo que es al contrario. (Siempre es lo contrario.)
Son los padres, los adultos, los que no saben nada.
Y los niños los que lo saben Todo.
Pues saben la inocencia primera. Que lo es todo.*¹

La fe cristiana ha sido desde siempre fuertemente paradójal. Sin embargo, debe reconocerse que hubo largos períodos en los que la teología, como fascinada por las analogías, pareció olvidar el registro paradójal. Empero, resulta curioso, por no decir paradójal, que la Iglesia anuncie la legitimidad de la analogía de la fe mediante una formulación con aires de paradoja. En efecto, el concilio IV de Letrán sostuvo en 1215 que toda semejanza entre el Creador y la creatura debe ser comprendida en el marco de una desemejanza mayor.²

En última instancia, todas las paradojas —pertenezcan al orden de la creación o de la redención— derivan de Cristo, la paradoja suprema, en quien,

¹ Ch. Péguy, *El misterio de los santos inocentes*, en: Id., *Los tres misterios*, Madrid, Encuentro, 2008, 353.

² “Entre el Creador y la creatura no puede advertirse una semejanza que sea mayor a la desemejanza que entre ellos ha de ser advertida - *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*” (DH 806).

por quien y para quien el mundo es creado. Él es la Sabiduría loca de Dios, cuya muerte es Vida. La puesta en valor de las paradojas en ámbito cristiano responde a diversas causas, pero una de ellas es el aporte de algunos teólogos afines a nuestra revista, como Henri de Lubac y Romano Guardini, entre otros.

El número empieza con un artículo bíblico de Jean Duchesne sobre las bienaventuranzas de Cristo: propuestas a la vez fascinantes y escandalosas. En segundo lugar, Roberto Carelli estudia las estructuras paradójales de la teología de von Balthasar, seguido por el fraile carmelita Iain Matthew, quien propone algo semejante en relación a la doctrina mística de san Juan de la Cruz.

Desde un ángulo más filosófico, Joséphine Jamet comenta el misterio de la Encarnación a la luz de Kierkegaard, reconocido adalid de las paradojas. Por su parte, Jean de Saint-Cheron explora junto con Bernanos y santa Teresita una de las paradojas más celebres de la espiritualidad contemporánea: la opulencia de las manos vacías, que bien podría resumirse en la expresión “todo es gracia”.

La sección *Perspectivas* ofrece dos contribuciones. La primera es una entrevista que Jean-Robert Armogathe le hace al cardenal Marc Ouellet, en la que ambos conversan sobre los desafíos actuales de la Iglesia. La segunda es una presentación de Karl-Heinz Menke sobre la posibilidad de conocimiento de la verdad en la teología de Joseph Ratzinger, un tema que sigue siendo especialmente relevante en nuestra cultura.

Bienaventurados aquellos a quienes Dios siempre sorprenderá

*Jean Duchesne**

Es comúnmente aceptado que la fe y la pertenencia religiosa consisten en una especie de conformismo: aceptamos sin cuestionar todo un corpus preestablecido de dogmas que están lejos de ser universalmente obvios, y aplicamos en la medida de lo posible las reglas rituales y morales que resultan de ellos. No podría ser más sencillo y seguro, al menos desde fuera. Porque experimentado desde dentro, a menudo resulta menos cómodo. Lo que se ofrece para ser creído conduce de hecho al umbral de lo desconocido, incluso a aventurarse más allá, y las consecuencias que se extraen llevan a ejercitar la voluntad resistiendo tanto la inercia como los impulsos del momento. Sin duda, esto es cierto para la mayoría de las observancias ligadas a una espiritualidad. Pero es particularmente obvio en el caso del cristianismo, que, si se mira con suficiente atención, demuestra no ofrecer respuestas a todas las preguntas imaginables, sino ser una fuerza desestabilizadora perpetua, que presenta una serie interminable de desafíos al sentido común que socavan cualquier sistematización tranquilizadora.

Es sintomático que, en el Evangelio según san Mateo, después de haber reclutado a sus primeros discípulos y haber atraído multitudes, haciendo creíble su anuncio de la inminencia del Reino de Dios mediante una serie de milagros curativos (4,18-25), Jesús inaugure su predicación con un cúmulo de paradojas, con lo que se llama el Sermón de la Montaña o las Bienaventuranzas (5,3-12). Cada afirmación impredecible nos lleva a sacar una conclusión. Pero esta sucesión de racionalizaciones no proporciona un marco que pueda integrar el resto, de modo que pasamos de lo inesperado a lo contradictorio.

Jesús, al ver la multitud, subió al monte. Se sentó y se le acercaron sus discípulos. Luego, abriendo la boca, les enseñó. Él decía:

(1) Bienaventurados los pobres de corazón, porque de ellos es el Reino de los Cielos.

* Nacido en 1944. Casado, cinco hijos, catorce nietos. Cofundador de la edición francófona de *Communio*. Albacea literario del padre Louis Bouyer y del cardenal Lustiger.

- (2) Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados.
- (3) Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra.
- (4) Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados.
- (5) Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos recibirán misericordia.
- (6) Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios.
- (7) Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios.
- (8) Bienaventurados los que sufren persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos.
- (9) Bienaventurados seréis si por mi causa os vilipendian y os persiguen y dicen toda clase de mal contra vosotros falsamente. ¡Alegraos, alegraos, porque vuestra recompensa es grande en el cielo! Así fueron perseguidos los profetas que os precedieron.

Primeras cuatro paradojas

Estas nueve proclamaciones de “bienaventurados” son desconcertantes. En primer lugar, porque aquellos que son así bendecidos, es decir, favorecidos por Dios, pueden ser reconocidos en su mayoría como infelices: los pobres, los afligidos, los hambrientos y sedientos, los perseguidos, los insultados y calumniados. Ésta es una primera paradoja. Sin embargo, esta no es la clave de todo el mensaje. Porque los mansos, los misericordiosos, los puros de corazón y los pacificadores también son exaltados, y aquí hay un segundo motivo de asombro. Ciertamente tienen menos problemas, pero su suerte no es mucho mejor, porque al igual que los que sufren toda clase de miserias, no serán recompensados hasta más tarde, “en el cielo”.

Pero, en un tercer giro, nos damos cuenta de que al final, los oprimidos, acosados y maltratados “por causa de Jesús” son “felices” de ahora en adelante, sin esperar: “de ellos es el Reino de los cielos [y su] recompensa es grande” —ya, en tiempo presente. Por supuesto, esto no se debe a que sean prósperos y no tengan preocupaciones, ni a que sean víctimas o se enfrenten a exactamente lo contrario de lo que normalmente es deseable —eso sería un absurdo y no una paradoja—, sino a sus disposiciones internas, ya sea que hagan el bien o sufran el mal.

De este modo, el sufrimiento del desgraciado se convierte en una bendición, en la medida en que no maldice ni se deja tocar por la más mínima complacencia masoquista, sino que sabe que se le da la oportunidad de compartir el destino de Cristo y, por tanto, de morir para resucitar. Del mismo

modo, la pobreza que da acceso al Reino de los cielos no es el hecho objetivo de la miseria o la indigencia, sino una humildad subjetiva, del “espíritu”. La mansedumbre que rechaza toda violencia, y el hambre y la sed de “justicia” que soportan la persecución son igualmente estados e impulsos psíquicos. Lo mismo ocurre con la pureza de “corazón” o la propensión a perdonar y pacificar. Así pues, es ante todo en el interior, en el plano espiritual, donde se experimenta aquí abajo la felicidad prometida.

Podríamos deducir entonces que nada de lo que ocurre en este mundo es realmente importante, y que lo que cuenta son las reacciones y actitudes personales ante los peligros de la vida. Pero —y éste es el cuarto fracaso de la lógica que hemos iniciado— es probable que una resistencia blindada tanto a las pruebas como a las tentaciones sólo dé como resultado una indiferencia que desprecia las realidades, empezando por las de la “carne”, que no podemos negar sin tomarnos indebidamente por un ángel. El resultado es un voluntarismo estoico o una huida hacia la ilusión, atrincherados en la fortaleza inevitablemente precaria que nos hemos construido. Además, una pasividad más o menos anestesiada reduce la felicidad a una simple ausencia o negación de la desgracia, muy lejos de lo que Dios promete y también de aquello a lo que el hombre aspira: una plenitud de vida que no puede contentarse con el aislamiento sino que, por el contrario, busca una comunión sin límites. Bienaventurados, pues, quienes no son moralmente fuertes sin ser agresivos, sino que se descentran (por así decirlo) y se ponen al servicio de los demás, a riesgo de ser rechazados.

Quinta y sexta rarezas

Sin embargo, esto no ha terminado y pronto nos topamos con una quinta aporía. Porque la bendición divina implica por parte del beneficiario algo más que un altruismo desinteresado, incluso sacrificial: exige la conciencia de una carencia, un deseo casi físico, asimilado por el mismo Jesús al hambre y a la sed, es decir, la impaciencia por la “justicia”.

La felicidad anunciada no es, por tanto, un estado estático de saciedad en el que ya no hay nada que buscar y obtener, sino una expectativa, una carencia que no desaparece cuando se cumple, porque el hecho de que se cumpla no confiere autonomía: tener un “corazón puro” hasta el punto de ser juzgado digno de “ver a Dios” no suprime, sino al contrario, intensifica el apetito (por así decirlo) por su presencia y asociación con su vida. Saciedad aquí no significa extinción del deseo en la digestión.

Si podemos hablar de confianza, de paz y de descanso, es en la medida en que, en la tierra, la fe prevalece sobre las debilidades y, en la eternidad del cielo, la intimidad con Dios ya no puede ser cuestionada. Frente a él, la humildad, el abandono y la abnegación demuestran no estar ligados a las miserias de este mundo, sino que persisten, continúan e incluso florecen. La desaparición de la adversidad y de los velos exacerba la percepción en uno mismo de algo inacabado y se abre a más de lo que uno se sabe capaz de pedir y, más aún, de absorber. Es más bien como una expansión del ser que, como atestiguan los mártires y místicos, puede sentirse incluso a través de las pruebas de este mundo donde parece disolverse.

Resta preguntar por esta “justicia”, a la que aspirar ya es una bendición. No es la justicia de un tribunal que aplica apasionadamente leyes declaradas vitales para la comunidad, sino la de Dios, que ni siquiera pensaría en castigar para protegerse o vengarse, porque ninguna afrenta sufrida le afectaría. Tampoco se trata de una cuestión de equidad, como lo demuestra la necesidad concomitante de misericordia que no calcula. Se trata más bien de ser hecho justo (o “justificado”, como dice la teología clásica) gratuitamente, por la bondad desinteresada del Padre celestial, y no mediante esfuerzos meritorios.

Y aquí nos topamos con una rareza más: la sexta. El hombre es incapaz de alcanzar por sí mismo la felicidad, y aun así debe esforzarse por alcanzarla. Sin embargo, esta contradicción puede superarse siempre que reconozcamos que la bienaventuranza prometida es una liberación que, aunque no será plena hasta la llegada del Reino, es un proceso ya en marcha. En el bautismo, los fieles de Cristo son “liberados del pecado original, pero no de sus consecuencias”,¹ como decían los viejos catecismos. En otras palabras, el sacramento —en el que es Dios quien actúa a través de todo tipo de mediaciones, tanto institucionales como personales, históricas y directamente sensibles (¡paradojas de nuevo!)— significa que ya no dependemos exclusivamente de las leyes de la “naturaleza” (es decir, de la creación que ha olvidado a su Creador), que no siempre es amable.

¹ Confirmado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 (CIC), n. 978. Precisemos que el hombre, aunque haya roto con Dios cediendo a la tentación de la autonomía, como se explica en el episodio bíblico de la Caída (Génesis 3), sigue siendo “a imagen” de su Creador (Génesis 1,27), y por tanto conserva, dentro de las limitaciones impuestas por esta separación, una cierta libertad. Por eso no se puede excluir que quienes no están bautizados o ignoran a Dios debido a las circunstancias puedan ser reconocidos como “justos”, en función de las elecciones que hayan hecho (véase el CIC nn. 1731-1738, 1744).

La libertad así concedida es embrionaria y está lejos de ser omnipotencia. Tampoco es infalible. Pero es real e incluso debe ser ejercitada indispensablemente para desarrollarse, ya que la felicidad a la que se inicia el bautizado no se reduce a una parálisis apática sino que se construye durante el camino. El uso de esta libertad a lo largo de la “peregrinación” de cada persona en este mundo puede ser, a pesar de las apariencias, como una anticipación de la liberación total y definitiva de los bienaventurados para la eternidad, y es en todo caso el comienzo o el cebador. Esto es lo que en varias ocasiones (2 Corintios 1,21; 5,5; Romanos 8,23) San Pablo llama “las primicias del Espíritu”, que también podríamos llamar anticipo de bienaventuranza.

Promesas que no son evidentes

Sin embargo, las recompensas anunciadas en el Sermón del Monte también pueden resultar desconcertantes. Hay aquí otra serie de paradojas. Podríamos haber empezado por ahí,² es decir, mostrando en qué consiste y resulta deseable la felicidad prometida, de modo que resulte claro qué permite participar en ella, lo cual no era evidente en principio (humildad, aflicción, persecuciones, etc.).

Algunos de estos beneficios, como el acceso al Reino de Dios para los que tienen “alma de pobres” y los “perseguidos por la justicia”, o el título de “hijos de Dios” para los que trabajan por la paz, sugieren claramente la proximidad, incluso la intimidad con el Padre en el cielo, por lo tanto, una felicidad mucho más allá del éxito en la tierra. Esto, sin embargo, no es despreciado ni reprobado como malo en sí mismo: véase la envidiable riqueza que finalmente encuentra Job (42,10-17). La prosperidad sólo se pone en perspectiva, ya que es efímera (ver Lucas 12,19-20 y 1 Timoteo 6,17), y sigue siendo una señal posible, pero no una prueba o garantía del favor divino.

Otras promesas parecen evidentes. Sin embargo, son algo engañosas. Que los sufrimientos y las frustraciones soportados “por causa de Cristo” sean remediados, es ciertamente lo mínimo que tenemos derecho a esperar. Pero se ha señalado anteriormente que, una vez satisfechos, los hambrientos y sedientos de “justicia” no se sumergen en un letargo posprandial, sino que su deseo de unión con Dios, por el contrario, se hace cada vez más ardiente por su alcance.

² Éste es el planteo del cardenal Lustiger en *Soyez heureux. Entretiens sur le bonheur et les Béatitudes*, NiL Éditions, 1997; réédition Parole et Silence, 2011.

Sólo que ya no hay restricciones por la incertidumbre, la adversidad o el peso de la carne mortal.

En cuanto al consuelo de los afligidos (“los que lloran”), hay que entender que el consuelo de las víctimas no es el borrado terapéutico de las heridas recibidas ni la reparación de los agravios sufridos. Porque la bienaventuranza va mucho más allá del simple retorno al estado anterior que, aunque soportable, incluso placentero, no era plenamente satisfactorio. Y si se puede anticipar aquí abajo, es en forma de esperanza. No se trata sólo de la fuerza para afrontar las pruebas sin que se atenúen, se oculten y pronto se olviden. Porque el abandono que ella inspira no es fruto de una virtud “natural”, sino de una gracia de Dios que da parte de su vida, inalterable y ofrecida sin defensa.

De la desolación a la alegría

Añadamos que la aflicción no se limita al dolor causado por el mal sufrido o descubierto, siendo el arquetipo en este orden la Pasión atroz de Cristo Inocente, meditada por ejemplo en un Vía Crucis, frente a la Sábana Santa de Turín o delante de un simple crucifijo. Es también el duelo del que habla Jesús (Mateo 9,15) de los invitados a la boda a quienes les quitan el Esposo. La esperanza proviene, pues, de la Resurrección y de la perspectiva de la fiesta nupcial en el Reino. Pero el duelo puede e incluso debe estar motivado también por la conciencia de haber abusado, “de pensamiento, de palabra, de acción o de omisión”, de la libertad recibida. La esperanza consoladora aquí es la del perdón, fuente de alegría en la medida en que es precisamente inmerecida, más allá de toda medida.

La desolación por las faltas cometidas y reconocidas como tales —en otras palabras, la contrición— se convierte, contra toda expectativa, en una bendición experimentable, siempre que percibamos dos cosas. En primer lugar, este discernimiento es también un don de Dios que se revela en la historia e incluso en la vida inmediata de cada persona a través de canales muy diversos. Y luego que esa reconciliación se ofrezca en una relación tan específica y personalizada como los errores que subsana, y que pueda realizarse a nivel existencial y concreto en el llamado sacramento de la misericordia.

Si quien es liberado de sus pecados en nombre de Cristo por un sacerdote puede ser llamado bienaventurado y sentirlo, no es simplemente porque esta liberación sea subjetivamente un alivio para él. También se debe a que está mezclado con gratitud y asombro ante el poder que no lo aplasta, sino que se inclina para elevarlo y le permite asociarse a él.

El consuelo de los afligidos conduce así a la bienaventuranza de la misericordia. Jesús anuncia que “los misericordiosos alcanzarán misericordia”. Esto, nuevamente, es bastante confuso. Esperaríamos que la generosidad nos salvara de tener que mendigarla nosotros mismos como si nos faltara. Sin embargo, esto es lo que se pide familiarmente en el Padre Nuestro: “Perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Esto puede interpretarse como un intercambio de buenas prácticas o una muestra de buena voluntad. El problema es que parecemos estar haciendo valer una magnanimidad previa para obtener una sentencia reducida, o para negociar con Dios en igualdad de condiciones (“toma y daca”), o incluso para pedirle que imite al hombre que da buen ejemplo.

Por supuesto, lo contrario es cierto. Lo que lo confirma y lo orienta es una pequeña palabra de dos letras en el original griego del Padrenuestro (Mateo 6,12): *ὥς*, traducida “como también” en español.³ Lo que sugiere que perdonamos no para animar a Dios a hacer lo mismo, sino para seguirlo, tal como él lo hace primero. Esta bondad no motiva la bondad del Padre celestial, sino que restablece —¡por iniciativa suya!— nuestra semejanza con él.

El acercamiento así logrado y manifestado ejerciendo, “a imagen” de Dios, una bondad que no requiere reciprocidad, sigue siendo, sin embargo, incompleto. Lo que lo verifica es precisamente que quien se muestra misericordioso necesita, porque sigue siendo falible, que se le muestre misericordia. Y esto se les concede precisamente para perfeccionar la conformación que piden en el comportamiento de Dios y que les da su lugar en la comunión con él.

Incertidumbre y contradicción

También puede resultar intrigante la ventaja reservada a los “mansos” en la segunda bienaventuranza: ¿cuál podría ser esa “tierra” que “recibirán en herencia”? No puede ser todo el planeta: ya ha sido confiado a la humanidad en la Creación (Génesis 1,28), y el poder discrecional en el mundo es la tercera y suprema tentación que Jesús rechaza en el desierto (Mateo 4,9-10). Tampoco

³ En el paralelo del Evangelio de Lucas (que incluye también en 6,20-23 una versión abreviada de las Bienaventuranzas, ordenando la primera, la cuarta, la segunda, la novena y la conclusión de san Mateo), encontramos en 11,4 no *ὥς*, sino *γάρ*, también traducido como “también”. En términos generales, tanto en Mateo como en Lucas, la explicación de la felicidad prometida se introduce con *ὅτι*, generalmente traducida como “pues” o “porque”. Aquí los misericordiosos son declarados felices no porque *practiquen* misericordia, sino porque ellos *reciben* misericordia.

es la tierra prometida a la descendencia de Abraham (Génesis 15,18)⁴ y conquistada por las armas, en última instancia de forma precaria. Juan, el Precursor, también advirtió (Mateo 3,9) que la filiación no era suficiente ni siquiera necesaria para recibir este bien.

Debemos entonces comprender que esta “tierra” no tiene fronteras trazables, sino que es el Reino de Dios, donde Él reina y habita entre los hombres que lo reconocen como Padre, convirtiéndose así en sus hijos y herederos. Esta residencia se vuelve impenetrable si se fuerza la entrada. Por tanto, sólo se admiten los “mansos”, a quienes toda violencia les es ajena, así como, según la séptima bienaventuranza, los que “trabajan por la paz”, que, como tales, pueden ser llamados “hijos de Dios”.

Otra dificultad es el privilegio concedido a los “puros de corazón”: ellos “verán a Dios”. Pero se dice y se repite en la Biblia que es imposible, más aun, que no podemos sobrevivir a ello. Pero las Escrituras también registran que a algunos se les concede el favor de “ver a Dios cara a cara”. La contradicción más evidente se encuentra en el capítulo 33 del Éxodo. En los versículos 20 y 23, se niega a Moisés un encuentro con Dios “cara a cara” —¡lo que acababa de concedérsele en el versículo 11, repitiéndose poco después, en Ex 34,29-35!⁵

Entendemos que una relación directa con Dios, sin intermediarios ni velos, sólo puede ser completamente excepcional, debido a la desproporción entre la finitud de la criatura y el Creador, que el universo que él hizo no alcanza para contener. También podemos admitir que, puesto que Dios no depende de nada ni de nadie, es libre de manifestarse a quien quiera, como

⁴ Promesa renovada en Génesis 26,2-3; 35,12; Números 33,53; Deuteronomio 21,1.23; 3,23; Josué 1,6; Ezequiel 47,14.

⁵ Dios resulta invisible en otros pasajes de la Biblia distintos a los del Éxodo aquí citados: Génesis 16,13; Éxodo 3,6 y 19,21; Deuteronomio 4,12; Jueces 13,22..., y en el Nuevo Testamento: Juan 1,18 y 5,37; 1 Timoteo 6,16... Por otro lado, Dios se deja ver en Génesis 32,31; Éxodo 24,10-11; Jueces 6,22; 1 Reyes 22,19; Job 19,26-27; Salmo 17,15..., y así mismo en el Evangelio en Hechos 7,55-56; Hebreos 12,14; Apocalipsis 1,7... En el bautismo de Jesús (Mateo 3,13-17, donde sólo aparece el Espíritu Santo) y en la Transfiguración (Mateo 17,1-13), Dios simplemente se hace oír. Isaías (6,1-5) ve a Dios, pero es lo opuesto a una bendición, porque clama: “¡Ay de mí, que estoy perdido!” Por eso Elías esconde su propio rostro, para que sus ojos no corran el riesgo de “ver a Dios” (1 Reyes 19,13). El misterio se aclara en san Juan: quien mira al Hijo hecho hombre, vea al Padre invisible (Juan 6,46; 14,6-8)..., pero la clave la da Números 12,6-8: Dios no se revela a pedido, sino sólo en la sabiduría de su designio. Así habla a Moisés, su profeta, “en alta voz, en visión clara”.

quiera, y que sus motivaciones van más allá de lo que podemos concebir por nuestros propios medios. Lo más difícil de digerir es que esta visión —no plena, pero al menos suficiente para establecer una relación filial— sea mortal, cuando es precisamente lo que, aprendemos, se nos ofrece y promete.

Dos interpretaciones quedan descartadas por la bondad de Dios, que no pierde interés por su creación. Una, que el hombre esté tan alejado de él que, si no se pierde en el camino, se destruye en cuanto caen las pantallas, como una mariposa quemada por la incandescencia que la atrae. Otra, que ver a Dios como somos vistos por él sería una familiaridad profanadora, cuya ambición está destinada a ser castigada. Una tercera hipótesis, aunque arriesgada, podría resultar más fecunda: se trata de que el encuentro con Dios que se revela no nos permite vivir como antes, como si nada hubiera pasado, aunque no nos hayamos retirado del mundo. El “hombre viejo” tiene que morir y la persona tiene que nacer de nuevo. Aquí encontramos el tema del bautismo, anunciado por Jesús a Nicodemo (Jn 3,3-8) y desarrollado por san Pablo (Col 3,9-10; Ef 4,22-24).

La vida bautismal consiste en una constante purificación del “corazón”. Éste consiste en librarlo de cualquier deseo mezquino o temor egoísta, para que irrigue todo el ser con los “sentimientos que hay en Cristo Jesús” (Filipenses 2,5) y que no ha ocultado. Estas disposiciones íntimas no nos permiten todavía “ver” a Dios, sino conocerlo ya un poco, como desde dentro, y conformarnos a su Hijo, incluso en su anonadamiento, esperando el “día de la consumación”, en el que “nosotros lo veremos cara a cara” y lo conoceremos plenamente, así como él conoce lo que hay en lo profundo del corazón de cada uno (ver 1 Corintios 13, 8-10 y 12).

El estilo profético

La novena y última bienaventuranza no es en absoluto sorprendente. Jesús ya no habla a quienes lo escuchan de los bienaventurados como de terceros, sino que los exhorta a alegrarse, y de inmediato. El motivo de la alegría sigue siendo paradójico: las persecuciones. Ya no se trata, pues, de una simple cuestión de disposiciones interiores y, por tanto, de voluntad. Basta con ser insultados, maltratados, siempre que sea por fidelidad a lo que Dios revela. El mensajero silenciado se vuelve inseparable de la noticia que ha recibido. Y el argumento legitimador de que efectivamente es una bendición, a pesar de las apariencias, ya no es la promesa de una felicidad futura, sino una serie de

precedentes: la triste suerte de los profetas de antaño, regularmente mal recibidos en casa, como Jesús sabe y verifica, a su costa (Lucas 4,24).⁶

De esta última declaración desconcertante se desprenden dos lecciones. Una es que el hombre tocado por lo que Dios dice ya no es, en tanto bendito, el mismo de antes. Por más que no lo manifieste en público, ya no está totalmente sujeto a las leyes del mundo, donde se convierte en un exiliado inconformista. Pero, cualquiera que sea su lugar y su rango social, ya es “feliz”, porque “escucha la Palabra de Dios [la Ley y los profetas], la guarda en su corazón y la pone en práctica”. Es una bienaventuranza más, recurrente en san Lucas (6,47; 8,21; 11,28), y también en san Juan (en su evangelio: 13,17, y en el Apocalipsis: 1,3 y 22,7).

La otra lección que debemos aprender es que, por desconcertantes que sean, estas proclamas de felicidad que distan mucho de ser obvias no son novedades completas. Las Escrituras judías están llenas de condiciones que deben cumplirse para poder ser feliz en el más allá, e incluso aquí en la tierra.⁷ Estas referencias son esenciales para comprender el impacto del Sermón de la Montaña en sus oyentes que reconocieron el estilo profético en él.

De lo que aprendieron en la tradición de Israel, Jesús no cambia nada, como se encarga de aclarar poco después según san Mateo (5,17-20). Pero le gustan las acentuaciones. No vuelve a las realizaciones y recetas de modestia y moderación que garantizan esta “buena vida” alabada tanto por la filosofía pagana como por la literatura sapiencial de la Biblia. Esta desarrolla —a partir de los últimos seis mandamientos, después de los cuatro primeros que son de orden religioso (Éxodo 20,3-17)— una moral global “natural” o universal, que sólo promete morir “saciado de días”, como Abraham (Génesis 25,8 y 35,29), David (1 Crónicas 23,1) y el ya mencionado Job.

⁶ Cristo vuelve a este punto más adelante: Mateo 23,33-37; Lucas 11,49 y 13,34. Y es el último argumento del diácono Esteban ante el Sanedrín el que le condenará: Hechos 7,52. Pero el pueblo de Israel, en la medida en que es profético ante las “naciones” a causa de su elección, también es perseguido colectivamente: es el caso de Egipto, luego del exilio, y nuevamente en la época de los Macabeos y de los romanos, hasta la Shoah y el antisemitismo contemporáneo...

⁷ Muchos Salmos proclaman “bienaventurado el o los que...”, por ejemplo: 1,1-2; 2,12; 32,1-2; 33,12; 40,5; 41,2; 65,5; 84,7-8; 89,16; 84,12; 93,12-13; 112,1-5; 119,1-2; 127,5; 128,1; 137,8-9; 146,7.

Jesús sólo radicaliza estos preceptos: “Les dijeron... Pero yo les digo...” (Mateo 5,20-47). E insiste, por un lado, en las disposiciones interiores ya recomendadas (humildad, aflicción, mansedumbre, etc.), por ejemplo, a través del “corazón quebrantado” en los Salmos (34,18; 51,17; 147,3); y por otro lado, en la naturaleza de la felicidad prometida, es decir, una liberación que da una libertad que permite compartir la de Dios y así comulgar con él.

Este tema de la libertad (o, en la medida en que es irreversible, de la salvación) aparece claramente cuando Jesús es expulsado de Nazaret (Lucas 4,18-21). Que haya dicho que “el Espíritu del Señor” reposaba sobre él, y que lo enviaba “a anunciar la liberación a los cautivos (...), la libertad a los oprimidos”, según una profecía (Isaías 6,1-2) de la que no necesita nombrar al autor, parece haber sido la razón para ser escuchado o despertado incredulidad en lugar de hostilidad.

Un autorretrato

Por tanto, resulta que, cuando Cristo proclama bienaventurados a los pobres, a los desdichados, a los perseguidos, a los inofensivos impacientes de que únicamente Dios reine finalmente sobre la tierra, no da reglas de conducta que bastaría aplicar para tener un “buena vida” y ser recompensado por ello en el cielo. En realidad, habla de sí mismo: pues él es “manso y humilde de corazón” (Mateo 11,28), él será cruelmente ejecutado (Mateo 16,21; 17,22-23; 20,17-19 y paralelos en Marcos y Lucas) y él se regocija ya, aun antes de resucitar, al ver que todo esto, que escapa a “los sabios y doctos”, es acogido por “los pequeños” (Lucas 10,21).

Otra cosa inesperada es que el perfil del hombre feliz dibujado en el Sermón de la Montaña es básicamente un autorretrato de Jesús. Queda entonces claro que es imitándolo, o más precisamente siguiéndolo y dejándose guiar como él por el Espíritu Santo, a fin de ser “miembro de su cuerpo” (1 Corintios 12,27), como se alcanza la felicidad de ser lo suficientemente libre para “ver a Dios”.

De ello se deduce que la fuente última y original de todas las paradojas, que surgen de los términos chocantes de las Bienaventuranzas, se encuentra en Dios mismo, que se revela inseparablemente como “el más alto” y “el más bajo”. Esto es lo que dice sin rodeos el himno de Filipenses 2,6-11:

Jesucristo (...) no retuvo celosamente el rango que lo igualaba a Dios.
Sino que se anonadó a sí mismo (...) haciéndose como los hombres.

(...) Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz.

Por eso Dios lo exaltó: le dio el Nombre que está sobre todo nombre, para que ante el Nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos (...).

Es de nuevo, en el texto griego, una pequeña palabra de tres letras al comienzo del versículo 9 la que elimina la contradicción, aquí entre humildad y gloria: *διό*, que significa “por esto”. Resulta que la elevación de Jesús no es la corrección de su anonadamiento (su “*kénosis*”), sino su extensión lógica, por así decirlo: es porque Dios es infinitamente grande que puede descender más, incluso más bajo que la condición humana sobre la tierra —incluso hasta el inframundo— sin ser disminuido o alterado. Al contrario, manifiesta el poder sin violencia de su vida que se comunica sin imponerse ni tener, aunque vulnerable, la necesidad de protegerse, e incluso nos permite participar en ella ofreciéndonos el seguimiento, en el “tomar su cruz” (Mateo 16,24 y paralelos en Marcos y Lucas).

La cumbre y fuente de todas las paradojas

El concepto de “Ser Supremo” desarrollado por los filósofos no basta, pues, para definir y menos aún para contener a Dios, cuya trascendencia se revela en la flagrante caída del Mesías, en quien él se deja ver (Juan 12,45). Es, por tanto, como el *summum* de la paradoja. Pero es también la raíz de todo un árbol de desafíos al sentido común, más allá de las Bienaventuranzas que los introducen. Consideremos, finalmente, tres de las provocaciones más embarazosas.⁸

La primera incongruencia que debe señalarse es la del Dios uno y trino. La dinámica de entrega que lo impulsa no puede ser una esencia abstracta que implica relaciones previas a cualquier exteriorización. El Padre “engendra” al Hijo que pone a su disposición todo lo que de Él recibe, y de esta reciprocidad

⁸ En el Evangelio abundan las declaraciones paradójicas. Para limitarnos a dos ejemplos, citemos al mismo Jesús repitiendo: “El que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí, la salvará” (Mateo 10,39; 16,25; Marcos 8,34-35; Lucas: 9,24; 14,26; 17,33; Juan 12,25), y: “El que se humilla será enaltecido” (Mateo 23,2; Lucas 14,11), retomado en Santiago 1,9; 4,10 y 1 Pedro 5,6. San Pablo transmite lo que Dios le revela: “Mi poder se mide plenamente en la debilidad”, y concluye: “Cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Corintios 12,9-10).

no cerrada “procede” el Espíritu que los une y es como la transmisión en persona, dando a quienes lo acogen participación en esta vida de intercambio.⁹

Una segunda rareza es la oposición entre el “ya” y el “todavía no”: el Mesías prometido vino, fue crucificado y “resucitó de entre los muertos”; cumplió su misión y, sin embargo, la historia no ha terminado. “El Cristo resucitado ya no muere” (Romanos 6,9), sino que está “en agonía hasta el fin de los tiempos” (Blaise Pascal; ver también Colosenses 1,24). El “tiempo de demora” entre la Ascensión y la Parusía se vive así en una tensión entre la confianza, que debe cuidarse de no volverse pasiva, y el aprendizaje de la libertad en las tentaciones y las pruebas. Sin duda, el equilibrio es siempre incierto y precario, pero esto significa que la vida cristiana nunca es un estado estático y que el campo que permanece abierto a cada uno puede considerarse una gracia que hay que aprovechar cada día.

Una tercera discordancia, que no debe evitarse, es el contraste entre la humildad explícitamente exigida en el Evangelio y el esplendor que muestra la Iglesia en sus lugares de culto, sus liturgias y ceremonias, las insignias con las que se adornan los dignatarios de su jerarquía, los bienes que posee u ocupa. Esta distorsión está ligada a la anterior. Francisco de Asís lo asumió: se había “casado con la Señora Pobreza” pero, ordenado diácono, insistió (según se dice) en vestir un alba del lino más fino, adornada con encajes, y los ornamentos más suntuosos. Lo mismo ocurrió con el pobre sacerdote de Ars, pródigo en embellecer su destartada iglesia. La liturgia y el crecimiento del Cuerpo de Cristo en la historia se relacionan con la anticipación del “ya” y las renunciencias a la actualidad del “todavía no”.

Razón tanto bajo control como estimulada

Todavía podríamos citar desordenadamente y sin ser exhaustivos: el problema del Dios bueno y todopoderoso que permite el mal; la oposición entre acción y contemplación, o entre santidad gozosa y atormentada; la autoridad del magisterio que parece prevalecer sobre la de las Escrituras; el

⁹ Por supuesto, sería necesario desarrollarlo. Cf. el número 145 de *Communio* fr. (septiembre-octubre de 1999), “Creer en la Trinidad”, y nuestro artículo “El Espíritu en acción” en el número 253 (septiembre-octubre de 2017), pp. 29-38.

simul peccator et justus de Lutero;¹⁰ el cristiano que está “en el mundo” pero no es “del mundo”; las exaltaciones simultáneas del matrimonio y de la virginidad... También están las relaciones, a menudo contradictorias, entre fe y razón, ya que la primera pretende no ser ni absurda ni arbitraria (el desinterés altruista, sin mancha, del Dios cristiano, no tiene mucho que ver con el placer errático e irresponsable), mientras que la segunda tiende a reivindicar la autosuficiencia soberana.¹¹

Hay que recordar a este respecto que una paradoja va en contra de evidencias indiscutibles, o combina dos términos opuestos o incompatibles, de modo que la racionalidad común se estanca: lo que se afirma no puede acomodarse en los espacios marcados donde tiene su origen. Pero, ¿qué sistema de pensamiento puede proporcionar el dominio de la omnisciencia? Ante signos y mensajes imprevistos, el conocimiento está llamado a ampliar el marco en el que intenta absorberlos, deformándolos o reduciéndolos según sea necesario. Y esto es casi necesariamente así si los datos pueden provenir de un “otro lugar” o de un “otro”, sobre todo si no se puede descartar de entrada que se trate de Dios, a quien a priori y por definición nadie ha conocido ni conocerá jamás.

Sólo queda descubrir una lógica que hasta ahora se había escapado, reconstruirla lo mejor que podamos a partir de los elementos disponibles. Esto es lo que se intentó anteriormente, al notar la naturaleza confusa de las Bienaventuranzas y al esforzarse por identificar su alcance y la coherencia poco clara de cada una, entre ellas y con el conjunto de la revelación. Del mismo modo, casi todo lo que en la fe parece desde fuera antinómico o contradictorio, puede explicarse mirándolo más profundamente desde dentro, haciendo un poco de aquello que llamamos teología. Consiste en razonar, sin ignorar la experiencia humana, sobre lo que Dios manifiesta de sí mismo como sólo él puede hacerlo, estimulando los recursos naturales del intelecto.

¹⁰ Fórmula reconocida en 1999, legítima si se interpreta correctamente la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* de la Federación Luterana Mundial y de la Iglesia Católica.

¹¹ Los hechos esenciales del cristianismo —que Dios se hace hombre, nace de una virgen, muere miserablemente, resucita y sigue teniendo discípulos— no son paradojas estrictamente hablando, sino hechos históricos que pueden negarse (al menos en parte) o interpretarse libremente.

Sin embargo, esta inteligencia afinada no produce una suerte de racionalidad superior en la que uno pudiera sentarse y consolarse.¹² Como se sugirió anteriormente, la esperanza va más allá de la satisfacción de los días y de la serenidad ante el misterio. Finalmente, ser acogidos como justos en el cielo no elimina en absoluto el asombro que reaviva la alegría renovando indefinidamente el deseo: incluso contemplado cara a cara en la libertad del “cielo”, Dios sigue sorprendiéndonos. A fortiori ya, en medio de las contingencias de este mundo, resulta no menos paradójico para quienes lo reconocen más o menos que para quienes se niegan a hacerlo. La diferencia es que sentirse abrumado de esta manera estimula y comienza a florecer en los creyentes (aunque no todo sea fácil), en lugar de que otros se bloqueen por miedo a perder su independencia. Lo confirma el título elegido en 1955 por C.S. Lewis (1898-1964) para su autobiografía hasta su conversión al teísmo en 1929 y luego al cristianismo en 1931: *Sorprendido por la alegría*.¹³ Podría ser una bienaventuranza más: “Bienaventurados aquellos a quienes Dios nunca dejará de sorprender”.

Traducción: Andrés Di Cio

¹² Ocupar cargos considerados incompatibles entre los cuales uno se niega a elegir puede equivaler a persecución y exigir heroísmo. Por caso, el martirio de Santo Tomás Moro (1478-1535), proclamándose no menos fiel a su rey que al Papa. Y, en el ámbito místico, San Juan de la Cruz (1542-1591) declaró bendita la “noche oscura” en la que se sumerge el alma “inflamada de un amor inquieto”.

¹³ Basado en el alemán *Sehnsucht* (de Goethe y Schiller, con música de Beethoven y Schubert), C.S. Lewis define la alegría inexplicable que siente como un deseo que permanece insatisfecho, en contraste con la satisfacción efímera del placer. Y toma este título del poeta romántico William Wordsworth (1770-1850), al darse cuenta de que carece de su júbilo panteísta ante la naturaleza compartida.

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 *primacía 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 Grundlagentexten*, 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 *analogía 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.

Estructuras paradójales en San Juan de la Cruz

Iain Matthew, OCD*

Juana de Pedraza había conocido a Fray Juan en Granada en la década de 1580. Tras su regreso a la lejana Castilla, Juana, ahora de veinticinco años, sintió intensamente la pérdida. Se sintió abandonada y desorientada y le escribió a Juan para decírselo. Su respuesta comienza desafiando afectuosamente su reproche: “¡Lo único que necesito ahora es olvidarte! Mira: ¿cómo puede ser eso, cuando hay alguien en mi alma como tú? Luego diagnostica su sufrimiento: “Mientras caminas en esta oscuridad, pobreza y vacío espiritual, piensas que todos y todo te abandonan. Pero no es de extrañar, ya que también sientes que en esto Dios te abandona”. Entonces, en opinión de Juan, la desorientación y el aislamiento que ella siente son un síntoma de una sensación más profunda de soledad. Todo es incómodo y fuera de lugar, porque su Dios parece muy lejano. Es esa oscuridad, esa sensación de abandono de Dios, lo que Juan ve subyacente al resto. Continúa: “Pero usted no está abandonada y no tiene necesidad de discutir nada, ni hay ningún asunto que discutir (...) porque todo esto son sospechas infundadas. La persona que no quiere nada más que a Dios no camina en la oscuridad, por muy oscura y pobre que sea ante sus propios ojos”.¹ La carta continúa —brillantemente y con amor— pero estas líneas ya ponen de relieve la percepción de Juan sobre la naturaleza paradójica del crecimiento espiritual: es decir, que el proceso de ser transformado por el amor de Dios puede sentirse como si estuviera abandonado.

Lo mismo se afirma vigorosamente en los libros de la *Noche Oscura*: “Cuando veas que tu anhelo se oscurece, tus deseos exprimidos y tu mente impotente e incapaz de cualquier ejercicio interior, no dejes que esto te cause dolor; más bien, tómalo como una bendición; porque Dios te está liberando de ti mismo” (2 *Noche* 16,7).

La vida y los escritos de Juan están plagados de contrastes inesperados y conjunciones sorprendentes. No es que se glorié de lo contradictorio por sí

* Nacido en Inglaterra, especialista en espiritualidad carmelitana y profesor en la Pontificia Facultad de teología Teresianum (Roma).

¹ Carta 19, 10.XII.1589. San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, eds: F. Ruiz y J.V. Rodríguez, EDE, Madrid, 2009.

mismo, ni que lo prescriba como ley universal: no toda oscuridad o desorientación es gracia. Pero cuanto más profundamente penetra en la obra de transformación que implica el Evangelio, más decisivamente incide el misterio del Evangelio. El misterio es Cristo resucitado de la muerte. Él, Cristo moribundo y resucitado, es el eje sobre el que giran los escritos de Juan, la razón fundamental de las paradojas que estructuran todo el edificio. Eso es lo que pretende demostrar este artículo: que el modo sorprendente en que Juan habla se debe a su unión con Jesús. Primero presentaremos los escritos de Juan y luego nos centraremos en cinco estructuras paradójicas que sustentan el conjunto.

El modelo de los escritos de Juan

Juan de la Cruz, 1542-1591, carmelita español, poeta, pastor, místico, escritor, contemporáneo más joven y seguidor de Teresa de Ávila, legó a la Iglesia cuatro grandes obras en prosa que son, cada una de ellas, de diferentes maneras, comentarios de su poesía. Su poesía, como él lo atestigua humilde pero inequívocamente, es fruto de su experiencia. Esto significa que tenemos en sus escritos una ventana a su alma, a una relación con Cristo que lo significa todo para él.

Las principales obras en prosa —la *Subida al Monte Carmelo*, la *Noche Oscura*, el *Cántico* y la *Llama de amor viva*—, a través de diferentes formas literarias, abordan los mismos cuatro puntos. Todas dicen que Dios Espíritu Santo está presionando para llenar a la persona con el yo de Dios; que, por tanto, la tarea cristiana será sobre todo hacer espacio a ese don entrante; que el vaciamiento para el don debe ser realizado en última instancia por Dios mismo; y que este es un camino de fe. Las cuatro obras afirman este cuádruple mensaje, pero con distintos énfasis: el don apremiante del Espíritu Santo es especialmente evidente en la *Llama de amor viva*; la llamada a hacer espacio al don, en la *Subida*; la necesidad de que Dios mismo haga este espacio, en la *Noche*; y el sentido de que se trata de un viaje, en el *Cántico*.²

Vale la pena detenerse en el primero de estos elementos: la experiencia primordial que Juan tiene de la auto-entrega de Dios. Las obras mayores son, como decíamos, comentarios a los versos de Juan. Su poesía es, histórica y lógicamente, su primera palabra, la que primero y mejor expresa su pensamiento. Para ver las cosas como él las vio, hay que mirar desde el punto de vista de su

² Para los escritos de Juan se utilizan las siguientes abreviaturas: *Llama*: Llama de amor viva, segunda redacción; *Cántico*: Cántico Espiritual, segunda redacción; *Subida*: Subida al Monte Carmelo; *Noche*: Noche oscura.

poesía. Y todos sus grandes poemas son cánticos de alabanza, alabanza a Dios por lo que Dios ha hecho por Juan; por lo que ha hecho por todos. “Así habéis sido conmigo; así eres para nosotros. Te alabo”.

En estas estrofas, declara el *Cántico*, la novia no hace más que “contar y cantar las grandezas de su Amado” (CB 14,2). La convicción de Juan de ser amado y abrazado inmerecida y místicamente por el Cristo vivo da orden a todo lo que tiene que decir. De hecho, fue un guía espiritual, un genio literario y un teólogo del espíritu. Pero, en primer lugar, Juan de la Cruz es un testigo: un testigo de la resurrección de Cristo. Su poesía, y aquellas de sus obras en prosa que desarrollan la poesía de manera menos diluida, son su testimonio de cómo es Dios realmente. Si bien es consciente de que la generosidad divina que está llegando a conocer vence toda lógica, y que está más allá de su capacidad de explicación, eso no hace que su testimonio sea irrelevante. Por el contrario:

Y porque las cosas raras y de que hay poca experiencia son más maravillosas y menos creíbles cual es la que vamos diciendo del alma en este estado, no dudo sino que algunas personas, no lo entendiendo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia, o no lo creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán que no es tanto como ello es en sí.

Pero a todos estos yo respondo, que *el Padre de las lumbres, cuya mano no es abreviada* y con abundancia se difunde sin aceptación de personas doquiera que halla lugar, como el rayo del sol, mostrándose también él a ellos en los caminos y vías alegremente, no duda ni tiene en poco *tener sus deleites con los hijos de los hombres de mancomún en la redondez de las tierras*.³

La pureza espiritual de Juan le permite a Dios ser más “Dios” en su vida, ser más Dios mismo, sin disculpas ni disminución. El comentario al *Cántico* lo expresa así:

Comunicase Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se te compare. Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma (...). Porque él en esta comunicación de amor en alguna manera ejercita aquel servicio que dice él

³ *Llama* 1,15, con alusiones a Santiago 1,17; Isaías 59,1; Efesios 6,9; Sabiduría 6,17; Proverbios 8,31.

en el Evangelio que hará a sus escogidos en el cielo, es a saber, que, ciñéndose, pasando de uno en otro, le servirá.⁴

Tal es el testimonio de Juan sobre el Dios que ha llegado a conocer. “Cree en eso”, exhortan sus escritos, “y deja que dé forma a tu vida”.

Estructuras de paradoja

Con este relato de los escritos de Juan en mente, y con su énfasis en la fe en los dones, pasemos ahora a las paradojas que sustentan su mensaje.

Tomamos como definición práctica de “paradoja” una “declaración contraria a la opinión aceptada”.⁵ Los cinco hechos siguientes son contrarios a la opinión aceptada, contrarios a lo que cabría esperar: paradojas.

- Como místico escritor, Juan declara lo que es inefable. *No: él no puede hacer eso. Si está más allá de las palabras, las palabras no servirán.*
- Juan compuso poesía de extraordinaria belleza y logros literarios en las circunstancias más deshumanizantes. *No: la miseria y la opresión no producen belleza.*
- Cristo hizo su mayor obra salvífica cuando estaba más desempoderado y abandonado. *No: morir indefenso sobre un instrumento de tortura no ayuda a nadie.*
- Dios puede hacer su obra más hermosa en una persona cuando ésta está experimentando el mayor abandono y confusión. *No: un Dios de luz y de ternura no debe registrarse como oscuridad y rechazo.*
- Un poco de amor puro hace más bien que todas las demás obras juntas. *No, la vida oculta está bien, pero no pone comida en la mesa de los hambrientos.*

Ante el “no” de la opinión aceptada, Juan es testigo del misterio del amor divino que confunde las suposiciones humanas. En su “Oración” (*Dichos 26-27*) confiesa su impotencia y desde allí rebota en Cristo:

No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero. Por eso me holgaré que no te tardarás si yo espero (...). Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la

⁴ *Cántico 27,1*; cf. *Lc 12,37*.

⁵ El *Concise Oxford English Dictionary* Oxford 2011, 1038, describe así el significado de “paradoja” cuando apareció en inglés en el siglo XVI.

Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí.

La donación resucitada de Cristo une pobreza y plenitud, silencio y canto, oscuridad y presencia, lo más grande en lo más pequeño. Las cinco estructuras paradójicas que hemos enumerado son sostenibles porque se resuelven en la plenitud de Cristo, “este gran Dios nuestro, humillado y crucificado”.⁶

Cantando el silencio

El lenguaje místico es en sí mismo paradójico, ya que pone palabras a lo inefable. “Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; ciertamente, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por la que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran” (*Cántico* Prólogo 1). La experiencia de Juan excede el habla y el concepto, pero de alguna manera se filtra como imagen, poesía y prosa. El lenguaje místico, aunque insuficiente, no es defectuoso; hace el trabajo que el lenguaje puede hacer: recibe su sentido de la vida, no domina la vida.⁷

Si la comprensión mística y la expresión poética son inconmensurables pero adecuadas, la paradoja del lenguaje también lo es en el paso de la poesía al comentario en prosa. Dado que “estas canciones compuestas en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general (...) para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, [antes] que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar” (CB P 2). La relación entre texto e interpretación, sobre la que escribe De Lubac, se aplica aquí a la poesía y al comentario: “el texto es «prospectivo, virtualmente infinito»; la interpretación es reflexiva; va «más allá del texto al analizarlo en sus elementos» y, sin embargo, nunca puede ir más allá del texto cuya «riqueza concreta siempre supera el comentario» y, por lo tanto, exige una interpretación cada vez más profunda”.⁸

⁶ Carta 25, a Ana de Jesús, 7.VI.1591.

⁷ Así D.Z. Phillips, “From Coffee to Carmelites”, *Philosophy* 65 (1990) 19-38, aquí 37.

⁸ Así Hans Urs von Balthasar cita a De Lubac (*Nouveaux Paradoxes*) en: *The Theology of Henri de Lubac* 99; de Lubac, *Paradoxes*, Cerf, París, 2010, 82.

Los excesos que el lenguaje lucha por contener —donde la poesía supera a la prosa y la experiencia supera a la poesía— explican el predominio en los escritos de Juan de la paradoja concentrada, que es oxímoron. Se siente cómodo con desconexiones como una “herida” que causa “deleite”, un “cauterio” que es “dulce”, un encuentro de lanzas que es suave, “música” que es “silenciosa”, una subida que es descenso, una oscuridad que guía con más seguridad que la luz del día.⁹

Estos oxímorones no son meros recursos. Reflejan la tensión existencial del estar “sin apoyo y con apoyo”,¹⁰ de un camino que supone renunciar a lo que parece más positivo: “llegar a ser todo / no querer ser nada”.¹¹ En el camino hacia la montaña que Juan dibujó para sus destinatarios está escrito repetidamente “nada”. Esta nada conduce a una cumbre espaciosa e iluminada por el sol, una cima de montaña más ancha que la base.¹² Esta dualidad sólo tiene sentido —su naturaleza paradójica sólo puede ser bienvenida— a la luz de la convicción primaria que hemos expuesto anteriormente: la total autocomunicación de Dios, en función de la cual, la tarea humana es apartarse del camino. Sin esa experiencia de la resurrección de Cristo, *nada* lleva a ninguna parte. Sin embargo, a la luz de la donación de Cristo, dejar ir todo anhelo, ser tallado interiormente, purgado, limpiado, es lo mejor que le puede pasar a una persona que anhela que Cristo la llene. “Para Isaías, «Todas las naciones son como nada». Y tienen el mismo peso para el alma: todas las cosas son nada para ella, y ella misma es nada ante sus propios ojos. Sólo su Dios es para ella todo” (*Llama* 1,32).

Más allá de la tensión que implica vaciarse para que Dios lo llene, el Dios que llena es él mismo la fuente de los pareados paradójicos de Juan. El Amado mismo es música callada, dulce cauterio, herida graciosa, noche y luz. Debido a que la Santísima Trinidad no está limitada en su abrazo, todos los puntos cardinales están simultáneamente en casa en Dios, en quien el poder y la gentileza son uno. Por eso Juan conoce a Dios como “el piadoso y omnipotente

⁹ *Llama*, estrofa 2: “regalada llaga; cauterio suave; dulce encuentro”; *Cántico*, estrofa 15: “la música callada”; ‘Tras de un amoroso lance’, estrofa 3, “Cuanto más alto llegaba /... tanto más bajo y rendido / y abatido me hallaba”; *Noche* estrofas 4 y 5: “más cierto que la luz del mediodía; ¡Oh noche que guíaste!”.

¹⁰ Poema XI, “Sin arrimo y con arrimo”.

¹¹ “Para venir a serlo todo / no quieras ser algo en nada”, 1 *Subida* 13,11.

¹² *Monte de perfección*, en *Obras Completas* 141.

Padre” (*Llama* 2,16), cuya entrega es más suave cuanto más poderosa es: “absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura.” (*Llama* 1,15). La Palabra, el toque del Padre, transmite este mismo contraste: “di: ¿cómo tocas delgada y delicadamente, Verbo, Hijo de Dios, siendo tan terrible y poderoso?” (*Llama* 2,17, ver 1 Reyes 19,12).

Este significado condensado en la identidad de los opuestos está fuertemente presente en el comentario sobre el despertar de la Palabra (estrofa 4 de *Llama Viva*): “es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria, y de tan íntima suavidad” (*Llama* 4,4).¹³ Es, pues, la comunicación personal del Verbo, la donación de Cristo, la que establece esta identidad de los contrarios. No se trata, pues, de un artificio estilístico, sino de una realidad mística, una comunicación divina personal, que invita a abandonar la incredulidad y entregarse al señorío de Cristo.¹⁴

La paradoja como modo de discurso y el oxímoron como figura retórica destilan en el lenguaje la realidad incontinente de la experiencia de Juan, la *nada* que funciona por causa de la plenitud de Cristo; el Dios en quien los opuestos son unidad.

Belleza de la miseria

El hecho históricamente atestiguado es que Juan compuso poesía, “los dichos del amor en inteligencia mística” (*Cántico*, Prólogo 1), en el crisol de su calabozo toledano. Su amiga y seguidora, sor Magdalena, resume los testimonios: “Cuando salió de la prisión sacó consigo un cuaderno en el que, una vez dentro, había escrito algunos poemas sobre el Evangelio. *In principio erat Verbum*, y unas estrofas que dicen, *Que bien sé yo la fonte...* y las estrofas o versos líricos: ¡Adónde te escondiste? hasta el principio ¡Oh ninfas de Judea...!”.¹⁵

Lo que pasó Juan en prisión fue extremo, incluso para los estándares disciplinarios de la época. Teresa quedó horrorizada cuando descubrió algunos detalles. “Yo le digo que traigo delante lo que han hecho con fray Juan de la

¹³ Véase Iain Matthew, “Visualising Christology: *Llama de amor viva* and the Resurrection”, en *Teresianum* 1/2017, 87-12.

¹⁴ “Y así siente el alma tanta dulzura y amor como poder y señorío y grandeza, porque en Dios todo esto es igual” (*Llama* 4,12).

¹⁵ Magdalena del Espíritu Santo, Ms. 12944,132. El poema *Noche oscura*, un canto de amor por el Cristo redentor, compuesto poco después de la fuga de Juan, hace eco en sus imágenes de la oscuridad física de la celda de Juan y de las circunstancias de su huida.

Cruz, que no sé cómo sufre Dios cosas semejantes, que aun vuestra paternidad no lo sabe todo. Todos nueve meses¹⁶ estuvo en una carcelilla que no cabía bien, con cuan chico es, y en todos ellos no se mudó la túnica, con haber estado a la muerte (...) y unas disciplinas muy recias, y sin verle nadie”.¹⁶ En resumen, una poesía de incomparable belleza fue creada en las circunstancias más degradantes. Sin embargo, los escritos de Juan ofrecen una clave para interpretar esta contradicción. Indican un sufrimiento que lleva en sí el germen de la creatividad. Porque la oscuridad de Toledo era un símbolo de una realidad espiritual. Así, *Noche Oscura* compara la sensación de abandono que caracteriza lo que Juan llama noche del espíritu, con estar “aprisionado en una oscura mazmorra”, “sin poderse mover ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo, hasta que aquí se humille, ablande y purifique el espíritu, y se ponga tan sutil y sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el Espíritu de Dios”.¹⁷ Nuevamente, su primera carta que se conserva describe así el encarcelamiento y la fuga a Andalucía: “Desde que esa bestia marina me tragó y me arrojó en esta extraña costa...”.¹⁸ No halagador para Andalucía, pero sí claro en su alusión bíblica: Juan había sido tragado por la bestia marina, como Jonás. La imagen de Jonás también aparece en *Noche Oscura*, en el momento en que el autor intenta comunicar cómo es ser deconstruido y remodelado en lo más profundo del alma: “se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (2,1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera” (2 *Noche* 6,1). Resurrección espiritual: como un germen de creatividad, abriéndose paso en la tierra; como la poesía, nacida en la pobreza.

Muerte, resurrección: este es el misterio pascual, la señal de Jonás, el Hijo del Hombre que habita tres días y tres noches en el corazón de la tierra (Mt 12,40).

¹⁶ Carta a Jerónimo Gracián, 21/22 de agosto de 1578, Teresa de Jesús, *Epístolas*, 2.^a Edición, Madrid 1984, Carta 252, 556.

¹⁷ 2 *Noche* 3,3.

¹⁸ Carta 1, a Catalina de Jesús, 7.VI.1581.

Éxito a través de la derrota

La paradoja fundamental, de que Juan habló de belleza en un lugar de tortura, conduce a un fundamento aún más profundo, al Cristo moribundo y resucitado. El conocimiento que Juan tenía de Jesús se opone a una interpretación más cómoda del Evangelio: “veo es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos. Pues los vemos andar buscando en él sus gustos y consolaciones, amándose mucho a sí, mas no sus amarguras y muertes, amándole mucho a él” (2 Subida 7,12).

Lo que Juan encontró en la amarga muerte de Cristo, en su abyecta derrota y reducción a la nada, es el punto de inflexión del mundo, los dolores de parto de la salvación (Mc 13,8). Cuando nos enfrentamos a un sufrimiento inaceptable, la tentación es perder la esperanza y abandonar la fe. Juan previene tal desesperación señalando la enseñanza de Jesús y, sobre todo, el ejemplo de Jesús: la privación física, ya que en su vida no tuvo dónde recostar su cabeza, “y en la muerte, lo tuvo menos” (2 Subida 7,10); aniquilación espiritual: “cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno” (2 Subida 7,11). El punto focal es el abandono de Jesús, donde tuvo que gritar: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mt 27,46).

“Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así, en él hizo la mayor obra que en (toda) su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo mas aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada” (2 Subida 7,11).

La meta de la existencia humana, nos dice el místico carmelita, es la unión en el amor con Dios.¹⁹ Ahora se nos muestra el hogar de esta unión. El abandono de Cristo, el Hijo de Dios reducido a *la nada*: “reconcilió y unió al género humano por gracia con Dios”. En la *nada*, es donde se encuentra *el todo*, porque Cristo ha establecido ese oxímoron en su carne.

¹⁹ Ver Subida título; 2 Subida 5; Cántico B 29,3.

Visión nocturna

Por tanto, la paradoja debe ser vivida también en la carne del creyente. La fe, la esperanza, el amor, han de ser vividas: cada uno es un vaciamiento en función de un ser lleno. La fe entrega luces e intuiciones atesoradas, porque la Palabra se entrega por completo y reclama toda nuestra mente (2 *Subida* 22). La esperanza queda suelta ante seguridades secundarias, porque el designio eterno del Padre es nuestra seguridad (3 *Subida* 7). El amor renuncia a los apegos competitivos —“ni esto, ni aquello, ni esto”— porque en el centro del alma está Dios, entregándose en amor e invitando al amor a acogerlo (*Llama* 1,10-13).

La relación puede simplificarse hasta llegar a un “recogimiento interior”, donde “la fe, la esperanza y la caridad” constituyen en sí mismas oración (*Dichos* 118). Así, la gracia puede incidir de tal manera que reclame a la persona por completo, más allá de las imágenes y el razonamiento, si ella confía en la quietud de la noche. Dios “anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa sin especificación de actos”, por eso también la persona ha de andar “pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor” (*Llama* 3,33).

Semejante descripción no plantea ningún problema. Pero la fe, la esperanza y el amor pueden registrarse más radicalmente, en una gracia de oscuridad que limpia el alma de todo lodo. El segundo libro de la *Noche* describe esta gracia como sinónimos, “teología mística”, “contemplación”, “noche oscura”.

Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo (2 *Noche* 5,1).

Así comienzan los capítulos más personales de *Noche* (2 *Noche* 5-10). El autor reconoce el carácter, precisamente, paradójico de su propuesta. “Pero es la duda: ¿por qué, pues es lumbre divina, que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias, la llama aquí el alma noche oscura? A lo cual se responde que por dos casas es esta divina Sabiduría no sólo noche y tiniebla para el alma, mas también pena y tormento: la primera es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura” (2 *Noche* 5,2).

Tomando primero esa segunda razón: la luz de Dios se experimenta como oscuridad porque muestra la oscuridad en uno mismo. Todas las disposiciones sesgadas “construidas a lo largo de la vida” están tan “profundamente arraigadas en la sustancia del alma” que la curación implica “una profunda ruina y una angustia interior” (2 *Noche* 6,5). Lo que se siente aquí la dulzura de la gracia es el sabor acre de *mí*, las heces del alma lanzadas a la superficie, para ser purgadas y reformadas por la autodonación de Dios. Esta noche es pascual, la victoria del amor de Dios, cambiando mi resistencia. El propio Juan se pregunta ante la paradoja:

¡Cosa de grande maravilla y lástima que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del alma, que, siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la sienta el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentar, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente, pues lo hace a fin de hacer mercedes al alma, y no de castigarla! (2 *Noche* 5,7).

La oscuridad de la noche, entonces, es la resistencia humana, el ser purgado y sanado. Pero más fundamentalmente aún (primera razón dada por Juan), las tinieblas son un exceso de luz, la trascendencia infinita de Dios, irreductible e incontenible en su entrega: es porque Dios entra demasiado cerca, en una profundidad sin precedentes, que la persona no puede comprar el regalo.

El verso *por la secreta escala*, del poema *Noche*, recibe este comentario: “Primeramente llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística (...) que se comunica e infunde en el alma por amor”. El Espíritu Santo infunde esta sabiduría mística y adorna con ella al alma, “sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea, [por eso] se llama secreta. Y, a la verdad, no sólo ella no lo entiende, sino nadie (...) por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, ni el entendimiento” (2 *Noche* 17,2).

Esta es la luz que se conoce mejor cuando es más secreta, como la levadura escondida en la masa (Lc 13,21); como la semilla que crece, el labrador no sabe cómo (Mc 4,26); como el Hijo del Hombre, resucitando.

El poder de la semilla de mostaza

La plenitud de comunión que la noche hace posible alcanza una intensidad extraordinaria en el último y más personal escrito de Juan, la *Llama de amor viva*. La llama, nos dice (Llama 1,3), es el Espíritu del Esposo, el Espíritu Santo; el soplo de Cristo resucitado. Lo que tenemos aquí es al

Jesús pascual viviendo su misterio en el discípulo. Aquí el Espíritu Santo busca a la persona y le revela dimensiones que el lenguaje apenas alcanza. “Y en este íntimo punto de la herida, que parece queda en la mitad del corazón del espíritu, que es donde se siente lo fino del deleite, ¿quién podrá hablar como conviene?”. (¡Maravilloso: el centro del corazón del espíritu!) Allí la acción del Espíritu se siente como “un grano de mostaza muy mínimo, vivísimo y encendidísimo, el cual de sí envía en la circunferencia vivo y encendido fuego de amor”, de tal manera que la persona siente “todo el universo” como “un mar de amor en el que ella está engolfada” (*Llama* 2,10).

Diminuto como una semilla de mostaza, abarcando el universo. Esto apunta a la quinta paradoja fundamental, a saber, que un poco de amor puro hace más bien que todo lo demás junto. La aceptación oculta de una persona de la obra secreta de Dios es la mayor fuente de sanación y transformación para el mundo. En su redacción final del *Cántico*, el autor se esforzó en enfatizar este punto:

Donde es de notar que, en tanto que el alma no llega a este estado de unión de amor, le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa. Pero, cuando ya llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas.²⁰

Si Cristo hizo la “obra más grande de toda su vida” cuando estaba “más aniquilado” y en “el mayor abandono que había sentido en su vida”; si en el nada de su crucifixión, la totalidad del yo de Dios pudiera abrazar íntegramente a la humanidad, reconciliando y uniendo “el género humano por gracia de Dios”; si Juan reconoce que este acontecimiento de Cristo está obrando en su oscuridad contemplativa, donde la quietud de la noche permite una unión más pura; de ahí se sigue que donde el amor contemplativo —“un poco de este amor puro”— acoge la donación de Dios, allí se produce la salvación del mundo. Esto, para nuestro autor, es lo único necesario: “la asistencia y continuo ejercicio de amor en Dios” (*Cántico* 29,1). Exigir una acción más mensurada de una persona así, impidiendo así el reclamo del Espíritu que se entrega sobre ella, sería una

²⁰ *Cántico* 28,2; ver *Llama* 1,3; cf. Henri de Lubac: “One deed alone where the living Gospel asserts itself is sufficient to justify the Gospel for ever”, *Paradoxes of Faith*, San Francisco 1987, 17.

interferencia desmesurada. “Pues Dios conjura que no la recuerden de este amor, ¿quién se atreverá y quedará sin reprensión? Al fin, para este fin de amor fuimos criados” (*Cántico 29,3*).

Juan nos anima a no temer el misterio. Las cinco paradojas fundamentales que estructuran sus escritos encierran una promesa de salvación: lo místico es inefable y, sin embargo, aún se puede hablar; su autenticidad purificada en el sufrimiento y emergiendo allí como belleza; la belleza de Cristo, sanando a través de su degradación; una curación continuada en la oscuridad de la contemplación; la pequeña semilla del amor, que abarca el universo. No huyan de la paradoja, exhortaría Juan; es Cristo resucitado, tan vaciado en la cruz como para albergar toda la gloria de Dios, quien viene en secreto al creyente, para cambiar el mundo:

«Mi hermana es huerto cerrado» (Ct 4,12)... Estése, pues, cerrado sin cuidado y pena, que el que entró a sus discípulos corporalmente las puertas cerradas, y les dio paz, sin ellos saber ni pensar que aquello podía ser, ni el cómo podía ser, entrará espiritualmente en el alma, sin que ella sepa ni obre el cómo (...) como un río de paz, en que le quitará todos los recelos y sospechas, turbaciones y tinieblas que la hacían temer que estaba o que iba perdida. No pierda el cuidado de orar, y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien (3 *Subida 3,5-6*).

Traducción: Andrés Di Cío

Paradojas de la Encarnación según Kierkegaard

Joséphine Jamet*

La Encarnación representa la punta de la idea de paradoja. Es paradójico que el Eterno se haga temporal, paradójico que Dios se haga hombre, paradójico que Dios se humille hasta la muerte —y la muerte de cruz (*Filipenses* 2,8). Pero surge la pregunta de si el término paradoja no es una forma educada de disfrazar la contradicción. Ciertamente, podemos considerar que la paradoja es el umbral del misterio. Pero también podemos optar por subrayar no el misterio, sino la contradicción.

Kierkegaard representa una figura mayor de esta segunda tendencia. Para él, la paradoja cristiana no es una aporía que dilata el espíritu, sino una “paradoja absoluta” que es “absurda”¹. La razón se hace añicos contra esta imposibilidad, y choca con ella hasta tal punto que “no puede ir más allá” ni “*vía negationis* ni *vía eminentiae*”². La paradoja sigue siendo, y debe seguir siendo, un tope. La tarea del creyente consiste entonces en agudizar la gravedad de la paradoja, negándose a mediar, relativizar o ir más allá, consciente de que explicarla sería de hecho “perder la fe”³. En un sentido distinto del viejo adagio atribuido erróneamente a Tertuliano, el cristiano “cree lo absurdo” o “cree en virtud de

* Profesora agregada, doctorada en filosofía; autora de una tesis titulada: *L'espérance, entre Platon et Kierkegaard. Réflexion sur les limites de la philosophie*.

¹ OC X 198. Las referencias en francés se basan en la edición de *Œuvres complètes* de Søren Kierkegaard, trad. de P.-H. Tisseau y E.-M. Jacquet-Tisseau, 20 volúmenes, París, Éditions de l'Orante, 1966-1986 (anotado OC) y *Journaux et Cahiers de notes*, trad. de F. Fleinert-Jensen y E.-M. Jacquet-Tisseau, 2 volúmenes, París, Fayard/L'Orante, 2007-2013, (anotado JCN). E.-M. Jacquet-Tisseau y F. Fleinert-Jensen, 2 volúmenes, París, Fayard/L'Orante, 2007-2013, (nota JCN). Las escasas referencias al danés corresponden a *Søren Kierkegaard Skrifter*, 55 volúmenes, Copenhague, Gads Forlag, 1997-2013 (anotado SKS).

² OC VII 43.

³ OC X 209.

lo absurdo” (*credo quia absurdum*)⁴. Y así, la fe equivale a “perder la razón”, por utilizar una expresión con dos significados a la que Kierkegaard es aficionado⁵.

Estas llamativas fórmulas han llevado a veces a pensar que este autor era un adepto del irracionalismo de la fe. Sin embargo, esto no debe ocultar la complejidad de la relación de Kierkegaard con la paradoja. En un pasaje del *Papirer*, explica que el Absurdo (aquí identificado con la Paradoja) es distinto de los absurdos triviales: “No todo absurdo es el Absurdo o la Paradoja”⁶. En efecto, el entendimiento puede disolver un paralogismo en sus partes constituyentes, mientras que el Absurdo permanece indivisible.

El Absurdo [*Absurde*], la Paradoja [*Paradox*] está compuesta de tal manera que la razón no puede en modo alguno por sí misma disolverla en un sinsentido [*Nonsens*] y demostrar que es un sinsentido [*Nonsens*]; no, es un signo, un enigma, un compuesto enigmático, del que la razón debe decir: no puedo resolverlo, no puede ser comprendido [*begribe*], pero de ello no se sigue en absoluto que sea un sinsentido⁷.

El Absurdo cristiano se distingue, pues, del sinsentido en que no puede reconducirse a una antítesis. Es, ante todo, un objeto insólito e insoluble, compuesto y, sin embargo, que no se puede descomponer; en resumen, una paradoja. He aquí la quintaesencia de la paradoja: una contradicción que, sin embargo, forma un todo unitario. La mente, estupefacta ante el enigma, debe entonces elegir entre el escándalo y la fe. Pero es como enigma y no como sinsentido como el Absurdo fascina infinitamente al individuo. Un paralogismo vulgar no tendría el poder de cautivar de esta manera. Contrariamente a la necesidad, el Absurdo encierra por tanto un verdadero *concepto*, una “determinación conceptual negativa” [*negativ Begrebsbestemmelse*]. “El concepto de lo absurdo consiste precisamente en comprender que no puede ni debe

⁴ Cita apócrifa, aunque ampliamente difundida. Tertuliano no dice “credo quia absurdum” sobre la resurrección de Cristo, sino: “¿Murió el Hijo de Dios? Es creíble en cuanto *inepto* [*credibile est quia ineptum est*]. Fue sepultado, resucitó: es cierto en cuanto imposible [*certum est quia impossibile*]”, *De carne Christi*, V, 4; traducción modificada de Jean-Pierre Mahé, París, Cerf, 1975, p. 228-229 (SC 216).

⁵ OC XVI 241; “perdre la raison pour gagner Dieu” OC XVI 195.

⁶ SKS 23, 23; NB 15, 25.

⁷ SKS 23, 24; NB 15, 25.

comprenderse”⁸. Partiendo de esta definición general de la paradoja, examinaremos diferentes versiones de la paradoja de la Encarnación en un intento de responder a la acusación de irracionalismo lanzada contra Kierkegaard.

Tres paradojas

Aclaremos primero a lo que Kierkegaard apunta en la “paradoja” cristiana. A grandes rasgos, podemos decir que Kierkegaard define la Encarnación como la conjunción de tres paradojas:

-1) La “paradoja metafísica”, en la que lo Eterno se hace temporal y Dios se hace hombre.

-2) La “paradoja religiosa” en la que Cristo viene como maestro de la verdad en el sentido fuerte (no-socrático) y revela al hombre algo que éste no puede disolver en la reminiscencia eterna, a saber, que el hombre es la no-verdad (el pecado).

-3) La “paradoja ética” por la que Cristo, en lugar de elegir una vida conforme a lo general, es decir, conforme a la ética, elige una vida de sufrimiento que lo sitúa en oposición a los principios del Estado y de la sociedad. Como recuerda Malantschuk, este aspecto resultaba especialmente escandaloso para los luteranos, acostumbrados a ver el ideal religioso en una vida conciliada con el trabajo, el matrimonio y la familia: “ehelich leben und Acker bauen” [vivir en matrimonio y cultivar los campos⁹]. A la luz de este modelo, Cristo es un escándalo, porque lejos de cumplir esta norma, su vida es una polémica contra la vida ordinaria. Condena la preocupación por el mañana, critica el acaparamiento de grano en los graneros y favorece una vida errante. Cristo rompe, pues, con el orden ético, y esto es precisamente lo que Kierkegaard define como “la paradoja ética más profunda”¹⁰.

Estas tres paradojas parecen distintas. Pero en realidad representan una gradación hacia la forma más íntima de la paradoja. 1) La paradoja metafísica presenta una contradicción lógica (lo Eterno-Temporal, el hombre-Dios).

⁸ *Ibid.*

⁹ G. Malantschuk, *Fra individ til den Enkelte*, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1978, p. 226.

¹⁰ De hecho, Kierkegaard utiliza varios conceptos diferentes: “paradoja metafísica”, “paradoja religiosa”, “paradoja ética más profunda” (JCN II, 147 / SKS 18, 162-163; JJ:73), “paradoja divina”, por no mencionar dos versiones antitéticas de “paradoja absoluta” (JCN II, 160 / SKS 18, 176; JJ:111 y OC X 202 / SKS 7, 198-199).

2) La paradoja religiosa presenta una contradicción en los hechos: no es contradictorio *en sí mismo* que yo sea la no-verdad, pero no puedo decirlo en primera persona sin comprometer la validez de lo que digo. 3) Por último, en la paradoja ética ya no hay contradicción *stricto sensu*, sino extrañeza escandalosa. Así pues, pasamos de la burda contradicción a formas más sutiles (más paradójicas). Lo que hay que explorar es la relación entre estos distintos elementos.

1. La "paradoja absoluta": fe en el absurdo y la locura

Sin embargo, antes de entrar en los detalles de las paradojas, es útil considerar la característica general de la "Paradoja Absoluta", a saber, el absurdo. ¿Es la paradoja cristiana inverosímil, inepta? Frente a esta crítica, la posición de Climacus en el *Post-scriptum* no es negar el absurdo, sino plantearlo como el correlato necesario de la fe. En la medida en que la fe es pasión por la interioridad, la fe necesita tener un objeto paradójico¹¹.

1/ Para entender esta tesis, hay que recordar que existen dos tipos de verdad: las verdades objetivas (desinteresadas) y las verdades subjetivas (interesadas), verdades *para mí* y en proporción con la pasión con que me las apropio. El postulado de Climacus es que, para el ser humano, objetividad y subjetividad son inversamente proporcionales. Todo lo que se da a la objetividad se quita a la subjetividad, y viceversa¹². A partir de ahí, "la verdad [subjetiva] es precisamente ese atrevimiento en el que, con pasión por lo infinito, elegimos lo que es objetivamente incierto"¹³. Cuanto más se arriesga la objetividad, más profunda se vuelve la interioridad apasionada. La forma acabada de la subjetivación implica así el riesgo absoluto asumido frente a la objetividad.

2/ En última instancia, para Kierkegaard, la subjetivación perfecta sólo tiene dos formas: la forma socrática y la forma cristiana, que parece ser una duplicación de la forma socrática. Sócrates vio que es paradójico que un existente se *relacione* con la verdad eterna; para él, la paradoja reside, por lo tanto, en la *relación*. El cristianismo duplica el problema al plantear que la verdad eterna con la que nos relacionamos es en sí misma paradójica. La primera paradoja (la de la

¹¹ Aquí Kierkegaard invierte deliberadamente la idea aristotélica de la fe: la fe (*πιστις*) no tiene que ver con lo probable y verosímil [*Sandsynlige*], sino, por el contrario, con lo inverosímil [*Usandsynlige*]. SKS 23, 24; NB 15, 25.

¹² OC X 195 / SKS 7, 192.

¹³ OC X 189-190 / SKS 7, 186.

relación entre el existente y la verdad eterna) se hace más compleja porque uno de los términos (verdad eterna) se convierte en una paradoja¹⁴. En concreto, el cristiano entra en relación *paradójicamente* con el *Cristo-Paradoja* (Dios-Hombre). El resultado es lo que Climacus llama la “paradoja absoluta” o la “paradoja *sensu eminentiori*”. Esta segunda paradoja representa la subversión completa de la objetividad, ya que no es la relación con la objetividad sino la objetividad misma la que se vuelve absurda. La paradoja cristiana permite así la subjetivación más apasionada.

3/ Pero intentemos comprender esta exclusividad cristiana. Si basta con creer en un absurdo para ser apasionadamente existente, ¿por qué elegir a Cristo? ¿No serviría cualquier absurdo? Tal vez una quimera, arbitrariamente elegida, serviría igualmente para fijar la pasión de la interioridad. Kierkegaard responde contraponiendo dos figuras de interioridad apasionada: Don Quijote y el cristiano. Ambos son “locos” que han dado la espalda al mundo objetivo; se entregan a su idea fija (la Dulcinea o Cristo) y profundizan en este amor. En apariencia, no hay nada que los distinga. Pero hay una diferencia. Don Quijote puede ser un verdadero caballero de la interioridad, pero sigue prisionero de un vestigio de objetividad. La Dulcinea es esa realidad finita (efectiva), ese gancho que necesita para cristalizar toda su pasión. Pero este punto de enganche le impide proseguir el proceso de subjetivación hasta el final. Por esta razón, no está loco (subjetivo), sino que es simplemente irrazonable. “La sinrazón nunca tiene la interioridad del infinito; su idea fija es precisamente una especie de cosa objetiva que quiere abrazar apasionadamente; de ahí su contradicción”¹⁵. Enraizado en la objetividad del mundo finito, Don Quijote no tiene el poder de absolutizar el movimiento hacia la interioridad.

¿Y el cristiano? También él se entrega a su único amor, Cristo. Pero como paradoja absoluta, Cristo no es un objeto como los demás, porque es un objeto no asimilable por la objetividad (Eterno-Temporal, Divino-Humano), un objeto paradójico que, precisamente por su “paradoja”, escapa a toda objetivación posible. Es por ello que, cuando los cristianos se apasionan por Cristo, consiguen lo que Don Quijote no pudo: interiorizarse absolutamente, en una locura enteramente subjetiva, porque la objetividad misma está enteramente suspendida (en forma de absurdo). La Paradoja cristiana puede ser objetiva (efectiva), pero tiene la propiedad *sui generis* de permitir ser exclusivamente subjetivos a los que se apasionan por ella. A partir de ahí, el cristiano está

¹⁴ OC X 194 / SKS 7, 192.

¹⁵ OC X 181 / SKS 7, 180 nota.

verdaderamente loco; es el único loco real, junto con Sócrates, y podemos decir que al final es “imposible distinguir la locura de la verdad subjetiva”¹⁶. Los demás, apasionados por la objetividad finita, nunca pueden soltarse definitivamente de las amarras del mundo finito. Sólo tienen locura [*Afsindighed*] y no la plenitud de la locura [*Galskab*]¹⁷.

4/ El cristianismo parece, pues, un regalo del cielo. Proporciona al individuo una verdad sumamente paradójica, la única capaz de inspirar una apropiación subjetiva infinita. ¡Qué feliz oportunidad! Pero tal vez haya aquí un malentendido: podríamos pensar que el individuo tropieza por casualidad con la paradoja absoluta, como si se tratara de un objeto perdido, de un “hallazgo”. Pero esto es imposible. Sería tratarlo como algo objetivo, como algo que ya existe, mientras que sólo existe para la subjetividad. Por consiguiente, nadie puede “tropezar” con la paradoja ni observarla. La fe es activa con respecto a lo inverosímil y lo paradójico, que se esfuerza por descubrir y mantener en todo momento —para poder creer¹⁸. La primera batalla de la fe no es, pues, una batalla para creer, sino una batalla para descubrir la Paradoja (en el sentido activo del término), y una vez descubierta mantenerla, con toda la fuerza de la interioridad. Esto, además, define una tarea para el cristiano: en cada momento, moviliza toda su razón... contra la razón, precisamente para mantener la paradoja en su punto crítico. Pero cuando el creyente utiliza toda su razón para “descubrir la dificultad de la paradoja, en realidad ya no le queda ni la más mínima fracción de ella para explicar la paradoja”¹⁹. El descubrimiento de la paradoja conduce a una efervescencia de racionalidad: la muerte de la razón por sí misma, pero también pasión de la razón, porque la razón aspira a encontrar su propio límite, la paradoja que define su pérdida²⁰.

5/ Esta lucha de la razón contra sí misma y a favor de la paradoja da plena cabida a la fe como movimiento de subjetivación apasionada. La verdad cristiana no es una verdad *objetiva*, pero sigue siendo una verdad *absoluta*. Es, por tanto, un *index sui et falsi*²¹ e implacable: en cuanto pretendemos comprar a Dios por

¹⁶ OC X 180 / SKS 7, 178.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ OC X 216 / SKS 7, 212.

¹⁹ OC X 209 / SKS 7, 207.

²⁰ OC VII 35 y 47: SKS 4, 243 y 253.

²¹ OC XVI 200 / SKS 11, 158.

menos del precio exigido, en cuanto pretendemos rebajar un poco el absurdo, en cuanto intentamos tranquilizarnos con demostraciones, pruebas y probabilidades (es decir, en cuanto intentamos recuperar un poco de objetividad), eludimos la apropiación y perdemos *ipso facto* la verdad cristiana. Como nos recuerda Climacus: "Dios sí tiene derecho a valorar su persona"²², y esto es lo que hace al garantizar que sólo podemos relacionarnos con él habiendo quemado todas las naves —y habiéndolas quemado nosotros mismos.

La pasión absoluta es, pues, el rescate de una verdad que es en sí misma absoluta. Entregarse a la Paradoja significa simplemente respetar el altísimo precio que Dios se fija a sí mismo: "puede decirse del bien supremo que su precio es el de su compra, y que un precio bajo denota una mala adquisición"²³. Quien no ha sido capaz de arriesgarlo todo, no ha arriesgado nada. Lo pierde todo; porque Dios no es "una cosa que se toma con uno a conveniencia; es, en efecto, una cosa que se toma con uno *cueste lo que cueste*"²⁴. El absoluto divino va unido a su intransigencia: como la perla del Evangelio o el tesoro del campo, para ser comprado exige que lo comprometamos *todo*. Este es el precio inflexible que el Divino se ha atribuido.

Así pues, el absurdo de la fe no debe interpretarse como irracionalismo, sino como una forma metódica de pensar el acceso a lo absoluto. El creyente es como el nadador en alta mar, por encima de 70.000 brazas de profundidad, quien en peligro de muerte, y sólo allí, encuentra a Dios²⁵. Ha abandonado la tierra firme de la objetividad, de la aproximación histórica o racional, y ahora se encuentra solo frente a sí mismo, frente al abismo que su razón no puede comprender, pero que es el único camino para llegar a lo absoluto, o subjetivamente al sujeto divino. Este naufragio ilustra la soledad de la fe, una decisión tan terrible (desde una perspectiva humana) como la supervivencia de este nadador. Pero esta imagen muestra también de forma conmovedora la urgencia y el dramatismo de esta elección; el que ha apostado todo por la fe lo ha perdido todo (ha perdido la objetividad y la razón); literalmente, sólo le queda una tabla de salvación —Dios o Cristo— a la que, sin embargo, no tiene acceso directo y objetivo, sino sólo a través de lo indirecto de su pasión

²² OC X 214 / SKS 7, 210.

²³ OC X 214 / SKS 7, 210.

²⁴ OC X 186 / SKS 7, 183.

²⁵ OC X 215 / SKS 7, 212.

paradójica. La fe le exige “jugárselo todo” (*sætte Alt paa Spil*)... incluido él mismo “*Periissem nisi periissem*”²⁶.

2. ¿Paradoja metafísica o paradoja religiosa?

El análisis del *Post-scriptum* permite legitimar el “absurdo” cristiano como requisito de una subjetivación absoluta, pero también de una verdad absoluta. Sólo el no creyente ve la paradoja como una contradicción, porque conserva una relación objetiva con el cristianismo. Pero el cristiano que se relaciona interiormente con su fe sólo ve la *paradoja*, y se entrega a ella apasionadamente. El absurdo es, por tanto, la cara externa de la paradoja, “aunque naturalmente se deduce que para el creyente no es el absurdo”²⁷.

Teniendo esto en cuenta, podemos pasar ahora a las formas específicas de la “Paradoja Absoluta”. Ya hemos dicho que, cuando el ser humano se encuentra con la Revelación, se enfrenta de hecho a dos cosas: por una parte, a la paradoja metafísica (lo Eterno que se hace temporal, Dios que se hace hombre); por otra, a la paradoja religiosa (la oferta de Dios que se presenta y le enseña que él es la no-verdad, pero que se le ofrece el perdón de los pecados). Evidentemente, es necesario examinar el vínculo entre estos dos aspectos.

El pensamiento humano ordinario, immanente y hostil al cristianismo, tenderá a exagerar el primer punto en detrimento del segundo. Dirá: es contradictorio suponer que el Eterno pueda hacerse temporal; un maestro divino que tuviera esas características nunca podría haber existido; por tanto, lo que dijo es ilegítimo —y con ello se descarta también el problema del pecado. Pero, en realidad, debemos entender la relación entre los dos elementos en el otro sentido, y decir: es precisamente porque el espíritu humano se niega a ser la no-verdad, es precisamente porque el ser humano pecador quiere desde toda la eternidad haber tenido parte en la verdad, en la inmanencia de la reminiscencia, por lo que la idea de lo Eterno-Temporal se convierte para él en un escándalo teórico. Si, por el contrario, el ser humano acepta que él es la no-verdad, si acepta la necesidad de dejarse enseñar por la Verdad eterna —es decir, por un maestro que él mismo no es—, entonces el hecho de que la Eternidad se haya hecho temporal (por amor) deja de ser una contradicción insoportable; simplemente se vuelve una paradoja. En otras palabras, la primera paradoja (metafísica) del Eterno-Temporal o Dios-Hombre debe entenderse como la

²⁶ SKS 6, 182.

²⁷ SS 23, 177; NB 17:19.

consecuencia de la paradoja mucho más profunda del pecado. Lo que a primera vista parecía una contradicción metafísica no es más que el eco (teórico) de un problema más grave, que es la negativa del hombre pecador a renunciar a ser la verdad.

Pero cuando miramos las cosas desde este ángulo, cuando subordinamos la paradoja metafísica a la paradoja religiosa, el “absurdo” de la fe cristiana aparece bajo una luz completamente distinta. Nos damos cuenta de que cuando el ser humano se enfrenta a la verdadera paradoja, es decir, al abismo (el pecado) y al abismo redoblado (el perdón de los pecados), se enfrenta menos a una imposibilidad que a una posibilidad inaceptable. En efecto, no hay ninguna contradicción lógica en que yo sea la no-verdad. Es simplemente una posibilidad que no puedo aceptar porque va más allá de lo que puedo establecer o abarcar por mí mismo. Por tanto, es literalmente una imposibilidad *para mí*, aunque siga siendo, en el sentido más radical de la palabra, una posibilidad. Por supuesto, es incoherente, desde un punto de vista performativo, decir *en verdad* “yo soy la no-verdad”, pero esta impotencia sólo muestra la paradoja *sui generis* del pecado, que es ser incomprensible para *mí*. No puedo comprender mi pecado, sino sólo comprenderme a mí mismo en él, es decir, abandonar la pretensión de ser la norma de mi verdad.

Ahora bien, según Kierkegaard, el papel de la predicación consiste precisamente en llamar la atención del oyente no sobre el hecho de que no *puede* comprender el cristianismo, sino sobre el hecho de que no *debe* comprenderlo. Porque la fe consiste precisamente en esto: en admitir que somos la no-verdad. El escándalo surge porque el hombre se niega a necesitar una revelación de Dios que lo ilumine sobre el pecado y le muestre las profundidades a las que está sumido.

Sea, piensa el hombre natural, el pagano, no comprendí todas las cosas del cielo y de la tierra, lo reconozco [...] pero que [la revelación] sea necesaria para abrirnos los ojos sobre la naturaleza del pecado es lo más irrazonable del mundo [*det Urimeligste af Alt*] [...] ¿no sabría entonces lo que es el pecado? Pero el cristianismo responde: no; lo que menos conoces es la distancia que te separa de la perfección y de la naturaleza del pecado.²⁸

El propósito de este discurso, atribuido al pagano, es poner de relieve hasta qué punto al hombre natural le repugna la hipótesis del pecado. Ciertamente, está dispuesto a admitir una forma de mal moral, pero no puede

²⁸ OC XVI 250 / SKS 11, 208.

reconocer que necesita ser instruido, incluso en su propia no-verdad. Hay que corregir, pues, una concepción superficial del cristianismo: la que cree que el cristianismo es absurdo, porque está “más allá de la razón”, porque no se *puede* comprender. En realidad, las cosas pueden expresarse más estrictamente: el cristianismo no *debe* ser comprendido, porque desde el momento en que se hace concebible, aprehensible por la razón, invalida lo que postula, a saber, el hundimiento del hombre en el pecado. La prioridad de “lo que no debe ser comprendido” sobre “lo que no puede ser comprendido” corresponde aquí rigurosamente a la prioridad de la paradoja religiosa sobre la paradoja metafísica.

El cristianismo es aquí un sarcasmo dirigido a toda especulación, ya que la especulación presupone que todo es comprensible. Sin embargo, sólo hay una cosa que no puede comprender: que hay algo que no puede comprender. En palabras de Anti-Climacus: “Otros son libres de admirar y alabar a quienes afirman ser capaces de comprender [*begríbe*] lo cristiano: para mí, es ante todo una tarea ética [...] admitir que no podemos ni debemos comprender [*begríbe*] eso”²⁹. Esta ignorancia, esta aceptación de que el pecado no tiene “lugar”, es la piedra de toque del cristianismo. La admisión de la impotencia para comprender la propia pecaminosidad expresa el respeto por la “diferencia cualitativa” que separa al hombre de Dios. De hecho, es la única manera de reconocer la condición de maestro del Maestro divino, es decir, la necesidad de aprenderlo todo de él, incluido el pecado. Y sólo cuando hayamos admitido la posibilidad de ser la no-verdad podremos entonces oír lo que hay que oír: “El cristianismo enseña que todo el orden cristiano se da sólo por la fe”³⁰. Por tanto, la fe no sólo *está* en contra de la razón, sino que *debe* estar en contra de la razón. Su primera exigencia es despojar al ser humano de su pretensión de saber cuál es la verdad. Y es precisamente una obra de piedad respetar este interdicto, puesto ante el hombre por Dios, que afirma que es de Dios de quien el hombre debe aprender y no de sí mismo.

3. Elucidar la paradoja ética: la paradoja divina

Una vez comprendida la superioridad de la paradoja religiosa sobre la paradoja metafísica, podemos pasar a la última paradoja, la paradoja ética, que representa de hecho una profundización de la paradoja religiosa. En efecto, si Dios viene en el tiempo como Maestro de la verdad para el hombre,

²⁹ OC XVI 253 / SKS 11, 211.

³⁰ OC XVI 254 / SKS 11, 211.

la encarnación debe respetar dos condiciones. 1) Por una parte, Cristo como Dios trae la verdad; por tanto, no tiene derecho a ocultar al hombre su no-verdad y el abismo que los separa. 2) Por otra parte, Cristo viene por amor; por tanto, su objetivo es introducir la igualdad entre Él y el hombre, haciéndose en todo semejante al hombre. Estas dos condiciones parecen incompatibles, ya que, por una parte, Dios debe revelar la distancia que lo separa del hombre y, al mismo tiempo, pretende abolirla mediante la revelación.

Por tanto, también para Dios existe una contradicción en la tarea que se ha impuesto, y ahí reside todo el secreto del sufrimiento divino, un sufrimiento incomprensible para el hombre. “Quién comprende esta contradicción de la tristeza: no revelarse es la muerte del amor, y revelarse es la muerte del amado”³¹. La paradoja reside en la unión inseparable de la distancia y la cercanía divina. Por esta razón, la entrada de Dios en la vida terrenal representa una tensión y un conflicto en relación con las reglas (éticas) de la generalidad. Para llevar a cabo su imposible tarea de revelarse como lo infinitamente otro y, al mismo tiempo, restablecer la igualdad con el discípulo, Cristo debe necesariamente repeler antes de atraer, es decir, asumir el riesgo de un rechazo absoluto del hombre (escándalo), en el mismo momento en que ofrece el perdón (igualdad). Pero precisamente porque es un verdadero siervo, amoroso, Dios está obligado a preservar las exigencias que su divinidad impone al hombre. El carácter “excepcional” de Cristo, el modo en que rompe con el orden ético viviendo una vida que lo distingue, es por tanto la otra cara de la voluntad de Dios de estar cerca del hombre.

Para subrayar el carácter propiamente divino de esta paradoja, Kierkegaard propone una hipótesis alternativa, contrafáctica, que denomina “paradoja absoluta” en sus diarios³². Imagina que el dios, deseoso de descender al seno de la humanidad, se haría tan semejante al hombre que se fundiría completamente en el anonimato, y permanecería así de incógnito. “La paradoja absoluta sería que el Hijo de Dios se hiciera hombre, que viniera al mundo, que fuera a todas partes sin que nadie le hiciera el menor caso, que fuera en el sentido más estricto un individuo corriente, con un trabajo, una esposa, etc. [...]. En ese caso, Dios habría sido el mayor ironista; no habría sido Dios y Padre de los hombres”³³. Este Dios sería una burla porque, viniendo a salvar a la humanidad, lo haría de

³¹ OC VII, 28 / SKS 4, 236.

³² En un sentido distinto de la “paradoja absoluta” de la *Post-scriptum*.

³³ JCN II 160 / SKS 18, 176; JJ:111.

tal manera que nadie podría apoderarse de esta salvación. Si hubiera sido así, se habría perdido el sentido de su presencia entre los hombres; no habría podido convertirse en el “maestro” y el “salvador”. La hipótesis es grotesca, porque entonces el sentido mismo de la Encarnación —el amor de Dios por los hombres y su deseo de salvarlos— perdería su significado.

Sin embargo, como señala Kierkegaard, esta opción risible es la única que se puede contemplar si consideramos *racionalmente* la hipótesis de un Dios que viene entre los hombres. En efecto, cuando la razón intenta pensar en el “Todo-Otro”, o en el lenguaje de Kierkegaard “lo desconocido”, “el dios”³⁴, no puede pensarlo como “diferente”, porque la diferencia presupone la conmensurabilidad. Para el pensamiento atrapado en su propia inmanencia, la única manera de representarse al Todo-Otro es identificarlo con lo absolutamente semejante. “La razón, cuando hace algo diferente de algo desconocido, acaba extraviándose y confundiendo diferencia con igualdad”³⁵. Así, el intento de la razón filosófica de pensar al Dios encarnado acaba en aberración.

La pequeña fábula imaginada por Kierkegaard muestra así los límites de una paradoja que sólo surgiría del pensamiento filosófico. La verdadera paradoja religiosa no es una limitación autoimpuesta del pensamiento (al plantear el “Todo-Otro”). La paradoja es, en realidad, un límite que llega a la razón desde fuera de ella misma y que, por tanto, le es propiamente impensable. Y es por ello que, siguiendo a Kierkegaard, la verdadera paradoja no es esta irrisoria “paradoja absoluta” sino lo que más bien habría que llamar la “paradoja divina”: “La paradoja divina es que Él se hará notar, si no de otra manera, siendo crucificado, obrando milagros, etc.; en lo cual, sin embargo, es reconocible por su autoridad divina, aunque se requiere la fe para resolver su paradoja”³⁶. Esta paradoja divina es otra hipótesis sobre la venida de Dios entre los hombres, una hipótesis que la razón filosófica no ha podido darse a sí misma, y que coincide con el Cristo de los Evangelios. Esta segunda hipótesis proporciona la clave de la paradoja ética: el Dios-Hombre eligió ser reconocible, y su vida, marcada por el sufrimiento y la persecución, le enfrenta al escándalo humano. No se pierde en la “generalidad” ética, sino que, por el contrario, se destaca mediante signos distintivos; aparece como la excepción; hace sensible su propia diferencia.

³⁴ OC VII 43 / SKS 4, 249.

³⁵ OC VII 45 / SKS 4, 251.

³⁶ JCN II, 160 / SKS 18, 176; JJ:111.

Por tanto, el hombre necesita al dios en todas las cosas: necesita a Dios para saber que él es la no-verdad, y también necesita de dios para saber que el Dios es el Todo-Otro, porque los dos descubrimientos son uno. La absoluta diferencia de Dios no es algo que pueda verse en el plano puro de la inmanencia, sino algo que el hombre recibe de Dios mismo en la fe. Y sólo entonces se completa finalmente el círculo y podemos volver a la paradoja metafísica de la que partimos. Habiéndose sometido en obediencia a la paradoja religiosa y a la paradoja divina del Dios que le enseña su no-verdad, el ser humano puede finalmente inclinarse ante la paradoja metafísica original, que ya no es percibida como una contradicción, sino como la expresión de la absoluta diferencia cualitativa de Dios.

¡Demasiado es demasiado! [for Meget er for Meget]

Dentro de las diversas paradojas de la fe, son por tanto el perdón de los pecados (la paradoja religiosa) y sus consecuencias (la paradoja divina) las que representan la paradoja suprema para Kierkegaard. La primera paradoja que hemos evocado (la paradoja metafísica) constituye solamente el marco teórico: es porque lo Eterno se ha hecho temporal, porque el Instante se ha convertido en un verdadero “átomo de eternidad”, que Cristo, el Maestro de la verdad, puede enseñar algo absolutamente nuevo en el instante, algo que no está abolido en el siempre más allá de la reminiscencia. Pero este trasfondo metafísico (lo Eterno-Temporal) carece de significado por sí mismo. Es una forma parcial de la paradoja religiosa, su refracción retrospectiva en el campo de la filosofía. En realidad, la paradoja sólo adquiere todo su sentido tras la venida del Maestro como Salvador.

Correlativamente, esto significa también que la forma lógica de la paradoja (la contradicción) es sólo una envoltura pedagógica o exotérica. En realidad, la verdadera paradoja de la fe culmina en un doble abismo, infinitamente más desconcertante que la contradicción lógica: por una parte, el abismo del pecado, que enfrenta al hombre con la medida infinita que es Dios; por otra, la posibilidad aún más imposible del perdón de los pecados ofrecido por Dios. Cuando entramos suficientemente en esta lógica de la fe, comprendemos que la imposibilidad de la fe cristiana no es ante todo una imposibilidad lógica, sino un exceso de posibilidad que se hace inasimilable. El cristianismo es una posibilidad tan excesivamente posible que destroza lo que *puedo*. El “ante Dios”, que hace que el pecado sea propiamente pecado, es para [el hombre natural] demasiado [...] un poco menos, y está dispuesto a dar

su consentimiento; pero “demasiado es demasiado” [*for Meget er for Meget*]³⁷. Es fácil concluir. La paradoja cristiana (*sensu strictissimo*) no es lo imposible; es la posibilidad *que no puedo captar*, que no *puedo querer* captar (la posibilidad de mi propia no-verdad). Sin embargo, es precisamente Dios el único que puede dar al yo la “condición de verdad”, es decir, la capacidad de captar esta posibilidad como posibilidad, porque “para Dios todo es posible”³⁸.

Traducción: Isabel Pincemin

³⁷ OC XVI 242 / SKS 11, 201.

³⁸ OC XVI 195 / SKS 11, 153.

La opulencia de las manos vacías

Bernanos, Teresa y el Cuerpo Místico

*Jean de Saint-Cheron**

“¡Oh maravilla que podamos así regalar lo que nosotros mismos no poseemos, oh dulce milagro de nuestras manos vacías!” exclama el cura rural de Bernanos la tarde de la muerte de la condesa, una mujer ahogada en su propia desgracia, rebelde a Dios, rebelde a la gracia, pero a quien el sacerdote finalmente bendijo la víspera, con su asentimiento, “en el límite extremo de este mundo visible, al borde del abismo de la luz [...]. Y ella había recibido esta paz de rodillas”. Y el joven sacerdote concluye, asombrado por el milagro realizado por sus manos: “Aquí estoy despojado, Señor, como sólo tú sabes desnudar, porque nada escapa a tu solicitud que espanta, a tu amor que asusta”.¹

Paradójicamente, esta página de la obra maestra de Bernanos es una paradoja, y en todos los sentidos de la palabra. Pero si nos atenemos al sentido filosófico fuerte, que reconocemos cuando la afirmación paradójica une dos proposiciones visiblemente contrarias, y cuya unión desafía el sentido común, la contradicción parece incluso insuperable: ¿dar lo que no poseemos? A menos que lo robe, y luego otra vez... Pero la segunda proposición del sacerdote, también paradójica, proporciona aquí una clave: es la “solicitud aterradora” de la que “nada escapa” que lo “despojó” para permitirle dar lo que no tenía: paz. La capacidad de dar lo que no se tiene viene de otra parte. Sin embargo, ¿qué significa esto? ¿Y de qué lo pudo haber despojado este “Señor” para lograr semejante prodigio?

Cuestionemos el origen de la paradoja: las manos vacías del sacerdote son muy probablemente tomadas por Bernanos —que al final de la novela atribuirá a su personaje el “Todo es gracia”— de la misma santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz que, en su acto de “ofrecerse [a sí misma] como víctima

* Jefe de gabinete del Rector del Instituto Católico de París. Colaborador de la revista *Esprit* y columnista de *La Croix*, ha publicado *Les Bons Chrétiens* (Salvator, 2021), *Éloge d'une guerrière* (Grasset, 2023) y *Blaise Pascal. Esto es la fe* (Salvator, 2023).

¹ Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936, p. 220-221.

del holocausto al amor misericordioso del buen Dios”² del 9 de junio de 1895, había escrito: “En la tarde de esta vida, yo me presentaré ante ti con las manos vacías, porque no te pido, Señor, que cuentes mis obras. Todos nuestros jueces tienen manchas a tus ojos. Por eso quiero revestirme de tu propia Justicia y recibir de tu Amor la eterna posesión de Ti”.³

Si la paradoja de las manos vacías, que no se expresa en los mismos términos en la versión de Bernanos, parece encontrar una solución teológica que deviene evidente en el acto de ofrenda de junio de 1895, no tiene nada de banal en el cristianismo donde, a pesar de la claridad de las enseñanzas de San Pablo⁴ —“ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí”—⁵ y de todas las sumas de San Agustín, todavía flota la tentación del pelagianismo. (La genialidad de Teresa, por cierto, será derrotarla, así como las herejías contrarias, el quietismo y el agustinismo forzado llamado “jansenista”). Este “milagro” de la riqueza de las manos vacías, que el cura rural parece descubrir después —puesto que es después de que la condesa lo recibió y que él descubre que la paz, o la gracia, pasada por sus manos vacías—, le había sido confiada por el “amor aterrador” de Dios, Teresa también lo comprendió poco a poco.

Seis años antes del acto de la “Ofrenda”, en una carta a su tía Guérin, había utilizado el sintagma en un sentido más débil y común, aunque ya vinculado a lo que Dios pone en manos de sus siervos: “Soy tan imperfecta que mis pobres oraciones probablemente no tengan mucho valor, pero hay mendigos que a fuerza de importunar obtienen lo que desean; haré como ellos y el buen Dios no podrá despedirme con las manos vacías...”⁶. Aquí, la humildad y la confianza de Teresa parecen actualizar una de las promesas de Cristo sobre la oración: “Pedid, se os dará”.⁷ Teresa, desde la conversión extrema del condenado Pranzini, el 31 de agosto de 1887, conversión que atribuye sin temblar a su

² Voir Claude Romano, «Le don, la donation et le paradoxe», in *Philosophie de Jean-Luc Marion*, Ph. Capelle-Dumont dir., Hermann, 2015, p. 12.

³ Thérèse de Lisieux, Pri 06, Office central de Lisieux.

⁴ Efesios 2:8-10: “Por gracia sois salvos, y por la fe”. No viene de ti, es don de Dios. Esto no proviene de las acciones: nadie puede enorgullecerse de ellas. Es Dios quien nos hizo, nos creó en Cristo Jesús, para realizar buenas obras que él preparó de antemano.

⁵ *Gálatas* 2,20.

⁶ LT 099, à Mme Guérin, 18 novembre 1889.

⁷ *Matthieu* 7,7; *Luc* 11,8. Sobre la eficacia de la oración, Teresa parece referirse aquí al evangelio del juez injusto y de la viuda: *Lucas* 18,1-8.

propia súplica, cree en la verdad absoluta de esta promesa (ya creía en ella, asegura, pero el “signo” reforzó su perseverancia en la oración),⁸ aunque las modalidades de la concesión no correspondan necesariamente a los términos, a menudo demasiado humanos, de la petición.

Estas manos vacías, por tanto, en noviembre de 1889, piden ser colmadas de gracias. Las de junio de 1895, si bien estas dos imágenes no son incompatibles, ya que sólo la segunda es escatológica, son por el contrario deliberadamente vacías: Teresa no tiene ninguna obra que promover y prevé que no tendrá nada que producir en el momento de aparecer ante Dios. Sin duda sus manos humanas fueron el instrumento del amor divino en este mundo. Pero Teresa sabe que la gracia que pasó allí no era suya. Así, contrariamente a la ilusión tan difundida, sobre todo en su tiempo, de que se puede “alcanzar la salvación” acumulando méritos, aquella en la que Pío X es consciente de que “todas nuestras justicias” son imperfectas⁹ y permanecerán en último lugar hasta el final. Apostamos que aquí no se trata de una fingida humildad, sino simplemente de que en este ámbito Teresa Martin lo había entendido todo a los 22 años.

Dos años más tarde, es decir al final de su vida, Teresa tuvo dos oportunidades, en enero y junio de 1897, de perfeccionar la expresión de la paradoja de las manos vacías; expresiones que nos permiten comprender mejor su alcance. En una carta al hermano Simeón, lasallano y amigo de los Martin, escribe: “Sé bien que este divino Maestro debe estar deseoso de coronaros en el cielo, pero espero que os deje todavía en el exilio para que, trabajando en su gloria como lo has hecho desde tu juventud, el inmenso peso de tus méritos provea para otras almas que se presentarán ante Dios con las manos vacías”.¹⁰ Aquí, por tanto, se refiere a los méritos de una criatura —lo que puede parecer paradójico en vista de lo que escribe en otros lugares sobre su potencial—, y esto desde la perspectiva, tan sensible pero fundamental, de la sustitución, es decir de la reversibilidad de los méritos.¹¹ Además de que marca su fe total en la comunión de los santos, además de una conciencia muy clara del Cuerpo Místico,¹² la fórmula de las manos vacías utilizada en este contexto proporciona

⁸ Thérèse de Lisieux, Ms A 46, Office central de Lisieux.

⁹ Voir Thérèse de Lisieux, Pri 06, Office central de Lisieux.

¹⁰ Thérèse de Lisieux, LT 218, Au Frère Syméon, 27 janvier 1897, Office central de Lisieux.

¹¹ Para este punto ver Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952, p. 200-201.

¹² Ver la lectura de Thérèse de 1 Corinthiens 12-13. Ms B 03, Office central de Lisieux.

una doble visión. En primer lugar, Teresa cree que los hombres pueden contar con “méritos” que se les atribuyen personalmente (pero que, en definitiva, no se les atribuyen, por supuesto). Además, en la medida en que, como hemos visto, se cuenta entre los que “se presentarán ante Dios con las manos vacías”, su confianza en el amor de Dios está probablemente ligada a los efectos de la gracia pasada entre manos humanas. En otras palabras, la comunión de los santos no es ajena al hecho de que Teresa vislumbra con confianza el tribunal del cielo. En esto se une a un tema esencial de la soteriología: no nos salvamos solos, y si trabajamos para la salvación, es para la de los demás y no para la nuestra. No puede haber “egoísmo en la salvación”,¹³ según la doctrina de san Pablo: “Ahora encuentro gozo en los sufrimientos que soporto por vosotros; lo que queda por sufrir las pruebas de Cristo en mi propia carne, lo realizo para su cuerpo que es la Iglesia”.¹⁴ En consecuencia, si consideramos este diagrama en el otro sentido, es en virtud de la participación de otros además de nosotros, en Cristo, en el combate espiritual, que podemos razonablemente esperar la salvación para nosotros mismos, en la medida en que somos miembros del cuerpo.

A esto se suma el hecho de que Teresa se considera no perteneciente al contingente de “grandes santos” cuyas obras son dignas de ser ofrecidas a Dios. Por eso ella, con toda honestidad, cuenta con la comunión de los santos, y por tanto con los méritos de los demás, para ser bien recibida a pesar de tener las manos vacías. Pero como lo expresa el final del Manuscrito B, de septiembre de 1896: “¿Cómo podría tener límites mi confianza?... ¡Ah! por ti, lo sé, los Santos hicieron locuras, hicieron grandes cosas desde que eran águilas... / Jesús, soy muy pequeño para hacer grandes cosas... y mi propia locura, es esperar que tu Amor me acepte como víctima”.¹⁵ Por tanto, es al Amor divino al que Teresa se refiere más explícitamente para pensar en su salvación, y a este Amor en la medida en que acepta el sacrificio de Teresa en su totalidad, ofrecido como “víctima” del amor —volveremos sobre esto.

Es bajo esta luz que debemos leer la última aparición, en el corpus teresiano, del sintagma portador de la paradoja que nos ocupa —pero entonces no es ella quien lo utiliza. 23 de junio de 1897. Teresa está acostada,

¹³ Por ejemplo Balthasar, *La Gloire et la Croix, Les aspects esthétiques de la révélation*, t. II, «Styles», 2, Paris, Aubier, coll. «Théologie», 1972, p. 314.

¹⁴ Colosenses 1,24.

¹⁵ *Carnet jaune*, CJ juin 1897, 23 juin, Office central de Lisieux.

probablemente en su celda, tal vez en el jardín, sobre su coche-cama sobre ruedas, cuando Madre Inés de Jesús (su hermana Paulina), acercándose a su cama, le declara: “¡Ay! ¡No tendré nada que darle al buen Dios, cuando muera, mis manos estarán vacías! «Esto me entristece mucho». Y Teresa respondió (según el testimonio de su hermana): ¡Bueno! eres como un “bebé” (a veces se ponía este nombre) que, sin embargo, se encuentra en las mismas condiciones... Incluso si hubiera realizado todas las obras de San Pablo, todavía me creería un “siervo inútil” pero eso es precisamente lo que me hace feliz, porque al no tener nada, todo lo recibiré del buen Dios”.¹⁶

La paradoja de las manos vacías es la del abandono más absoluto, posible gracias a la confianza más absoluta. Así, los más ricos, en la economía de la vida eterna, son también los más despojados por esta “solicitud que espanta” de la que hablaba el cura rural.

Morir de amor

Primer paso: morir. “El que se enaltece será humillado, el que se humilla será enaltecido¹⁷”. Hay que bajar para subir. Esto es paradójico, al menos a los ojos del mundo, independientemente de lo que haya dicho Jankélévitch al respecto, quien más o menos vio en ello la lógica de la pelota que rebota.¹⁸ Sin embargo, ésta es efectivamente una de las mayores paradojas del Nuevo Testamento, y este es el camino de humildad que todos los santos recorrieron, como constató Chesterton, lúcido por su incapacidad personal para experimentar tal inversión de su lógica: “No podemos seguir a San Francisco a esa inversión espiritual final donde la humillación total se convierte en santidad total o felicidad total”. Y, sin embargo, añade, siempre lúcido: «Nunca subimos de esa manera, porque nunca bajamos de esa manera». Nada más nos hará comprender lo que es en el fondo el cristianismo —la paradoja de la Cruz, el “amor que espanta” (Bernanos)— que la radicalidad extrema de los santos, en el corazón de la Iglesia, porque “es la antigua Iglesia lo único que puede hacer temblar de nuevo al mundo con las paradojas del cristianismo”.¹⁹

¹⁶ *Carnet jaune*, CJ juin 1897, 23 juin, Office central de Lisieux.

¹⁷ *Matthieu* 23,12; *Luc* 14,11.

¹⁸ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, «Points», 1989, p. 92: “Esta es la ley de la contragravedad, que se parece a la levitación y, sin embargo, no es en modo alguno un milagro”.

¹⁹ Gilbert Keith Chesterton, *Saint François d'Assise*, Trad. Isabelle Rivière, Paris, Le Bruit du temps, 2016.

Toda fe se vive en la noche, y el mismo Cristo empapó de sudor sangriento la tierra del Huerto de los Olivos.²⁰ El sacrificio de los santos marca su amor por sus hermanos²¹ siguiendo el ejemplo e imitando a Cristo. Si queremos volver al ejemplo de Teresa, sabemos hasta qué punto el año que precedió a su muerte, año durante el cual, sin embargo, siguió amando mediante actos concretos hasta el límite de sus fuerzas, la vida eterna ya no era evidente para sus ojos: “Me parece que las tinieblas, tomando prestada la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: “Sueñas con la luz, una patria embalsamada con los más dulces perfumes, sueñas con la posesión eterna del Creador de todos estos maravillas, ¿crees que algún día emergerás de las nieblas que te rodean! Avanza, avanza, regocíjate en la muerte que te dará, no lo que esperas, sino una noche aún más profunda, la noche de la nada”.²² Por su parte, el joven sacerdote de Ambricourt, incapaz de orar, presa de torturas interiores, dirá de su propio estado, al final de la novela: “No estaba luchando contra el miedo, sino contra un número, aparentemente infinito, de miedos: un miedo por cada fibra, una multitud de miedos. Y cuando cerraba los ojos, cuando intentaba concentrar mis pensamientos, me parecía oír ese susurro como de una multitud inmensa, invisible, acechando en lo más profundo de mi angustia, como en la noche más profunda”.²³

Así, las manos vacías de quienes eligen seguir los caminos del Evangelio lo están cada vez más, hasta el final y sin compensación. Porque debemos ver en el ofrecimiento por amor de quien deja pasar la gracia un vaciamiento total, sin garantía ni moneda de cambio. En un sacrificio, observa Jean-Luc Marion, “no se trata en absoluto de un contradon, como si el donante necesitara recuperar lo que le corresponde (intercambio) o recibir un tributo suplementario (gratitud como salario simbólico); se trata de reconocer el don como tal, repitiendo el proceso de donación a la inversa”.²⁴ Porque “¿Qué tienes que no hayas recibido?”.²⁵ Consciente de esta situación y de esta exigencia, cuyo ejercicio es sin embargo libre y gratuito, y de su significado en términos amorosos,

²⁰ Ver Lc 22,44.

²¹ Comunión, sustitución. Ver supra.

²² Thérèse de Lisieux, Ms C 06, Office central de Lisieux.

²³ Georges Bernanos, *op. cit.*, p. 315.

²⁴ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 204.

²⁵ 1 Corintios 4,7.

Teresa resume la idea en pocas palabras en una de sus famosas fórmulas: “Amar «es darlo todo» y entregarse”.²⁶ Que intervenga cualquier otro cálculo y no habrá amor.

Entonces las manos están vacías. Dieron sin saberlo realmente, sin medir la magnitud del don, ya que lo que se da es divino y no proviene de ellas. Pero queda por entender qué es lo que permite la confianza del sirviente que deliberadamente camina hacia adelante con las palmas desnudas.

Confianza

Las manos aceptan estar vacías e incluso eligen estar vacías. Su medio de ejercicio es la confianza, que permite el abandono, es decir, el amor en su fruto máspreciado.²⁷ Por eso no intentan aferrarse a sus obras.²⁸ Les resulta familiar la fórmula de Cristo: “Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos”.²⁹ En una carta de septiembre de 1896 a su hermana María, Teresa exclama: “¡Ah! así que mantengámonos alejados de todo lo que brilla, amemos nuestra pequeñez, amemos no sentir nada, entonces seremos pobres de espíritu y Jesús vendrá a buscarnos, por muy lejos que estemos, nos transformará en llamas de amor. ¡Oh! ¡Cómo me gustaría poder hacerte comprender lo que siento!... Es la confianza y nada más que la confianza lo que debe llevarnos al Amor”.³⁰ La formulación paradójica de junio de 1895: “Ofrecimiento de mí misma como víctima del Holocausto al Amor Misericordioso del Buen Dios”, es coherente.

Vistos desde la economía del Evangelio, el sacrificio desinteresado pero fructífero, el don enriquecedor, el despojo lucrativo, las manos opulentas y vacías, son todo menos paradojas. Son parte de una lógica inaccesible únicamente a la inteligencia humana y al conocimiento terrenal. Pero revelada, en el orden del amor, esta lógica explota. Los ojos que ven la opulencia de las manos vacías son los mismos que reconocen al rey de reyes en este criminal que

²⁶ Thérèse de Lisieux, PN 54, § 22, Mai 1897, Office central de Lisieux.

²⁷ Voir Thérèse de Lisieux, PN 52, 3. 7., 31 mai 1897, Office central de Lisieux.

²⁸ Voir *Matthieu* 6,3: «que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite».

²⁹ *Matthieu* 19,24.

³⁰ Thérèse de Lisieux, LT 197, À Marie Martin, Soeur Marie de Sacré-Cœur, 17 septembre 1896, Office central de Lisieux.

se asfixia en la horca: “¡Oh, que haya venido con gran pompa y en prodigiosa magnificencia a los ojos del corazón y que ven la sabiduría!”.³¹

Y si queremos dar cuerpo contable al cálculo incalculable de las manos vacías, lo haremos con Péguy, que también había leído el Evangelio y había meditado los versos del despojamiento, que son los de la más alta promesa.³² Una promesa que, en boca de Cristo, a veces tomaba el tipo de consejo: “hazte tesoros en el cielo”.³³ Hay entonces una lógica subyacente, muy sólida, muy razonable, de dar, de dejarse despojar por el amor:³⁴

Y en esto sabéis que todo hombre gasta,
y que el más avaro es el más despilfarrador.
Y que el caritativo es el único bueno,
el único que sabe administrar un poco sus finanzas.

Y que el caritativo es el único usurero:
dos mil veces más que el negador común.
Es el único prestamista que presta a una tasa de cien a uno,
y es un viejo avaro y litigante.

Porque está cien veces más seguro de alcanzar este porcentaje,
y me sorprende que se mantenga en secreto.
Cuando expuso unos cuantos acres de tierra:
pone su deuda en manos del Todopoderoso.

Es un especulador, un maestro en endeudamiento,
y préstamo y usura y buena inversión.
Porque es el único banquero que presta cien a uno,
y que está siempre seguro de su gobierno.

³¹ Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Sel. 339.

³² *Matthieu* 19,29: «Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna».

³³ *Matthieu* 6,19-20: «No acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y el gusano los devoran, donde ladrones traspasan las paredes para hurtar. Pero haceos tesoros en el cielo, donde no hay polillas ni gusanos que devoren, ni ladrones que traspasen las paredes para hurtar».

³⁴ Ver *supra*, la formulación de *Curé de champagne*.

Es un calculador de certeza,
pone el único fondo que no perecerá.
Y su regla de cálculo y su doble compás,
fue una sola palabra la que cayó sobre esta multitud.

Es una sola palabra mía que llegó a esta multitud,
el día que lloré por esta multitud.
Aquí está su timón en este inmenso oleaje,
su brújula y su oro y todo su estudio.³⁵

En el verano de 1897, pocas semanas antes de su muerte, Teresa anotó en la última página de su último manuscrito autobiográfico: “No es al primer lugar, sino al último a donde me apresuro; en lugar de avanzar con el fariseo, repito llena de confianza la humilde oración del publicano; pero sobre todo imito el comportamiento de Magdalena, su audacia asombrosa o más bien amorosa que encanta al Corazón de Jesús, seduce al mío. Sí lo siento, aunque tuviera sobre mi conciencia todos los pecados que se pueden cometer, iría, con el corazón quebrantado de arrepentimiento, a arrojar me en los brazos de Jesús, porque sé cuánto aprecia al hijo pródigo que regresa a Él”.³⁶ La confianza total en la misericordia divina trasciende aquí, y con diferencia, la contradicción de las manos vacías. Pero estos últimos, según Teresa, ya garantizan una excelente acogida en el cielo.

El cardenal de Lubac consideraba paradójicas todas las ideas “que tocan la realidad de nuestro ser ante Dios”.³⁷ Lejos de invitarnos a la resignación intelectual o a la admiración dichosa ante el misterio, la paradoja es el acicate por excelencia para el buscador de la verdad: este es todo el significado, por ejemplo, del conjunto de Pensamientos “Contrariedades”, y uno de los lugares más eminentes, en el sentido de Pascal, para abrir una brecha religiosa en el pensamiento humano.³⁸

³⁵ Charles Péguy, *Ève*, in *Œuvres poétiques complètes*, «Pléiade», Gallimard, 1957, p. 1019-1020.

³⁶ Thérèse de Lisieux, Ms C 36, Office central de Lisieux.

³⁷ Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 14.

³⁸ Pascal, *Pensées*, Laf. 131, Sel. 164: «¡Sabes, soberbio, qué paradoja eres para ti mismo! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza estúpida! Aprende que el hombre supera infinitamente al hombre y escucha de tu Maestro tu verdadera condición que ignoras. Escucha a Dios».

Así, la paradoja de las “manos vacías”, si la abordamos seriamente, es rica en una doctrina muy exacta de la gracia y de la misericordia, y con ellas —parecen inseparables— de la reversibilidad de los méritos. Con las manos vacías están aquellos que quizás lo dieron todo, pero que no quieren saber nada de ello. Los que se dejaron despojar, pero de lo que no tenían. Lo que les importa es la riqueza de todo el cuerpo, cuyo corazón es el amor.³⁹ Con su sonrisa de niña, Teresa Martin, que murió en las sombras a los 24 años, pero que desde entonces ha estado en todos los altares del mundo, nos enseña a resolver la paradoja de la cruz. Ella pone patas arriba la medalla de nuestros valores para hacernos ver el lugar eterno, simplemente.

Traducción: Cristina Corti Maderna

³⁹ Ver Thérèse de Lisieux, Ms B 03, Office central de Lisieux.

Por una Iglesia sinodal: ¿Qué reforma?

Cardenal Marc Ouellet*

Entrevista por Jean-Robert Armogathe**

Communio:

El 29 de junio de 1959, en la encíclica Ad Petri Cathedram Juan XXIII asignó al concilio la tarea de “poner al día (aggiornare) la disciplina de la Iglesia siguiendo las necesidades de nuestro tiempo”. La palabra aggiornamento tuvo una gran fortuna. ¿Cómo interpreta Ud. y en qué sentido el Concilio procedió a una “puesta al día”?

Card. Ouellet:

Me parece que la intuición el Concilio en Juan XXIII fue una extraordinaria manifestación del Espíritu Santo, pero que superó de lejos lo que el Papa entreveía, hablan de “poner al día la disciplina eclesial”. Se pensaba hacerlo en algunos meses, en un año, pero cuando se ve lo que pasó al comienzo del Concilio, cómo los documentos preparatorios fueron dejados de lado, se comprende que debió ser algo distinto. Se hizo el trabajo de revisión, más allá de la prevista puesta al día.

La conciencia misionera de la Iglesia hizo un paso adelante, y en particular en la eclesiología para explicitar la naturaleza sacramental de la Iglesia; se trata de algo mucho mayor que una simple adaptación jurídica: fue un desarrollo doctrinal; pienso en particular en la sacramentalidad del episcopado, incluyendo la colegialidad y todo el resto. Pablo VI quiso retomar las cosas y articular el desarrollo de la asamblea conciliar en el sentido del diálogo. Con la encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), determinó una mentalidad de diálogo que permitió al

* Card. M. Ouellet (Québec, 1944), padre de S. Sulpicio, trabajo en Colombia y Montreal. Arzobispo de Quebec del 2002 al 2010, cardenal en el 2013, presidió el Dicasterio de los obispos (2010-2023). Autor de varios libros, últimamente *Amis de l'Epoux*, Parole et Silence, 2019.

** Jean-Robert Armogathe: Nacido en Marsella (Francia), Sacerdote diocesano, Secretario general de Communio Internacional y Miembro de la Académie des inscriptions et belles-lettres.

Concilio ir más allá en el ecumenismo, el diálogo interreligioso, las relaciones con el judaísmo, etc. Esta en cíclica profética del papa santo, sirve todavía hoy de inspiración en muchos niveles de la actividad de la Iglesia.

Communio:

¿La enseñanza del Concilio invita a una reforma de la Iglesia? ¿En qué forma puede aplicarse tal reforma?

Card. Ouellet:

Creo que el conjunto de las reformas (liturgia, ecumenismo, sinodalidad) permanece una cantera abierta, pero hay que apoyarse sobre las orientaciones de base puestas por el Concilio y que son válidas todavía hoy: pienso en *Dei Verbum* sobre la lectura de la Escritura, o la dimensión carismática de la Iglesia tan destacada en la constitución *Lumen Gentium*, por ej. cap.1, n.4: “El Espíritu Santo construye y dirige la Iglesia gracias a la diversidad de dones jerárquicos y carismáticos” o en el n.12: “El Espíritu Santo distribuye entre los fieles de todo orden, repartiendo como quiere sus dones a cada uno” (1 Co 12,11) las gracias especiales que hacen apto y disponible para asumir los diversos cargos y oficios útiles a la renovación y desarrollo de la Iglesia, siguiendo lo dicho: “es para el bien común que el Espíritu se manifiesta en un hombre” (1 Co 12,7). Agregaría a esto el capítulo 6 sobre la vida consagrada.

Todavía falta para hoy el desarrollo de una antropología para actualizar el texto conciliar. Los dos sínodos sobre la familia han venido como complemento, pero no han bastado para articular los problemas de la Iglesia en términos de antropología cristiana y de vocación consiguiente. Por lo que he tomado la iniciativa de dar continuidad al Simposio “Para una teología fundamental del sacerdocio”, organizando un coloquio sobre esta temática el 1 y 2 de marzo de 2024 en el Vaticano¹.

Pienso también en la reforma sinodal de la Iglesia: después del Concilio se han establecido cosas muy importantes, como la creación de consejos diocesanos y parroquiales, llamados habitualmente organismos de comunión de la Iglesia particular. La sinodalidad no ha sido descubierta recientemente: el Concilio dio los elementos fundamentales. Tengo confianza en el proceso sinodal en curso, a condición que la metodología asegure una escucha real del Espíritu Santo.

¹ <https://crav-vocation.org/programme-colloque>.

Benedicto XVI habló prudentemente de una hermenéutica de la reforma en la continuidad. La enseñanza literal del Concilio no conlleva una reforma, sino más bien una puesta al día, un *aggiornamento*. El proceso interpretativo postconciliar moderado por los Pontífices ha evolucionado sin embargo hacia un lenguaje más incisivo de *reforma*: Benedicto XVI al principio de su pontificado planteó la cuestión de la recepción del Concilio: “los problemas de la recepción han nacido del hecho de que dos hermenéuticas contrarias estuvieron confrontadas y entraron en conflicto. Una, a causa de la confusión, la otra, silenciosamente pero de manera siempre más visible, ha dado y da frutos”². Es esta segunda hermenéutica que el Papa Francisco eligió como programa, tanto por el nombre que lleva como por su lenguaje. ¿Sobre qué puntos tratar? El diálogo de la Iglesia con el mundo, el principio del diálogo como una de las claves de la misión de la Iglesia en nuestra época. Este es un punto central del método del Papa Francisco en sus encíclicas *Evangelii Gaudium* (2013), *Laudato Si* (2015), *Fratelli tutti* (2020), ejemplo de la amenaza ecológica sobre el planeta, que es un problema de toda la humanidad: la Iglesia invita a un diálogo con las religiones y más allá. Estos textos del magisterio constituyen un testimonio y una manera de compartir las intuiciones profundas de la Iglesia. Llamam a reformar el modo de intervención de la Iglesia en las sociedades.

El *clericalismo*: un punto concreto, que permite rever y corregir los defectos del clero en la Iglesia. Hay que tener en cuenta que el clericalismo es una perversión, un uso del sacerdocio con fines egoístas, un abuso del poder que instrumentaliza el don de gracia del sacerdocio para otros fines que el don de sí mismo. Para corregir los aspectos difíciles e insoportables del clericalismo, conviene recurrir al testimonio personal, a la revisión de modos de funcionamiento, a la integración de las mujeres según sus carismas en la vida eclesial. Lo que lleva a reformar la disciplina de la Iglesia, a abrir al clero a una colaboración más estrecha con todos los bautizados, a subrayar la igualdad en dignidad de las vocaciones tanto de los laicos como de los clérigos y los consagrados.

El *principio sinodal* es importante: el discurso del papa Francisco en el 2015 para conmemorar el 50 aniversario de la institución del Sínodo³ es un discurso muy importante, diez años después del de Benedicto XVI sobre la

² Discurso de Benedicto XVI a la Curia romana, Navidad, 22/12/2005.

³ Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de Obispos. Discurso del papa Francisco (17/10/2015).

interpretación del Concilio. El discurso de Francisco desarrolla una pneumatología, la consideración del don del Espíritu Santo donado al pueblo de Dios. La distinción entre Iglesia enseñante e Iglesia enseñada, es un modelo superado de Iglesia. El redescubrimiento del Espíritu Santo donado sobre todo el pueblo cristiano por el Bautismo y la Confirmación, pero también los carismas: algo más que el Bautismo (he citado antes *Lumen gentium* n.12).

El papa Francisco retoma la idea del sujeto que camina en la historia y se desarrolla. El escucha en la fe. No se trata de encuestas de opinión, de parlamentarismo. Hay que advertir cómo “la Iglesia no es otra que el “caminar juntos” del rebaño de Dios en los senderos de la historia al encuentro de Cristo Señor”⁴.

Debemos defender el ministerio sacerdotal, pero no a expensas del sacerdocio bautismal. La Iglesia debe encontrar un equilibrio mejor: hay resistencias, ya que no es fácil para los sacerdotes, teniendo en cuenta ciertas influencias ideológicas; existe el riesgo de que se sientan excluidos, pero se desarrolla algo positivo.

Querría agregar el principio mariano. Ya que la cuestión de la mujer es muy importante, pero el camino que conduce al ministerio ordenado no es el camino de la mujer. Una reflexión del principio mariano permite desarrollar los carismas propios de la mujer. Hay que reflexionar más en profundidad. La reforma conciliar ha reinsertado la mariología en la eclesiología, gracias al cap. 8 de la *Lumen gentium*. Pero esta opción no tuvo el alcance esperado, y la eclesiología contemporánea no ha reconocido a la Virgen María toda la importancia expresada en ese capítulo octavo. Queda algo por hacer en la profundización mariana de la eclesiología.

Communio:

Las comunidades surgidas lejanamente de la Reforma protestante son a veces muy dinámicas en el plano misionero, como las corrientes “evangélicas”. ¿Qué relaciones debe tener la Iglesia con ellas? ¿Habría que tomar sus métodos misioneros?

Card. Ouellet:

Globalmente, las divisiones han empobrecido a la Iglesia. No se puede quedar allí. La conciencia de este empobrecimiento debe llevarnos al diálogo ecuménico, el reconocimiento de las riquezas de la Ortodoxia (pienso en la

⁴ *Ibidem*.

omisión de la epiclesis en el canon romano!). Las circunstancias condujeron al catolicismo a insistir en el sacerdocio ministerial, y las Iglesias de la Reforma en el sacerdocio bautismal. Hay que poner las riquezas en común. El diálogo ecuménico aquí es fundamental. Pero debe estar precedido por un diálogo vital, como la colaboración común frente a las persecuciones contra los cristianos. Esto pertenece a la misión. La ecología, la solidaridad social, la paz: tres grandes aspectos que pueden permitir trabajar en conjunto, y esto debe ser alentado. El éxito de los pentecostalismos y evangelismos debe hacernos reflexionar. La tradición latina no ha prestado suficiente atención a la pneumatología. Los orientales nos lo reprochan, igualmente los pentecostales y los evangélicos, muy activos a menudo en la defensa de la vida, el matrimonio, etc. Cuestiones que llevamos solidariamente con ellos. El diálogo favorece el descubrimiento de su riqueza, y hay cosas para aprender.

Conocí un sacerdote de Milán que encontró comunidades evangélicas en Florida y organizó en su parroquia pequeñas “células de evangelización”: hay que ampliar la evangelización en el mundo católico aportando los complementos doctrinales necesarios en el recurso a estas pequeñas células que crecen, se desarrollan y se reproducen dividiéndose. La encíclica *Ut unum sint* (1992) fue uno de los frutos del ecumenismo: la fraternidad reecontrada entre los cristianos, una actitud cristiana hacia nuestros hermanos de otras comunidades, un punto de referencia para nosotros. Entre nosotros la dimensión sacramental es importante y se trata de asociar al principio sacramental estricto el principio ampliado para reforzar la comunión de la Iglesia de Cristo y desarrollar las relaciones para la irradiación de la Iglesia comunión.

Communio:

Para ciertos cristianos y ciertos observadores de la vida de la Iglesia, la crisis de los abusos sexuales revela disfuncionamientos estructurales, que no pueden encontrar solución sino en una transformación radical de las estructuras jerárquicas y de los modos de gobierno en la Iglesia: ¿qué piensa de esto?

Card. Ouellet:

Hay una buena parte de verdad en la denuncia del clericalismo como abuso de poder, abuso espiritual y abuso sexual: es una desviación. Pero hacer una teoría que ponga en cuestión la estructura jerárquica de la Iglesia, es ceder a la ideología y al cuestionamientos de la jerarquía. Esta tendencia viene sobretodo de Alemania donde la Iglesia católica atraviesa una crisis profunda

que alcanzará a resolver con la ayuda de la Iglesia universal. Se observa una gran distancia entre la teología universitaria, ricamente dotada y con una gran tradición, y la vida religiosa concreta de los simples fieles. Esta distancia también se encuentra entre la percepción en serio, científica, sociológica, de los abusos y las soluciones previstas para frenar comportamientos desviados, y a veces criminales, que brotan sobretodo de la debilidad humana de los ministros pecadores y no de las estructuras de la Iglesia en tanto que tales. Entre la sinodalidad promovida por el Papa Francisco y la metodología, proposiciones y la mentalidad reformadora del camino sinodal alemán hay una gran diferencia. El diálogo debe proseguirse, sin prejuicios, ni rencor, con la Iglesia que está en Alemania.

Communio:

En 1965, al fin del Concilio, Karl Rahner y Karl Lehmann publicaron un estudio sobre la relación entre kerygma y dogma⁵, fundando así “la renovación del principio dogmático” ¿Qué piensa de esta proposición? ¿Puede renovar nuestra comprensión de los hechos dogmáticos?

Card. Ouellet:

El trabajo de estos dos teólogos alemanes fue fundamental para salir de una parálisis escolástica y retomar los datos de la exégesis histórico crítica de la Escritura. Es importante, en efecto, releer la relación kerygma-dogma de modo histórico y hermenéutica sin sacrificar, sin embargo, el *depositum fidei*. De hecho, el *depositum fidei* contenido en la Escritura exige un trabajo de relectura para hacerlo más inteligible en las diferentes culturas a lo largo de los siglos.

La Santa Escritura debe reencontrar a todas las culturas: un trabajo de interpretación es intrínseco a la comunidad cristiana. No hay oposición entre kerygma y dogma, sino un lazo intrínseco garantizado por la Escritura y por lo que Blondel llamaba “la tradición activa”. Como muestra el P. Holzer la clave es la *pneumatología*: no solo el Logos puesto por escrito, sino la acción del Espíritu Santo.

El principio de integración entre el dominio de la Escritura y el de las culturas exige una transposición en un lenguaje catequístico, y es aquí donde interviene el Espíritu Santo: todo no es decodificado por las ideas transmitidas.

⁵ K. Rahner, K. Lehmann, “Kerygma y Dogma”, en *Mysterium Salutis I*. Cf. V. Holzer, “Le renouvellement du “principe dogmatique” en théologie contemporaine. Statut et posterité d une science du developpement du dogme”; RSR 2006, 1, t.94 pp. 99-128.

Hacia aguas arriba está el Espíritu Santo que sopla discretamente y permite evitar polarizaciones dialécticas; como Persona divina, tiene por misión unir lo que es distinto. Hans Urs von Balthasar bien dijo, después de San Ireneo: el Espíritu es el exégeta del Hijo como el Hijo es el exégeta del Padre. La unidad trinitaria da cuenta en la Iglesia de todas las diferencias de lenguaje y culturas.

Communio:

En un estudio reciente usted insiste en “la urgencia e importancia de una profundización pneumatológica” de nuestra reflexión sobre la Iglesia, especialmente para comprender mejor el sentido del sacerdocio ministerial⁶, ¿en qué medida esta profundización puede contribuir a una verdadera renovación de la vida eclesial?

Card. Ouellet:

Es urgente e importante una profundización pneumatológica para resolver la oposición artificial entre el sacerdocio ministerial y el bautismal: hay que recurrir a la mediación del Espíritu. Cristo es el mediador del Espíritu filial en tanto que Hijo encarnado, y es el mediador del Espíritu paternal en tanto que representante del Padre en su encarnación. Se debe distinguir entonces la mediación filial del Espíritu Santo de todos los bautizados y la mediación paterna que es la de los ministros ordenados. Esta doble mediación corresponde a la procesión del Espíritu Santo en la Trinidad, que se refleja en la economía de la salvación. El Espíritu acompaña siempre al Verbo hecho carne hasta el extremo por amor. La encarnación del Hijo eterno del Padre confiere una figura humana al Amor trinitario, una figura pascual y nupcial que opera la comunicación del Espíritu a toda la humanidad a través del cuerpo ampliado de Cristo que es la Iglesia. Se puede decir que el Espíritu que resucita al Hijo de entre los muertos transforma la humanidad de Cristo en una humanidad pneumatológica. La comunión trinitaria esta ahora expresada a partir de allí en la carne: se puede decir que la Iglesia es como la encarnación de la Trinidad santa o, de otro modo, la continuación de la encarnación bajo una modalidad pneumatológica.

El Espíritu Santo se expresa en la Iglesia por la relación sacramental entre ministros ordenados y bautizados, del mismo modo que en su dimensión carismática. La vida consagrada está situada en el corazón de esta dimensión

⁶ “L’Esprit Saint et le sacerdoce du Christ dans l’Eglise”, en *Pour une théologie fondamentale du sacerdoce, actes du symposium du Centre de recherche et d’anthropologie des vocations*, 17-19.2.22, Cerf 2023, p.121.

carismática; ella da testimonio de la gratuidad de la vocación, como un llamado a la esponsalidad de la Iglesia: decir sí al amor gratuito de Dios. La quinta esencia del amor de Dios se hace visible en la vida consagrada. Este amor refluye, de alguna manera sobre la familia, el matrimonio, el ministerio episcopal, presbiteral y diaconal. Demasiado tiempo la vida consagrada ha sido interpretada de modo funcional a la luz de su carisma social, cuando su carisma fundamental se sitúa en el plano del ser y del testimonio del amor gratuito de Dios. De donde su propia luz ilumina a toda la Iglesia esposa.

Querría subrayar en conclusión de estas reflexiones libres que nuestra tarea prioritaria es despertar el orgullo de ser cristiano, ya que como lo ha dicho el papa Francisco: “¡no nos dejemos robar la alegría de la evangelización!”.

Traducción: P. Alberto Espézel

La verdad única y su conocimiento

*El concepto determinante de las Obras completas
de Joseph Ratzinger / Papa Benedicto XVI*

*Karl-Heinz Menke**

El Papa mismo, fallecido el 31 de diciembre de 2022, señaló el centro de su legado teológico. Él ve este centro en las observaciones de su libro sobre Jesús, en la relación orante de Cristo con el *Abba*.¹ Sitúa toda su doctrina de la Trinidad y la Cristología en la relación de Jesús con Dios Padre. Pues, como él mismo explica: “La palabra básica del dogma «Hijo consustancial», en la que puede resumirse todo el testimonio de los antiguos concilios, traduce simplemente el hecho de la oración de Jesús al lenguaje filosófico-teológico, nada más”.² Dicho de otro modo: quien considera la oración de Jesús, reconoce que Cristo es verdadero hombre *en tanto* que es uno con el Padre; que la obediencia a la voluntad de Dios es la mayor liberación concebible del hombre para consigo mismo; que la teonomía no es lo contrario de la autonomía, sino su condición.

La capacidad de verdad del hombre, o: La relación entre fe y razón

A lo largo de su vida, el alumno más importante de Joseph Ratzinger, Hansjürgen Verweyen (1936-2023), reprochó a su maestro no haber aclarado suficientemente la relación entre teonomía y autonomía, fe y razón, teología y filosofía³. Ratzinger —según el núcleo de su crítica— no confía que la razón filosófica pueda convencerse, autónomamente, de la verdad de la revelación histórica culminante en Cristo. Con ello se opone a los intentos representados

* Profesor emérito de Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn.

¹ Cf. JR, GS VI/2, 693-718.

² JR, GS VI/2, 707.

³ “¿Cómo puede ser la filosofía la expresión de una razón universalmente válida si —en su 'lo otro y lo propio' frente a la fe— simultáneamente se presenta como 'la necesaria purificación y transformación crítica' por el 'otro' de la fe, que no le es accesible como filosofía?” (Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, el desarrollo de su pensamiento, Darmstadt 2007, 31).

por Anselmo y Descartes de determinar un concepto de sentido último filosófico puramente trascendental, prescindiendo de los presupuestos de fe. En efecto: Ratzinger declara repetidamente que una razón independiente de la creencia en la creación y la encarnación es prisionera de sí misma. No se ve refutado por Kant, sino confirmado. Al fin y al cabo, la razón que Kant describe en sus críticas es incapaz de alcanzar la “verdad en sí misma”. La “razón práctica” de Kant anhela la existencia de Dios, una vida más allá de la muerte y la inmortalidad. Pero, ¿qué son —se pregunta Ratzinger— los postulados de la razón en comparación con la realidad experimentada en la fe en Cristo?

Sin la fe en que el Creador ha dotado a toda la realidad de su Logos y ha orientado al hombre hacia este Logos, no hay —según Ratzinger— verdad alguna. Quien no comparte esta fe, en su opinión, es inevitablemente un nominalista. Insiste una y otra vez en que no existe una tercera alternativa. O bien cada cosa existente tiene un sentido que le ha dado el Creador con total independencia del reconocimiento y comprensión del hombre. O bien es el hombre quien construye sentidos o contextos de sentido a través de sus conceptos (*nomina*). O la verdad es el único sentido dado por el Creador; o hay tantas verdades como juegos de lenguaje y filosofías.

En la teología fundamental de Ratzinger, lo que determina la razonabilidad del acto de fe no es un concepto filosófico trascendental de sentido último. Más bien es al revés: la fe en el Logos creador es, como tal, libera a la razón del creyente en su capacidad de verdad. Si los hechos de la naturaleza y de la historia no significan nada en sí mismos, sino que sólo adquieren sentido a través de las *nomina* del hombre, entonces, concluye Ratzinger, no pueden ser mediadores de lo que la tradición judeo-cristiana llama el acontecimiento de la revelación; entonces la humanidad de Jesús es también sólo un instrumento accidental del Dios trascendente, pero no su propia revelación.

Hansjürgen Verweyen explica la razón como una instancia externa o puesta frente a la fe. Ratzinger, en cambio, explica la fe como luz de la razón y la teonomía como condición de posibilidad de la autonomía. Quien decide no hacer (construir) el logos de todo lo que existe, sino recibirlo, no sustituye —subraya— la razón por la fe, sino que ancla su razón en el origen de sí misma.

Ratzinger responde a la objeción de que con esta postura está mezclando fe y razón, obediencia y libertad, refiriéndose a la mencionada relación de Jesús con su *Abba*. Del mismo modo que Jesús no experimenta su obediencia a la voluntad del Padre como algo ajeno a su propia razón y libertad, lo mismo sucede con la mismidad del individuo creyente. Para Ratzinger, la fe es,

literalmente “un cambio de sujeto. El yo deja de ser un sujeto autónomo, contenido en sí mismo. Es arrancado de sí mismo e insertado en un nuevo sujeto. El yo no perece simplemente en él, sino que debe dejarse caer por completo una vez, para luego recibirse de nuevo (...) en un yo mayor”.⁴

Este “yo mayor” se refiere tanto a Jesucristo como a la Iglesia, instituida por él mediante el bautismo y la Eucaristía. “La idea básica de que la conversión es renunciar a la antigua subjetividad y encontrarse en una nueva unidad de sujeto, en la que se rompen los límites del yo y se hace posible así el contacto con el fundamento de toda realidad [...], incluye una pasividad que Pablo describe acertadamente como muerte, como participación en el acontecimiento de la cruz [...]. El «vivo, pero ya no soy yo» no describe una experiencia mística privada, sino la esencia del bautismo. Es un proceso sacramental, es decir, eclesial. El aspecto pasivo de convertirse en cristiano requiere el aspecto activo de la Iglesia actuante, en la que se representa corporal e históricamente la unidad del sujeto de los creyentes”.⁵

La verdad como relación del Creador con el hombre

La *Introducción al cristianismo* de Ratzinger comienza analizando un proceso de tres pasos, que pretende explicar la ampliamente percibida extemporaneidad o incluso antimodernidad del cristianismo: (a) *ens et verum convertuntur* (Tomás de Aquino); (b) *verum quia factum* (Giambattista Vico); (c) *verum quia faciendum* (Karl Marx). Asumiendo este proceso de tres pasos, el giro antropocéntrico de la era moderna aparece como una progresiva sustitución de la verdad de la creación instituida por el Creador, por las múltiples perspectivas, interpretaciones y construcciones del hombre. O bien —concluye Ratzinger— Dios creó el mundo por amor al hombre; luego la verdad es la relación del Creador con la criatura dotada de conciencia, razón y libertad, mediada por la creación y la historia; luego todas las cosas creadas por la Palabra de Dios son dignas; luego todas las criaturas forman un contexto de sentido. O, *por el contrario*, se sigue la tesis desarrollada en la estela de Ockham y Kant de que la libertad del Creador no está determinada por nada, ni siquiera por su naturaleza (amor perfecto o trinitario). Entonces, literalmente, todo es radicalmente contingente.⁶

⁴ JRGS IX/1, 140.

⁵ JRGS IX/1, 140 s.

⁶ JRGS III/1, 238-251.

Los distintos enfoques del conocimiento y la comprensión humanas son inevitables. Un científico ve la realidad de forma distinta a un historiador, y un técnico de forma distinta a un filósofo. Pero la verdad es, como subraya Ratzinger, algo más que la suma de todas las perspectivas, percepciones individuales y teorías. Es aquello que se revela a sí mismo; es la brújula de todos los esfuerzos de conocimiento y comprensión.⁷ No es casualidad que Ratzinger se haya distanciado del pensamiento trascendental de Karl Rahner en la misma medida en que se ha acercado a la teología de Hans Urs von Balthasar. Decisivo para su admiración por Balthasar fue el volumen titulado “Verdad”, que fue escrito antes que todos los demás volúmenes de la trilogía (Gloria – Teodramática – Teológica). Con él, Balthasar pretende restaurar el puente entre pensamiento y ser, concepto y realidad, que había sido derribado por el nominalismo. Lo que Balthasar llama “ser” no es la mera suma de todo lo que existe y, desde luego, no es el más unívoco de todos los conceptos unívocos. El ser es lo que distingue a todo ser distinguible de cualquier otro ser y al mismo tiempo lo conecta con cualquier otro ser. El ser es el sentido o el pensamiento de toda la realidad por el Creador y, por tanto, la verdad que precede a todo conocimiento y comprensión humanas. Quien intenta comprender esta verdad —el significado de todo lo individual y el contexto de todo lo real— utiliza los conceptos de su lengua. Pero estos conceptos no determinan lo que es verdad. Al contrario, se extienden asintóticamente según la especificación del Creador. Según Balthasar y Ratzinger, el hombre es la criatura receptiva a la verdad del ser o al Logos divino. Acoger lo revelado no es una receptividad pasiva sino, por el contrario, una virtud que cada individuo puede desarrollar o dejar que se atrofie. En la misma medida en que el hombre trasciende las condiciones de su finitud y subjetividad, es *libre de* dependencias y, al mismo tiempo, queda *libre para* vincularse a la verdad del ser. Quien conoce pone su subjetividad enteramente al servicio de la objetividad. Por tanto, la forma más elevada del conocimiento es un acto de “autotrascendencia” y, por tanto, una imagen del amor trinitario del Creador.

No hay libertad sin verdad

Debido a su personalidad, el hombre es la única criatura que puede reconocer la verdad y afirmarla o negarla. Al hacerlo —como explica Ratzinger— debe tenerse en cuenta: la negación de la verdad no es una de las dos formas posibles de realizar la libertad. En ese caso, no sólo hacer el bien, sino también

⁷ Cf. JRGS III/1, 211-222.

hacer el mal sería una realización de la libertad. Pero el hombre sólo es libre en la medida en que se vincula al origen de su persona, al Logos de Dios —en términos cristianos: al amor del Creador Trinitario que apareció en Cristo.⁸ Cualquiera que se niegue a esta auto-vinculación se convierte en no-libre.⁹ La desvinculación declarada por Rousseau como natural, o la ilusión marxista de que la libertad podría establecerse a través de la igualdad forzada, han sido expuestas como errores por la historia.¹⁰ Jesucristo, como subraya repetidamente Ratzinger, fue el ser humano que se vinculó a la voluntad de su Padre divino de un modo insuperable (1 Juan 3,5; Hebreos 4,15), y por esta misma razón realizó el más alto grado de libertad de la criatura.¹¹ Una libertad que se compromete a reconocer la libertad de cualquier otra persona (Kant) y expone sus decisiones al discurso de todos los argumentos relevantes (Habermas) es, como reconoce Ratzinger, cualquier cosa menos no vinculante. Pero ¿por qué —se pregunta— las personas que no creen en el Dios bíblicamente atestiguado deberían atribuirse libertad a sí mismas, y aun así seguir el imperativo categórico de su razón práctica?

¿Y cómo puede ser “incondicional” la dignidad de todo ser humano, incluida la de los no nacidos y los moribundos, si se hace depender de los argumentos que prevalecen fácticamente en la realidad?¹² Todo Estado ideológicamente neutral que menciona a Dios en el preámbulo de su constitución sabe que la dignidad personal del ser humano no se establece mediante definiciones o mayorías democráticas.¹³

Sólo si lo más íntimo del ser humano —lo que suele llamarse “conciencia”— está relacionado con una verdad independiente de él, puede hablarse de una conciencia errónea o de una decisión de conciencia objetivamente equivocada en un caso individual.¹⁴ De lo contrario, toda decisión tomada a conciencia, es decir, sinceramente, resulta correcta. Un filósofo consecuentemente nominalista —como explica Ratzinger— sustituye la palabra “verdad” por la

⁸ Cf. JRGS VIII/1, 443.

⁹ Cf. JRGS VI/2, 732 s.

¹⁰ Cf. JRGS III/1, 508 s.

¹¹ Cf. JRGS VI/2, 712-715.

¹² Cf. JRGS III/1, 518 s.

¹³ Cf. JRGS III/1, 512-515; III/2, 856-860.

¹⁴ Cf. JRGS IV, 698-704.

palabra “sinceridad” y el término “conciencia” por el término “consciente”.¹⁵ Sin embargo, una decisión errónea no se convierte en correcta por la actitud consciente y la sinceridad de la persona que yerra. Porque la conciencia no es el origen de la verdad que reconoce; y no es el origen del bien que sigue. La conciencia no es el fundamento de lo incondicionado, sino que lo incondicionado es el fundamento de la conciencia.¹⁶ Si Dios no existe, explica Ratzinger, no hay nada incondicional en absoluto. La dignidad humana, que está ligada a la mayoría de los mandatos políticos o al consenso alcanzado mediante el discurso, sólo es condicional. Los malos tratos y la tortura, por ejemplo, sólo son incondicionalmente condenables (*intrinsece malum*) a condición de que exista una verdad del ser que juzgue cada interpretación y cada justificación, cada consenso y cada voto.

Al igual que Robert Spaemann, Ratzinger entiende el “derecho natural” no como una suma de contenidos recuperables, sino como una forma de pensar.¹⁷ En sus discursos ante la ONU (18 de abril de 2008), con motivo de su visita de estado a Gran Bretaña (17 de septiembre de 2010) y ante el *Bundestag* alemán (22 de septiembre de 2011), el Papa Benedicto subrayó repetidamente que algo no es ley simplemente porque una mayoría parlamentaria lo haya aprobado. Y si los valores y los sistemas de valores son sólo fenómenos culturalmente condicionados de duración limitada; si no existe algo así como la verdad hacia la que cada persona de cada cultura está siempre ya orientada, entonces los derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas son también sólo algo así como un acuerdo provisional.¹⁸ El derecho natural no sustituye al derecho positivo; al contrario, éste depende de él. Pues sin la positivización del derecho no habría seguridad jurídica. Pero, a la inversa, el derecho positivo también depende del derecho natural, es decir, de algo incondicional que está fuera de su alcance. De lo contrario, puede convertirse en un instrumento de injusticia.

¹⁵ Cf. JRGS IV, 697. Nota del Traductor: El texto alemán establece aquí un juego de palabras: *Wahrheit* - *Wahrhaftigkeit*; *Gewissen* - *Gewissenhaftigkeit*.

¹⁶ Cf. JRGS IV, 709-715.

¹⁷ Cf. JRGS IV, 769-776.

¹⁸ Cf. JRGS III/2, 735-746; 765-777.

Verdad e historia

El Dios bíblicamente atestiguado nunca habla de a su destinatario, el hombre, sin mediación alguna. Pues si Dios hablara sin mediación alguna, suspendería la libertad de la persona a la que se dirige. El Logos de Dios quiere ser escuchado, conocido y reconocido en libertad. Por eso habla mediado por su creación y por la historia. Sin embargo, Ratzinger entiende la inseparabilidad de la verdad de la creación y de la historia de forma diferente a Gotthold Ephraim Lessing,¹⁹ Sören Kierkegaard²⁰ o Rudolf Bultmann.²¹

Lessing explica la historia como un mero catalizador de la verdad, que está ya inscrita desde siempre en la razón de todo ser humano. En su opinión, esto también se aplica sin reservas a la historia de la salvación bíblicamente atestiguada. Pero entonces Jesús no es otra cosa que Moisés o Mahoma; entonces él no es la salvación misma, sino un mero mediador intercambiable. Sören Kierkegaard distingue la verdad vivida existencialmente como verdad real de la verdad inauténtica, puesto que sólo es pensada (socrática). Pero quien quiere ser la verdad se dispensa de la obediencia a la verdad. Como Ratzinger señala con aprobación, Kierkegaard y Bultmann quieren rescatar el significado universal del acontecimiento de Cristo. Pero desde la perspectiva de ambos, el significado universal de Jesucristo no reside en los hechos de la historia de la salvación (Encarnación, Cruz y Resurrección), sino en un evangelio o kerigma independiente de la historia.²² Ratzinger concluye: si la vida, muerte y resurrección de Jesús no son la verdad del Logos, entonces el Salvador sólo fue uno más entre otros maestros de sabiduría o fundadores de religiones; entonces uno puede separar la verdad del Logos divino de sí mismo e interpretarla hasta que confirme las propias verosimilitudes. En este contexto, Ratzinger critica el “cristianismo interpretativo” de quienes no permiten que el Logos de Dios quede especificado por la historia bíblicamente atestiguada, sino que degradan esta historia a catalizador de sus propias interpretaciones. Aquí, comenta, “el método de la interpretación se utiliza para disolver el escándalo del cristianismo y, al hacerlo inobjetable de este modo, la cosa misma se convierte

¹⁹ Cf. JRGS III/1, 466.

²⁰ Cf. JRSS III/1, 77.

²¹ Cf. JRSS III/1, 77-81.

²² Cf. JRGS XI, 211.

también en una frase prescindible, una diversión que no es necesaria”²³ para decir lo que la razón, que se cree autónoma, ya sabe desde siempre.

La separación de la verdad y el error

La unidad de la humanidad, como dice Ratzinger, “tiene un órgano: la conciencia. La audacia de San Pablo (cf. Rm 2,14 s.) fue afirmar la capacidad de escucha de la conciencia de todos los hombres (...). San Pablo no dice Dios tenga como algo bueno que los paganos mantengan su religión. Al contrario, condena la mayoría de las prácticas religiosas de la época. Señala otra fuente: lo que está escrito en el corazón de cada uno, el bien puro del Dios único”.²⁴ Dado el supuesto de que la conciencia de cada persona está orientada a escuchar una única y misma verdad, no todas las interpretaciones de la verdad son igualmente válidas. Ratzinger rechaza la postura contraria de la teología religiosa pluralista (TRP), que declara insalvable la brecha cavada por Kant, entre el pensar y el ser; y que, por tanto, considera que todas las religiones son proyecciones antropogénicas.²⁵

En referencia a Josef Pieper, desarrolla la tesis de que la historia de la tradición humana —constituida por muchos individuos dotados de conciencia, razón y libertad— es capaz de separar las interpretaciones verdaderas de las falsas. Esta tesis “trata de la cuestión de si la razón o lo racional está o no al principio de todas las cosas y en su fundamento. Se trata de la cuestión de si lo real ha surgido por casualidad y (...) por tanto de lo irracional, (...) o si sigue siendo cierto lo que constituye la convicción básica de la fe cristiana y de su filosofía: *In principio erat Verbum* —en el principio de todas las cosas está el poder creador de la razón”.²⁶

Ratzinger habla de una realización progresiva de la verdad en la historia humana.²⁷ En esta historia hay rodeos y desvíos, pero también avances en el conocimiento que son irreversibles —por ejemplo, la superación del politeísmo por el monoteísmo o la sustitución del mito por el logos. Grecia se convirtió en la cuna de una filosofía que identifica todo lo real como expresión del mismo

²³ JRGS IV, 140.

²⁴ JRGS III/1, 476.

²⁵ Cf. JRGS III/1, 400-408.

²⁶ JRGSIII/1, 454.

²⁷ Cf. JRGS III/1 312 s.

Logos y, por tanto, como reconocible. Basándose en esto, Ratzinger supone que el acontecimiento de Cristo esperaba el momento en que la humanidad, con la filosofía griega, hubiera encontrado categorías y conceptos adecuados para comprender la encarnación del Logos divino. El dogma cristiano de la encarnación de Dios —concluye Ratzinger— no puede reconocer a las demás religiones como vías alternativas de salvación, pero sí su potencial para abrir una comprensión cada vez más profunda del acontecimiento de Cristo. En este contexto, señala que la identificación cristiana del Logos divino con Jesucristo excluye toda forma de violencia y coacción. Allí donde el cristianismo real ha difundido su misión por medios distintos al amor no violento del Crucificado, ha convertido la verdad revelada en Cristo en su contrario. Y allí donde el cristianismo no ha concedido a otra comunidad de convicción, la misma libertad que exige para sí mismo, ha traicionado la verdad que hace libre.²⁸

La verdad bíblicamente atestiguada no se resume retrospectivamente en acontecimientos narrados, sino al revés: el acontecimiento determina la interpretación. Sin embargo, la historia de la salvación no es revelación en sí misma y por sí misma, sino en tanto es comprendida. El Revelador necesita destinatarios que lo atestigüen e interpreten correctamente. De ahí la elección de la nación de las doce tribus de Israel, que debe distinguirse de todos los demás pueblos y aprender laboriosamente a separar la verdad del error en nombre de todos los pueblos. Análogamente, la Iglesia fundada sobre el testimonio de Cristo de los doce apóstoles y estructurada apostólicamente incluso después de su muerte.

En sus aportaciones a la teología fundamental, Ratzinger describe el acontecimiento de Cristo como la plenitud de toda revelación, “porque después de Él y más allá de Él no hay nada más que decir”.²⁹ Y también explica que los escritos del Nuevo Testamento dan testimonio completo del acontecimiento de Cristo. Pero lo completo del *testimonio* del Nuevo Testamento es algo distinto de la comprensión completa. La revelación incluye su llegada y su comprensión. Ya en sus estudios sobre Buenaventura,³⁰ Ratzinger subraya que la revelación es un acontecimiento que da origen a la Sagrada Escritura, pero que en modo alguno es idéntico a ella. Pues lo que se denomina Tradición de Israel y de la

²⁸ Cf. JRGS VII/2, 941-951.

²⁹ JRGS VII/2 742 s.

³⁰ Cf. JRGS II, 693-711.

Iglesia no es la mera transmisión de contenidos escritos, sino un proceso a través del cual la revelación llega a la comprensión de sus destinatarios. Los dogmas de la Iglesia no son el resultado de conclusiones teológicas ni mucho menos de votaciones, sino una comprensión cristalizada de la verdad revelada. O en palabras del propio Ratzinger: “No es el consenso el que establece la verdad, sino la verdad la que establece el consenso (...). Cuando surge la unanimidad, muestra la superación de la verdad misma. La unanimidad no es el fundamento de la obligatoriedad, sino el signo de la verdad que se manifiesta, y de ella fluye la obligatoriedad”.³¹

Traducción: P. Alberto Espézel

³¹ JRGS VIII/2, 743.