

MISTERIO Y PALABRA
ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN DEL
ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DEL LENGUAJE
TEOLÓGICO SEGÚN ERICH PRZYWARA A PARTIR DE LA
LÓGICA DE LA CONTRADICCIÓN

Prof. Dr. Rafael Luciani*

Abstract

*The excess of the divine reality, which we can characterize under the form of being over (über), is donated to us in the event of being in (in): in our own history, but in the scandal of our own shades. God is an excess that is revealed in the depth of our human contradiction, embracing it and welcoming it, in spite of the scandal for the human reason, in order to make arise the light for an authentic form of theological reasoning. The German word *Widerspruch* (contradiction) implies two semantic moments. On the one hand it expresses encounter and diction, indicating the dialogical and affirmative moment of the positive theology such as in *Widerspruch*. But simultaneously it expresses contradiction, opposition between two principles, emphasizing therefore the dialectic moment of the negative theology, such as in *Widerspruch*. Nevertheless, the word does not acquire its meaning but in the union of both senses, in the in between (entre), in the tension that is developed in between both poles, between the positive and negative theology, between the dialogical and the dialectic*

* Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Universtario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Director del Pregrado de Teología del ITER (Dir. Escuela de Teología de la UCAB).

reasoning. This alterity is the same form of the analogy that constitutes the theological reasoning and expresses itself through different theological styles. This theology of the Widerspruch keeps awake the face of the Deus semper maior. The God who is revealed as a soft voice in the middle of our historical drama, as a light that shines in the middle of our darkness and contradiction, embracing us. It is the experience of the God in-over us (in-über).

Key words

Contradiction, Analogy, Theological Language, God, Positive Theology, Negative Theology, alterity, Mystery, Erich Przywara

1. LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL LENGUAJE¹

¿Puede el discurso expresar con exactitud el misterio divino? ¿no está ya la *ana*-logía (de la palabra humana), en cuanto movimiento ascendente del lenguaje en su intento por comprender y expresar lo divino, entrecruzada por una *ano*-logía (del *Logos* divino), como descenso que posibilita y dona toda comprensión y decibilidad posible acerca de Dios? La palabra se nos muestra como la forma lingüística de la noche en la que el abismo creatural (*das Abgründige des Geschöpfes*) y la inmensidad divina (*des Grundlose Gottes*) se tocan y son una misma cosa². La palabra humana, en cuanto *ex*-presión, asciende desde el abismo creatural en su pobreza semántica, sabiendo que su decir se ha de enmarcar dentro de los límites de la *contra*-dicción (*Widerspruch*) que le es exigida por la siempre y cada vez mayor desemejanza de lo expresado. Por otra parte, el don absoluto de la Palabra divina (*Logos*) desciende y toma entre sí a la palabra humana en su pobreza para elevarla consigo hacia lo alto, casi como raptándola (*entrückt*), para sumergirla en la dimensión misteriosa de esa realidad cada vez más desemejante, que antes que alejamiento absoluto se le revela como don siempre novedoso y mayor a cuanto pueda ser esperado por la creatura humana³.

¹ El presente escrito puede ser profundizado en el libro: LUCIANI Rafael, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, PUG, Roma, 2002.

² “Es ist Nacht, in der das Abgründige des Geschöpfes (*quid est profundius hoc abyssus?* - in Ps 41;13) un das Grundlose Gottes (*ut inventus quaeratur, immensus est* - in Jo tract 63;1) unergründlich eins sind”. *AE*, 170.

1.1 *Reductio in mysterium*:

LA PALABRA COMO ENTRE

La palabra no subsiste en sí misma sino en el ritmo que se expresa en el misterio de otra palabra: *entre*. Ahí se revela como acontecimiento semántico que ocurre libremente entre el abismo de la creaturalidad y la inmensidad divina. De ahí que no pueda sino existir dentro de la tensión de su propia ex-presividad que es posibilitada por la im-presión del don divino primero recibido. En este *entre* la palabra muestra su propio ritmo. Primero, ella se revela como un *ana* (ana-logía) que anuncia el *ano* (ano-logía), un camino hacia el misterio⁴ divino que la sobrepasa, mostrando así su ser-tensión que la impulsa siempre hacia un más allá de sí. Ella es aquí ex-presión. Segundo, ella es simultáneamente un *ano* (ano-logía) que se revela en el *ana* (ana-logía), es im-presión recibida y expresada, pues en su com-prehender (*greifen*) da a conocer lo que ha com-prehendido (*Griff*). En cuanto concepto (*Begriff*), la palabra se presenta a sí misma como un ser-com-prehendido (*einbegriffen sein*) en-el-misterio, de modo tal que es el misterio quien se revela con toda su majestad en la pobreza de la palabra⁵. Tercero, entre estos dos momentos surge la novedad del sentido. Sólo en este acto de com-prehensión (*einbegriffen sein*) del misterio, podemos comprendernos a nosotros mismos (*uns einzubegreifen*) y así el sentido último de nuestra existencia, lo que significa que en este proceso de comprender somos llevados y reconducidos (*re-ductio*) a la verdad última⁶. Por una parte, ya habitamos en el misterio en cuanto somos com-prehendidos por-dentro/de su realidad majestuosa. Pero por otra parte, sólo lo podemos comprender en la medida que somos conducidos gratuitamente hacia él por él mismo. Es así como la forma de este *entre semántico* que constituye al lenguaje se nos muestra como la del Misterio-

³ "...Analogie nach unten und nach oben durchbricht: nach unten in eine Abgründigkeit des Geschöpflichen, die über eine 'je größere Unähnlichkeit' hinaus schon beinahe 'Widerspruch' sagt; nach oben in eine Unermeßlichkeit der Unbegreiflichkeit Gottes, in die das Geschöpf entrückt wird, daß es, auch über die 'so große Ähnlichkeit' der Exemplarität hinaus, schon beinahe 'Aufhören in Gott hinein' ist". *AE*, 170.

⁴ "So ist das Mysterium als 'Geheimnis' der innere Sinn der 'klar gebahnten Straße', die zu ihm hinein führt, aber als Straße notwendig vor den Türen des Geheimnisses abbricht. Die 'Straße' bricht vor der scheidenden Tür (μυωω) ab und geht so durch die Tür ein. In diesem Sinn führt der Begriff als Begriff ins Geheimnis: Es ist eine *re-ductio in fieri*, Einrücken des begriffhaften Lichtkranzes in die dunkle Mitte, indem es *re-ductio* ist, Führung auf den Wegen und gemäß Plan". *AE*, 88.

⁵ "Begriff entsteht hier mithin neu vom 'Geheimnis' her: als 'einbegriffen sein' durch das 'Geheimnis': wie die Nacht ihr Antlitz öffnet, im Maße alles Licht erlosch". *AE*, 89.

⁶ "Das Geheimnis greift uns, um uns ein-zu-be-greifen. Es führt uns, um uns in sich hinein rück-zuführen (im *re* der *re-ductio*)". *AE*, 89.

1.2 LA TRANSFORMACIÓN SEMÁNTICA DE LA ALTERIDAD: EL OTRO COMO CONSTITUTIVO DE LA PALABRA

Este *entre semántico* que constituye la forma del lenguaje acerca del Misterio adquiere un ritmo propio por el que la desemejanza cada vez mayor (*je immer größeren Unähnlichkeit*) que pueda anunciar la palabra (*ana-ano*) es reconducida a una semejanza todavía tan grande (*eine noch so große Ähnlichkeit*) que es siempre donada (*ano-ana*), de modo que la inmensidad del Dios cada vez mayor (*je immer größere Gott*) se manifiesta bajo su cercanía aún más grande (*noch so großen Gott-Nähe*)⁸. Este es el siempre-nuevo-ritmo (*je neuen Rhythmus*) de la *reductio in Mysterium* (*Rückführung ins Geheimnis*) que dinamiza y hace posible en la existencia todo lenguaje analógico acerca de Dios, y por lo tanto todo lenguaje teológico, porque “existe solamente el ritmo siempre novedoso, en el que ‘la semejanza todavía tan grande’ (...) es interrumpida radicalmente por un ascenso radical hacia la ‘desemejanza cada vez mayor’ del Dios que está por encima de todo lo que puede ser pensado; por tanto, esa ‘desemejanza cada vez mayor’ no puede ser comprendida a partir de un principio ilógicamente lógico de un ‘totalmente otro’ absoluto, sino que, el hombre experimentado y pensante desciende de las alturas vertiginosas a nuevas experiencias de ‘semejanzas todavía tan grandes’ en el abismo fecundo (tantoreligioso como teológico) de la experiencia”⁹.

⁷ La analogía, desde este punto de vista, viene redefinida como el movimiento de regreso al misterio (*reductio in Mysterium*) o *Rückführung ins Geheimnis*. Cfr. *IG*, 279. Mechels recuerda cómo la categoría de misterio es para Przywara fundamental, es el *Herzpunkt* de su pensamiento, descubierto desde la experiencia del *mysterium in abscondito sub contrario* de Lutero. Cfr. E. MEHCELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 251.

⁸ *IG*, 280-281.

⁹ «Es gibt nur den je neuen Rhythmus, in dem die ‘noch so große Ähnlichkeit’ (...) radikal aufgebrochen wird in das radikal Übersteigende einer ‘je immer größeren Unähnlichkeit’ des ‘Gott, der über allem ist, was gedacht werden kann’, - aber so, daß auch und gerade diese ‘je immer größere Unähnlichkeit’ nicht in ein alogisch logisches Prinzip eines absolut ‘ganz Andern’ hinein umgreifbar ist, sondern den erfahrenden und denkenden Menschen jeweils neu aus schwindelnden Höhen hinunter weist in eine je neue Erfahrung ‘noch so großer Ähnlichkeiten’ im (auch religiös und theologisch) fruchtbaren Bathos der Erfahrung». *IG*, 280.

El Otro que viene al lenguaje no es, pues, un Dios absolutamente lejano o equívoco, incapaz de ser comprendido, sino el que, entrando en la alteridad de la pobreza del lenguaje, marcada por el anuncio de una desemejanza cada vez mayor, se revela en el rostro de una cercanía todavía más grande. El Otro que constituye al lenguaje, es el Dios cercano, que hace de su desemejanza un abismo inagotable y siempre novedoso de comprensión, una profundidad que no puede ser agotada por las palabras humanas, pero que las abraza a todas y cada una. Este siempre-nuevo-ritmo de la *reductio in Misterium* procura al lenguaje el milagro de la *transformación semántica* por el que todo anuncio (*conductio*) de la palabra acerca de la realidad divina siempre mayor (*ana-ano*) es introducido gratuitamente, y por un don divino (*ano-ana*), en la profundidad del misterio mismo (*re-conductio*), que se desvela bajo la forma de la *alteridad* comprendida, no como una distancia absoluta e inalcanzable (*equivocidad*), sino como la novedad absoluta y radical de un Dios que se dona cada vez más y que no deja agotarse en discurso alguno.

La alteridad posibilita, pues, que la palabra ahonde en las profundidades del misterio para luego balbucearlo con la pobreza semántica de su discurso, porque cada polo (palabra-misterio) reposando en su propia identidad, sin mezclarse ni confundirse con el otro¹⁰, es simultáneamente dinamizado según el ritmo de lo que ocurre *entre* los dos polos. De este modo todo intento humano por expresar el misterio divino mediante un lenguaje ascendente (*ana-ano*), es transformado semánticamente por un movimiento descendente (*ano-ana*), que lo introduce (*re-conductio*) gratuitamente en la realidad de un Dios cada vez más cercano a la creaturalidad en sus experiencias cotidianas, aunque siga siendo, simultáneamente, el gran desemejante respecto al lenguaje, como Aquel que se encuentra por encima de todo lo decible y pensable:¹¹.

Nos hemos topado con la gran paradoja que surge como fruto de la transformación semántica que ocurre en toda palabra humana que intenta comprender la realidad divina. Mientras la desemejanza siempre mayor permanece, dada la pobreza expresiva del lenguaje en relación con la inmensidad y hondura del misterio, es Dios quien se acerca al hombre, y más que a su lenguaje, a sus propias experiencias, para desvelarle su amor incondicional como el Dios cuya cercanía es aún mayor que toda desemejanza lingüística y epistemológica. Podemos decir que se ha dado un nuevo paso que logra

¹⁰ Y no puede haber mezcla ni confusión pues Dios es siempre Otro respecto a todo lo humanamente existente. "Gott - das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche". *RG I*, 243.

¹¹ Cfr. *RG I*, 243.

complementar el argumento ontológico anselmiano. Dios no es solamente Aquél que está por encima de todo lo que pueda ser pensado, y como consecuencia de todo lo que pueda ser dicho. Este hecho que marca la diferencia radical entre la creatura y Dios, contiene a la vez su propia paradoja, en cuanto Dios es Aquél cuya cercanía es cada vez mayor a todo lo pensable y decible acerca de Él.

El lenguaje sólo puede estar, entonces, al servicio de esta cercanía siempre mayor que se nos dona gratuitamente bajo el ritmo del *entre* semántico que constituye toda forma lingüística (*entre* el abismo creatural y la inmensidad divina). La palabra es servicio de un ritmo que no surge de ella, sino que ella sabe expresar con humildad y gran altura, como camino que nos muestra el sentido último de la existencia bajo la forma de un anuncio fugaz y sutil, cuya pretensión no es la comprensión del misterio en sí mismo, sino la revelación de su siempre y misteriosa presencia cercana en-sobre nosotros. En fin, el misterio de la alteridad en Dios está a su vez entrecruzado por el ritmo de los contrarios, de modo que el ser-Otro de Dios respecto a la creatura no ha de ser entendido sólo en función de un horizonte de incomprendibilidad cerrado en sí mismo, sino marcado por un espacio de cercanía, de una presencia siempre mayor que toca la existencia de la creatura en lo más íntimo y propio.

2. LA CONCRETEZ HISTÓRICA DE LA ALTERIDAD: EL OTRO EN CUANTO OTRO

2.1 LA ALTERIDAD COMO TENSIÓN ENTRE LO CONCRETO-GENERAL

El otro no es un tú general (*allgemeines Du*), como tampoco un yo general (*allgemeines Ich*) y abstracto, es un individuo humano concreto, que existe dentro de una historia particular determinada por un contexto y un tiempo propios, y sólo en este contexto y en este tiempo se nos muestra como una existencia concreta¹². En este sentido podemos hablar del otro en cuanto otro, antes que adoptar modos lingüísticos abstractos y generales que diluyan la concretez y el drama de su historicidad. La concretez de la existencia delimita a cada persona dentro de un ahora (tiempo) y un aquí (contexto), dentro de un espacio vital e histórico en el que se desenvuelve y camina.

¹² “Denn ein ‘Mensch an sich’ existiert nicht, es existiert nur der, ‘in Raum und Zeit’, ‘gänzlich individuierte’ Mensch” (...). Er ist Existenz einzig und allein als in ‘diesem’ Raum und ‘dieser’ Zeit, - als Existenz ‘bezeichnet’, wie die Materie bezeichnet ist: raumhaft und zeithaft”. *Christliche Existenz*, 18.

El otro es la expresión de una diferencia que dinamiza la propia vida de cada sujeto hacia una siempre mayor realización que acontece dentro de los límites del ahora-aquí¹³ (*Jetzt-hier*) histórico de su existencia. Ahora bien, esta concreción del sujeto humano revela en él una tensión que lo entrecruza por la que no se puede decir que sea pura concreción e individualidad. Lo general habita en él, mas no de modo absoluto, como si él fuese sólo una idea abstracta más allá de este mundo, sino en la tensión de los contrarios, de un modo polar. Przywara nos recuerda que tanto para el pensamiento griego, como para el patrístico y el tomista, la idea de un “hombre-general habitaba en algún lugar del hombre concreto, y el individuo concreto participaba de algún modo positivamente en la realidad y valor propios del hombre-general”¹⁴, es decir, un polo no se diluía en el otro, antes bien, se gestaba una mutua y perfecta reciprocidad en la alteridad entre ambos polos en tensión.

2.2 LA ALTERIDAD COMO CONSTITUTIVA DEL DISCURSO

La otredad (*Anderssein*) se presenta fundamentalmente como constitutiva a cualquier discurso acerca de Dios¹⁵, pues es en la *diversidad* de la realidad creada donde se nos dona el Dios siempre-mayor (*semper maior*) como principio y fundamento de todo lo que existe. La otredad o diversidad de las cosas creadas entre sí y respecto a Dios no es fruto de un defecto de la creación, sino un reconocimiento de lo esencial y propio de cada creatura que participa según diversos grados en la vida del Creador¹⁶, de modo que, reconocer que cada sujeto humano es siempre un otro, respecto a los demás sujetos y a Dios, significa afirmar la sobreabundancia nunca aprehensible de la realidad divina, y

¹³ Cfr. *Christliche Existenz*, 18.

¹⁴ “Dieser Allgemein-Mensch wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses Allgemein-Menschen”. *RG II*, 741.

¹⁵ “Das jeweils konkrete geschichtliche Subjekt ist der andere, der konstitutiv ist für die Gottesrede - und es braucht die vielen, oder richtiger gesagt, *alle* individuellen Subjekte, damit es wirklich *Gott* ist, der zu Sprache kommt”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 31.

¹⁶ Przywara sigue en esta reflexión sobre la multiplicidad y la distinción en el orden creado a Tomás de Aquino, especialmente en lo expuesto en el *Comp. Theol.*, 102.

¹⁷ De este modo el reconocimiento de la otredad implica “die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der Tiefen Gottes”. *RG II*, 735.

simultáneamente, llevar lo propio y distintivo de cada creatura respecto a las otras a su desarrollo y plenitud¹⁷. En fin, se trata del reconocimiento de la profundidad propia de cada uno de los polos que se encuentran y que constituye el ritmo de los contrarios como una relación de alteridad recíproca, por la que el otro (*alter*), siendo otro y distinto (*diversum*), sólo existe en la relación con su polo contrario, así como la expresión mediante la palabra sólo existe en la unidad diferencial con lo expresado por ella, que siempre le será mayor¹⁸. Por otra parte, en todo ritmo de los contrarios, uno de los polos siempre ha de superar al otro, a razón de su ser siempre mayor, tal como de Dios se predica una desemejanza cada vez mayor respecto a la creatura, o lo expresado (misterio) se dice en un modo siempre menos adecuado en comparación con la expresión (palabra).

La alteridad constituye un principio absoluto y no relativo en Przywara, es decir, que cada polo es absolutamente otro y distinto, no se da una especie de correlación entre ambos a partir de una necesidad o complementariedad de uno respecto al otro. El *entre*, o único punto de encuentro, implica tanto la superación de un polo por el otro, según el principio del *semper maior*, como la mutua reciprocidad, sin mezcla ni confusión, sino en-la-alteridad absoluta (*Beziehung gegenseitigen Andersseins*). En base a ésto, Przywara realiza una crítica al pensamiento dialógico que no puede pensar al Tú (Divino) sin el yo (humano),

¹⁸ Hemos de recordar la crítica que hace B. Puntel al referirse a una polarización de las diferencias en el pensamiento de Przywara, que desemboca en una forma ahistórica y abstracta del misterio divino. Describe Puntel: "Przywara bedenkt wohl die Differenz-Beziehung, nicht aber *als solche*, sondern nur in ihren beiden 'Polen': die Beziehung von Akt (Bewußtsein) und Gegenstand (Sein) wird dann folgerichtig als ein Zueinander, ein Hin- und Her-Schwingen, eine Spannungsschwebe begriffen. Nun lautet hier die kritische Frage: Ist mit dieser Polarisierung der Beziehung-Differenz ihr Wesen (verbal!) wirklich erfaßt?". Según Puntel la concepción analógica de Przywara es ahistórica donde lo *otro* es presentado como algo abstracto que no forma parte de la esencia del propio ser, sino que le está en frente, ya que el concepto de diferencia o relacionalidad en Przywara permanece sólo en un plano ontológico, según es apreciado en la concepción del Dios siempre mayor, ilimitado y distanciado respecto de la creaturalidad. La obra *Analogia Entis* no puede ser leída como un fragmento aislado, sino en el contexto total de su pensamiento. En nuestra investigación desarrollamos cómo la polarización en Przywara radicaliza la historicidad bajo el entrecruzamiento de relaciones de recíproca alteridad que constituyen a la analogía como estructura originaria de la realidad, en la cual el orden ontológico, constituye sólo un orden que no puede leerse en sí mismo, al menos en el pensamiento de Przywara. La otreidad no está fuera del sujeto, sino que lo constituye esencialmente en su devenir histórico. Sólo así se entiende cómo el *Deus Semper Maior* no es el inalcanzable, sino el conocido en la contradicción humana, en el misterio de su diferencia. L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, 542.

pues bajo la forma de una trascendencia correlativa (*Korrelative Transzendenz*) anula la verdadera y auténtica trascendencia que acontece entre los polos como relación de recíproca alteridad¹⁹.

2.3 DEL NO-RECONOCIMIENTO AL RECONOCIMIENTO DEL OTRO

La palabra no es sólo el espacio histórico donde el otro se revela y es reconocido en su ahora-aquí (*Jetzt-hier*), ella también está entrecruzada por una tensión negativa dinamizada por el ritmo de los contrarios, pero en este caso, no es el movimiento de la superación de uno de los dos polos en pro de la realización plena del otro lo que dinamiza la tensión, o el así llamado *entre*, tal y como acontece en el principio escolástico según el cual la *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*, sino que funciona por negación, incluso dialécticamente, bajo la intensidad negativa del no-reconocimiento histórico del otro mediante una praxis programática concreta cuyo efecto es la explícita negación y exclusión del otro del ahora-aquí que lo constituye como concreto, para diluirlo en la pura generalidad de un tú (*allgemeines Du*) vacío y abstracto cuya vida no es en lo más mínimo valorizada. Si el sujeto humano concreto sólo es tal en la medida en que es reconocido como otro dentro de un espacio y tiempo particulares, su no re-conocimiento y exclusión de estos espacios y tiempos concretos de la historia, logrados mediante distintas praxis históricas, conllevan directamente a la negación del sujeto humano en cuanto tal, en todo su valor como persona.

El camino para restaurar el reconocimiento perdido del otro en cuanto otro, ha de ser el lenguaje, así como hemos sido reconciliados con Dios en-por su Palabra. Si el reconocimiento del Otro (el *Deus semper maior*) se manifestaba bajo el movimiento ascendente (*ana*) de un *anuncio* del misterio (*ano*), ahora el reconocimiento del otro (el *sujeto humano concreto*) sólo puede acontecer bajo la libertad del dejarlo *pro-nunciar-se*, lo que hace de él un auténtico sujeto de la palabra antes que estar sujetado por ella.

El lenguaje puede, entonces, ser auténtico y semánticamente portador de un sentido sólo cuando cada sujeto humano sea “verdaderamente como *otro*

¹⁹ “Gott wird so sehr zum ‘Du’ des ‘Ich’ des Menschen, daß eine echte Transzendenz sich aufzulösen beginnt in eine rein ‘Korrelativ Transzendenz’: Transzendenz, die gewiß nicht ‘umschlägt’ in ‘Identität’, aber in Folgerichtigkeit einer Letztheit des ‘Ich-Du’, Korrelation wird, sodaß die (innerjüdische) Gefahr aufzieht, Gott nicht ohne das Gegenüber des Menschen denken zu können”. *Logos*, 152.

concebido y reconocido, cuando el yo salga de su chocante extrañeza a partir de su totalidad y certeza. Comenzará entonces a venir a la mirada, ya no como alguien a quien busco acaparar a través de mis proyecciones, sino como alguien a quien deje que se pronuncie por sí mismo”²⁰. En este sentido, la analogía es la forma del lenguaje (*Sprachform*) por la que toda generalización y abstracción acerca del hombre viene entrecruzada y superada por la concretez de su realidad histórica que se pronuncia proféticamente en su crítica contra toda negación y exclusión del existente, para anunciar con valentía la realidad siempre mayor y cercana de un Dios que lo llama e invita a la propia realización personal dentro de un espacio y tiempo concretos, un Dios que se le revela como principio y fundamento de todo lo creado, y en este sentido como *Agape* o camino de auténtico reconocimiento.

2.4 LAS CATÁSTROFES HISTÓRICAS COMO LUGARES DE ACCESO AL CONOCIMIENTO DIVINO

2.4.1 EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO EN CUANTO OTRO COMO *ITER* METODOLÓGICO DE LA METAFÍSICA

La tensión *entre* la esencia (*Sosein*) y la existencia o ser-ahí (*Dasein*) dinamiza la historicidad según el ritmo de la dolorosa concordia de los contrarios caracterizada por una inquietante unión en tensión. Esto hace de la historia no sólo el lugar de revelación de la profundidad del misterio divino²¹, que permite entender a la tensión en su sentido positivo como movimiento pro-activo (*hacia más allá de sí*), sino también en un sentido negativo, como espacio de destrucción y negación (*contra la propia historia*) del otro. De hecho, el camino hacia el reconocimiento del otro en cuanto otro ha de pasar por esta dimensión trágica²²

²⁰ “...so sehr is der andere nur wirklich als der *andere* erfaßt und anerkannt, wenn das Ich gerade durch seine schockierende Fremdheit aus seiner Geschlossenheit und seinen Gewißheiten herausgerissen wird. Er beginnt dort in den Blick zu kommen, wo ich ihn nicht mehr durch meine Projektionen von mir her zu vereinnahmen suche, sondern ihn selbst sich aussprechen lasse”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 30.

²¹ En esta primer sentido la historia es concebida como “ein Kreisumschwung zwischen Anfang und Ende”. Cfr. *IG*, 290.

²² Esta segunda concepción negativa de la historia incuba ya una cierta positividad, pues a través del paso por esta tragicidad, se genera un crecimiento en la propia vida. “...zuletzt durch alle Katastrophen hindurch ein großes Wachstum: von einem alpha durch alle Buchstaben des Alphabets hindurch zu einem omega”. *IG*, 290.

de la vida, que se concretiza en las innumerables catástrofes que acontecen en ella, pues “el rostro de una época es legible en las grandes controversias que surgen en la vida cotidiana”²³, hasta tal punto que “el núcleo esencial de la metafísica se revela en la filosofía y la teología que de ellas (estas controversias) procede”²⁴.

Es así como se nos presenta el camino metodológico que el mismo Przywara recorre y que no ha sido hasta ahora desarrollado ni valorizado como tal en la originalidad de su pensamiento. Las catástrofes y controversias históricas son lugares en los que se nos invita a re-conocer la verdad última divina, incluso se presentan como lugares de crecimiento. El camino metodológico que asume Przywara no es el de una metafísica abstracta que luego se concretiza. Antes bien, la metafísica surge de esta contrariedad que acontece en la vida cotidiana y la expresa pues “lo invisible es conocido a través de lo visible. Lo que significa que lo visible adquiere su verdadero significado, es decir, que es comprendido como la visibilidad de lo invisible. Lo invisible es sólo significativo en lo visible”²⁵.

En este sentido el *Deus absconditus* se revela en la historia, y más aún, en medio de la noche oscura de sus controversias y catástrofes, pues la historia es fuego y destrucción²⁶. Con ello hemos pasado de una metafísica primera que partía del *estudio del ser en cuanto ser*, según había sido formulada por Aristóteles, a una metafísica creatural que ha de partir del *reconocimiento del otro en cuanto otro*. Y aquí se revela la forma auténtica y profética de la analogía, el *Agape*, lo que veremos más adelante, que exige una opción por parte del sujeto humano antes que una concordancia abstracta entre los polos, pues en la tragicidad de la historia quedan desvelados los contrarios en su pura y dura realidad, de tal modo que “hay una sola luz, que es la nueva época. Y hay una sola penumbra, que es el pasado”²⁷. Y *entre* estos dos polos hay que optar y levantarse, como lo realizó “la nueva democracia contra (*gegen*) el autoritarismo,

²³ “Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen”. *RG I*, 342.

²⁴ “Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen”. *RG I*, 342.

²⁵ “Das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfaßt ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren”. *RG I*, 342.

²⁶ Przywara describe a la historia con las fuertes palabras: “Geschichte im Feuer” o más aún, “Geschichte ist Destruktion als Advent und Advent als Destruktion”. *JG*, 291.

²⁷ “Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur eine Finsternis, und das ist die Vergangenheit”. *RG I*, 342.

la nueva y auténtica humanidad contra la vieja profesioneidad (*Berufstum*) (...), la emancipación de la mujer contra el viejo tiempo de los hombres"²⁸. La superación de uno de los dos polos es ahora descubierta bajo la lógica del contra (*gegen*), donde no cabe una falsa concepción de la unidad como correlación entre los dos polos, lo que sería una resignación²⁹, sino el llevar la tensión hacia uno de los extremos para, así, lograr superarlo y orientarlo hacia su transformación y plenitud. Esto no significa que la superación del polo positivo se realice de un modo absoluto en el mundo, pues "la oscuridad se ve o se comienza a ver también en la nueva luz"³⁰.

2.4.2 LA SUPERACIÓN (*ÜBERWINDUNG*) DE LO TRÁGICO

Dentro de esta constitución polar del mundo, su tragicidad es indudable³¹. ¿Pero es este mundo trágico lo último y definitivo?³². No, ya que las catástrofes históricas desvelan un sentido mayor a ellas mismas, una definitividad que pertenece al drama interno de Dios, pero que se nos da a conocer mediante el carácter dramático del mundo como revelación absoluta del amor de Dios. Por una parte, el envío del Hijo a la tragicidad de la historia, por parte del Padre, expresa un amor cada vez mayor, que es capaz de entregar a su propio Hijo al sufrimiento de una muerte en cruz. Por otra parte, el regreso del Hijo al Padre en el Espíritu Santo anuncia la superación de todo lo antagónico y contrario de la historia ante la definitividad de la Gloria de Dios³³. Es por ello que la tragicidad del mundo es tan terrible y desgarradora, pues es también la tragedia de Dios,

²⁸ "So stand der neue 'Volksstaat' gegen den alten 'Obrigkeitsstaat', das neue 'reine Menschentum' gegen das alte 'Berufstum'...", y continúa con más alusiones: "die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (...) der 'Aufstieg der Frau' gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine". Con la palabra *Berufstum* Przywara quiere contraponer la condición inhumana de la profesioneidad o absolutez del conjunto de profesiones tomadas en y por sí mismas, ante las cuales el sujeto humano se convierte en un mero instrumento y prisionero. *RG I*, 342-343.

²⁹ Cfr. *RG I*, 343.

³⁰ "Man sieht (oder fängt an zu sehen) die Finsternis auch in dem neuen Licht". *RG I*, 343.

³¹ Cfr. *RG I*, 344.

³² Cfr. *RG I*, 349.

³³ "Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu Seinem

aunque simultáneamente, es ya el lugar de la esperanza y el conocimiento divino, pues toda negatividad histórica viene superada por la Gloria del amor de Dios, más aún, la tragedia del mundo incuba en sí ya la esperanza, porque ha estado ya superada desde la eternidad por el Hijo en la creación³⁴. El cristianismo se presenta así como superación de lo trágico, es decir, como un abandono completo en Dios³⁵. Pero que tal superación permanece siendo trágica en su forma, como la tragedia de la cruz, en la que Cristo, en medio del dolor y la contradicción, se entrega y abandona totalmente en los brazos del Padre, sin por ello dejar de vivir el extremo sufrimiento de la soledad humana³⁶.

En este contexto, podemos afirmar que von Balthasar no logra valorar el alcance real de esta fundación histórica de la metafísica, según es propuesta por Przywara, como tampoco lo han hecho tantos otros lectores que sólo se han limitado al estudio de su obra *Analogia entis*. La crítica que dirige von Balthasar a Przywara, según la cual éste exalta en cierto modo el sentido trágico de las catástrofes históricas, no puede ser aceptada, como si el Dios siempre mayor apareciese en medio de catástrofes cada vez mayores, lo que provocaría, según von Balthasar, un giro repentino de la perspectiva escatológica hacia un quilianismo-intrahistórico³⁷. La lógica de la superación antes expuesta imposibilita toda identidad absoluta del Dios siempre mayor con las tragedias

Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Ueberwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes". *RG I*, 350.

³⁴ "Weil der letzte Grund der Weltragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Weltragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte 'Phänomenon') des Ewigkeitseins der Gottragik ist, die von Ewigkeit sich den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte 'Noumenon')". *RG I*, 350-351.

³⁵ La forma de la superación de lo trágico es la de un abandono absoluto en Dios (*restloses Sich-Aufgeben in Gott*). *RG I*, 376.

³⁶ "Tragik bleibt, die Tragik des Kreuzes, des Zeichens des Widerspruches, aber eine Tragik, die sich in letzter Tiefe der Seele als ruhiges Kind in den Armen des Vaters weiß und darum nicht leidenschaftlich verlangt weder nach einer 'Unsterblichkeit um allen Preis', sondern mitten in männlichem Ringen und fraulich-mütterlichen Mit-leiden untragisch still ist in dem Einen 'Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!'" *RG I*, 379.

³⁷ "Die vorliegenden Predigten tragen Spuren davon, zumal dort, wo ein Je-mehr des Aufgangs aus einem Je-mehr des Zusammenbruchs erhofft und erwartet wird und dabei unversehens - mit demselben Denksprung, der auch den Dialektikern unterläuft - die eschatologische Perspektive sich in eine chiliastisch-innergeschichtliche umbiegt". H.U. VON BALTHASAR, *Geleitwort zu Vier Predigten über das Abendland*, 7.

del mundo. Toda catástrofe histórica ha de ser considerada fundamentalmente como la negación explícita de Dios, es siempre una negación del reconocimiento del otro en cuanto otro.

Durante los años posteriores a la segunda guerra mundial el pensamiento de Przywara radicalizará el discurso del mundo trágico que había iniciado en sus escritos anteriores, levantándose enérgicamente contra el ocaso del occidente, que había iniciado a proclamar un discurso programático que se movía *entre* la afirmación del super-hombre (*Übermensch*) y del no-hombre (*Unmensch*)³⁸. Esta nueva forma de pensamiento, que es denominada el ocaso del occidente, pretende romper el auténtico ritmo de los contrarios bajo una lógica de la destrucción y del no-reconocimiento del otro en cuanto otro, hasta llegar al extremo de la negación absoluta del sujeto concreto humano al considerarlo como un no-hombre, y de Dios al proclamar que ha muerto. Según Przywara, ya no se trata sólo de un simple ateísmo al cual le es indiferente la existencia de Dios, sino de un Contra-ateísmo que odia a Dios, excluyéndolo de toda posible concepción humana. Un ateísmo incluso que penetra bajo la forma de la duda en las nuevas formas religiosas³⁹. La imagen del Dios que garantizaba un orden socio-cultural ha desaparecido con el ocaso de la cultura occidental misma. El Dios de la política, de las leyes, del orden social, ya no aparece más. Este hombre, prisionero de su falsa imagen de Dios, ha sido desmascarado, a tal punto, que el que ha muerto no es Dios, sino los ídolos contruidos por el hombre⁴⁰.

³⁸ “Die ideale Identität, die durch das gesamte Denken des Abendlands, wenigstens als ‘Traum’, ging, ist in diesem ‘Ende des Abendlands’ aufgerissen in jene Antithetik, die im ‘Ur des Abendlands’ stand: zwischen einem gotthaft ‘Idealen’ und einem gotthaft ‘Infermalen’: erscheinend im Menschen als dem ‘Dynamit’ des Zwischen von ‘Übermensch’ und ‘Unmensch’”. *Logos*, 150.

³⁹ “Wir haben das 19. Jahrhundert hinter uns, das auf der Höhe seines Wissens mit einem vornehmen Atheismus sich rühmte. Dieses 19. Jahrhundert ist nun umgebrochen in das 20. Jahrhundert, das an Gott glaubt, aber ihn haßt. Der vornehme Atheismus ist umgebrochen in einen satanischen Kontratheismus, in eine Religiosität, die Gott haßt. Und es ist das Schlimmste an der heutigen Stunde, daß dieser Kontratheismus, diese Verzweigung an Gott, dieser Aufruhr gegen Gott in uns Christen selber, wenn auch noch so unbewußt, wenn auch noch so verhehlt, wenn auch noch so tapfer und heldenhaft bekämpft, dennoch fortlebt, daß wir uns fragen: Wo ist Gott? Ist Gott überhaupt? Und wenn er ist, wie kann ich ihn ertragen?”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 47.

⁴⁰ «...gestorbenen ist nicht Gott, gestorben ist der zum Götzen erhobene Mensch». H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 50.

En esta crisis del occidente, la respuesta parece encaminarse por la búsqueda de una nueva imagen divina, la del Dios dinámico y del movimiento como contraria al Dios estático y del orden que ha caído. Sin embargo, esta nueva imagen es tan idolátrica como la antigua, según Przywara, pues tal movimiento pretende superar continuamente cualquier orden o imagen divina hasta el final, de modo que se convierte él mismo en otro ídolo⁴¹. ¿Dónde entonces se encuentra la posible salida de esta encrucijada a la que nos ha llevado este triste ocaso del pensamiento occidental? El Dios de hoy es, primero, “el Dios del fuego, de la justicia y del amor”⁴². Como fuego es en sí mismo la candela inextinguible de la vida y la gloria. Como Justicia, ha de actuar como el fuego que quema y consume todo ídolo que se pretenda construir, pero bajo la sombra del amor que nos asume y consume desde dentro para llevarnos a él. No puede haber justicia sin amor y fuego simultáneamente⁴³. Segundo, el Dios de hoy se presenta también como “el Dios del fuego, de la cruz y de la gloria”⁴⁴. La cruz es el desvelamiento de la gloria, y la gloria es el misterio de la cruz. No pueden separarse una de la otra, y de ahí su fuerza que lleva a plenitud todo lo existente al consumirlo en su propio amor.

Ante esta situación que vive el occidente, la respuesta del hombre no puede ser la de la huida de la historia, sino la inserción en ella, pero caminando bajo el espíritu del *agape* que Dios mismo es en su amor inagotable como *iter* de superación de lo trágico del mundo. Este *agape* es la palabra capaz de hacer salir a la historia de su ocaso temporal para revelar su sentido último. El *agape* es el ritmo de la misma analogía que se dona como superación de la tragicidad terrible del mundo. Es un ritmo a su vez trágico, pues exige opciones concretas en cada persona *contra* las catástrofes históricas, antes que una huida de la realidad.

2.4.3 LA ANALOGÍA COMO AGAPE: EL ENTRE COMO ENCUENTRO-DES-ENCUENTRO

El denominado ocaso del occidente por Przywara trae consigo una nueva posibilidad: la salida del hombre cristiano, el levantarse de una nueva humanidad que deja espacio al misterio y que no pretende dominar con su lenguaje ni con

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴² “Es ist erstens der Gott des Feuers des Gerichtes und der Liebe”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 54.

una falsa imagen al Dios siempre mayor. La tragicidad de la historia es retada por una nueva forma de vida, la manifestación del *agape*, como forma del amor mismo, como encuentro-desencuentro (*Begegnung*) originario rico en amor⁴⁵. Este es el único ritmo que puede desvelar el sentido profundo de la realidad ante el cual toda catástrofe, en su oscuridad, no será ya la última palabra proclamada en la historia, sino la negación de un amor siempre mayor que no se resigna a morir, antes bien, nos invita a superar esta condición trágica al asumir hasta lo último las consecuencias de un desencuentro (confrontación) con la realidad histórica para así conducirnos al verdadero encuentro con su verdad, del mismo modo cómo en el escándalo de la cruz se nos anunciaba ya la realidad de un amor mayor capaz de dar su vida hasta el final para hacer visible la Gloria divina.

El *agape* es el oscilante *entre*, es decir, el infinito y tenso centro que se gesta a partir del movimiento fruto del encuentro y desencuentro que acontece en el amor de (*entre*) un amante y un amado, es el punto medio donde se gesta la tensión de los contrarios⁴⁶. Y si hemos dicho anteriormente que este oscilante medio entre dos contrarios es lo que se denomina como *analogia entis*, tal y como sucede en las relaciones entre Dios y la creaturalidad, donde la cercanía de una *tanta similitudo* implica ya la distancia de una *maior dissimilitudo*, entonces el *agape* es la forma existencial concreta de la analogía⁴⁷ que permite al *Logos* eterno del Hijo manifestarse como *exégesis* del Dios invisible bajo la forma del *commercium*⁴⁸. Y decimos que permite porque entre el rostro histórico del Hijo que nos revela *al* Padre, pues son una misma cosa, y su filiación divina, como Hijo *del* Padre, acontece una auténtica analogía que evita toda identidad unívoca que pueda diluir la diferenciación real de las personas trinitarias.

⁴⁵ “Ursprünglich liebevolle Begegnung”. Hemos de tener en cuenta que la palabra *encuentro* (= *Begegnung*) implica simultáneamente una *confrontación*, un desencuentro. El amor ayuda a crecer, y de ahí su dinamicidad y riqueza. *Christentum gemäß Johannes*, 232.

⁴⁶ “Agape, indem sie selber das schwingende Gegen zwischen liebender Begegnung und liebender Entgegnung ist, ist die unendliche schwingende Mitte”. *Christentum gemäß Johannes*, 235.

⁴⁷ “Das Formale von ‘Analogie’ ist material ‘Agape’, *Analogie ist Agape*”. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

⁴⁸ Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

3. LA NOCHE COMO FORMA DE LA TEOLOGÍA NEGATIVA. ELEMENTOS PARA LA REFLEXIÓN DEL MÉTODO TEOLÓGICO.

3.1 HOMBRE EN DIOS: UN HABLAR DE DIOS DESDE LA EXPERIENCIA DE LA NOCHE

La noche no es simplemente un estado pasajero de nuestro corazón inquieto en su anhelo de Dios, es ante todo el “modo de estar el hombre *en* Dios”⁴⁹. Ella configura nuestro modo de hablar acerca de lo divino. Si las catástrofes históricas representaban el *desde dónde* hablamos, desde lo negativo de la historia que ha de ser asumido para poder ser superado y así redimido, ahora con este lenguaje de la noche se quiere expresar el *cómo* hablamos acerca de Dios, cómo nuestro corazón inquieto no cesa de buscar para encontrar y encontrar para buscar, sin nunca dejar de vivir en Dios, pues “la misma vida es noche general”⁵⁰. El *entre* que caracteriza a la tensión de los extremos puede expresarse como un vivir del hombre *entre* noches, pues no llega a alcanzar en esta tierra la promesa definitiva, ha de vivir como “desplazado del mundo y aún no asentado en el Señor manifiesto”⁵¹.

En esta experiencia de la noche, el hombre experimenta un abismo que lo invade y acompaña en su búsqueda, que no es otra cosa que la profundidad de una realidad mayor a la manifestada. Pero este abismo se le presenta también como noche del corazón en el que por un lado se une a Dios, mientras que por otro se apega al mundo. Se anhela el contrario antes que el todo, se busca reposar en lo frágil y pasajero antes que en lo absoluto. Es la noche de la vida que se debate entre el temor y el dolor, pues cuando le va bien al hombre, entonces teme, y cuando le va mal, sufre, y su existencia es siempre un vivir en tribulación, que cuando logra alcanzar la felicidad descubre que sólo es temporal, pues la felicidad eterna no se vive plenamente en esta vida llena de contradicciones, aunque no por ello dejamos de comenzar a percibir su luz eterna en medio de esta noche existencial.

Esta experiencia de la noche inserta el discurso acerca de Dios en su justo punto, en el medio de una tensión que no le permite identificar con exactitud la

⁴⁹ Cfr. *Augustinus*, 557 [=431]. Ya lo exponíamos más arriba al hablar sobre la influencia que Agustín ejerció sobre Przywara.

⁵⁰ “Das Leben selber ist die allgemeinere Nacht”. *Augustinus*, 558 [=432]. Continúa Przywara afirmando: “so wird klar, wie das Leben dieses Menschen ein Leben zwischen Nächten ist und hierdurch eigentlichst Nacht”. *Augustinus*, 559 [=433].

⁵¹ “... ‘ausgeheimatet’ (aus der Welt) und ‘noch nicht eingeheimatet’ (zum enthüllten Herrn)”. *Augustinus*, 559 [=433].

expresión “apalabrada” con el misterio siempre mayor de lo expresado, pues toda palabra acerca de Dios procede de un corazón inquieto cuya búsqueda no puede ser saciada plenamente en esta historia, y está dirigida a una realidad que no puede ser agotada. Ésta es la forma última del *entre* lingüístico que constituye a la palabra y que encuentra el sentido último de su ser *sobre* ella, en la fuente originaria que viene *de arriba* como don absoluto (*dicción* de Dios) que se entrega al hombre en su pequeñez y contra-dicción humanas. Es así como el camino hacia Dios se presenta bajo la experiencia de la inquietud que acontece en la noche de la vida donde “todo pensar y todo hablar comprueban que sólo pueden decir lo que Dios no es, pero además dentro de ese marco comprueban que terminan en una muda admiración”⁵², porque la inagotabilidad del misterio se funda en la circularidad de un conocimiento cuya inquietud no cesa, su tender *hacia* no se detiene, de modo que “el buscar para encontrar termina en el encontrar para buscar”⁵³. Esta circularidad, fruto del carácter inquieto de la inteligibilidad humana, le permite a Przywara repensar el movimiento propio del quehacer teológico hasta llegar a descubrir su forma esencialmente analógica⁵⁴.

3.2 PRINCIPIO DE PREDICABILIDAD: *la theologia positiva*

El Concilio Vaticano I⁵⁵ declaraba en el capítulo segundo (*De revelatione*) de la constitución dogmática *Dei Filius* que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; ‘porque lo invisible de Él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho’ (Rom 1,20)”⁵⁶.

⁵² “...alles Denken und Sprechen, das nicht nur inne wird, wie es immer nur sagen kann, was Er nicht ist, - sondern das auch in dieser Aussagemöglichkeit noch mündet in die anbetende Stummheit”. *Augustinus*, 193 [=163].

⁵³ “...das ‘Suchen um zu finden’, das übergeht in das ‘Finden um zu suchen’”. *Augustinus*, 193 [=163].

⁵⁴ Se trataría de una función doxológica, la que provee la analogía a la teología, según lo interpreta Mechels siguiendo a Pannenberg, en cuanto el discurso acerca de Dios es tanto recepción como servicio en adoración al Dios del cual se habla. Cfr. E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 239-240.

⁵⁵ Este concilio fue convocado por Pío IX con la finalidad de asentar la doctrina católica frente a los errores de la época, teniendo lugar entre los años 1869 y 1870.

⁵⁶ “Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; ‘invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’ (Rm 1,20)”. *DH* 3004.

Se nos indica un primer principio del quehacer teológico, la predicabilidad como momento de la *semejanza*, donde la creaturalidad puede hablar directamente de Dios, pues todo ha sido creado a imagen y semejanza del Creador. La creatura ve a Dios directamente mediante las imágenes de la vida, la luz y el amor, y así es capaz de atribuir positivamente estas propiedades a su nombre, diciendo lo que Dios es: Vida, Luz, Amor, etc⁵⁷. Se trata de un hablar acerca de Dios que dice lo que Dios es a partir de la semejanza de la creación con el Creador, no viceversa. En este sentido la teología como discurso-palabras (*legein*) acerca de la Palabra (*Logos*) de Dios (*Theos*)⁵⁸ “es primeramente *Theologia Directa Positiva*: una teología que habla de Dios directamente (*directa*) y asentando (*positiva*), y por ello a través de la inmediatez de la imagen creatural”⁵⁹. La forma concreta que asume esta *theologia directa positiva* es la de una *theologia lucis*.

3.3 PRINCIPIO DE ILUMINACIÓN: *la theologia lucis*

En este contexto la teología expresa, en un primer momento, la relación por la cual la creación llega a ser reflejo luminoso de la presencia de Dios en medio de ella, y así Dios se desvela reflejándose como Luz en ella⁶⁰. No se trata de un principio de identidad sino de iluminación, por el que Dios se da a conocer mediante su creación, reflejándose luminosamente en ella, sin por ello agotarse, ya que todas estas imágenes y semejanzas comienzan en sí mismas a contradecirse⁶¹, pues no pueden reflejar plenamente la inmensa Luz que en ellas se muestra. Hablar de una *theologia lucis* no significa en algún modo afirmar una identidad (univocidad) o trascendencia absoluta (equivocidad) entre Dios y el mundo, ya que “el principio de identidad afirma una unidad absoluta entre

⁵⁷ “Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Lebens und setzt für Ihn das Wort Leben. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Lichtes und setzt für Ihn das Wort Licht. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Geistes und setzt für Ihn das Wort Geist. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde der Liebe und setzt für Ihn das Wort Liebe”. *Was ist Gott*, 29.

⁵⁸ “Legein des Logos des Theos”, también es denominada por Przywara como “Aussage des Sinnes Gottes”. *Was ist Gott*, 29.

⁵⁹ “Diese Theologie ist zuerst THEOLOGIA DIRECTA POSITIVA: Theologie, die von Gott ‘gradlinig’ (directa) und ‘setzend’ (positiva) und darum im unmittelbaren Bilde der Kreatur spricht”. *Was ist Gott*, 29.

⁶⁰ “So ist es in einem wahren Sinn THEOLOGIA LUCIS: Theologie, in der die Schöpfung lichtig wird zu Gott hin und Gott auflichtet als Licht in ihr”. *Was ist Gott*, 29.

⁶¹ “Aber dann werden all diese Bilder und Gleichnisse nicht nur durchsichtig, sondern beginnen, sich, wenigsten scheinbar, zu widersprechen”. *Was ist Gott*, 29.

Dios y el mundo: sea Dios como mundo (teopanística) o mundo como Dios (panteística)⁶²; y el principio de trascendencia cae en una radical equivocidad y lejanía absoluta de Dios respecto a la creación como el que está siempre más allá de ella (*Überhinaus*)⁶³. Por el contrario, el principio de iluminación sólo puede existir dentro de la tensión de una immanencia trascendente, por la que Dios, reflejándose *en (in)* el mundo está simultáneamente *sobre (über)* él.

La llamada teología natural del siglo XVIII ha intentado un acercamiento natural y positivo a lo divino, queriendo acentuar la posibilidad de un hablar acerca de Dios a partir de la realidad creada, que sin embargo, terminó enfatizando más el momento trascendente de Dios que el inmanente, al concebirlo en última instancia como “el garante definitivo de las leyes naturales, del destino, del orden y hasta de la providencia del mundo”⁶⁴. De ahí, según Przywara, la necesidad del momento negativo en la teología, donde los contrarios entran en juego y las contradicciones se hacen ver, por lo que no puede existir un puro y positivo hablar de Dios que lo termine aprisionando bajo categorías lingüísticas y cognoscitivas humanas, como tampoco un resignarse a una lejanía insoportable que encierre en el silencio absoluto todo discurso acerca de Dios.

3.4 PRINCIPIO DE NO IDENTIDAD Y SALTO SEMÁNTICO: *la theologia negativa*

Según la teología negativa clásica, sólo hemos de decir de Dios lo que no es, de hecho, si lo comprendemos, entonces no es más Dios, según afirmaba Agustín. Dios no es esta tierra, como no es el cielo, no es la vida, como no es el hombre. Dios no es lo que de él podemos afirmar, pues es el siempre mayor a todo lo pensable y decible. “A Dios le gusta aparecerse como el puro ‘No’, de modo que sólo pueda decirse lo que él no es”⁶⁵. Este momento de la negación semántica no es una resignación al silencio o al no saber, es más bien un límite

⁶² “Das Prinzip der Identität sagt eine letzte Einheit von Gott und Welt: Gott als Welt (theo-panistisch) oder Welt als Gott (pantheistisch)” - y continúa el texto - “Gott als Natur (spiritualistisch) oder Natur als Gott (materialistisch)”. *Logos*, 148.

⁶³ “Diesem gesamten Prinzip der Identität steht gegenüber das Prinzip der Transzendenz. Es sagt, seiner Wortebedeutung nach, das Überhinaus des Göttlichen über das Geschöpfliche”. *Logos*, 150.

⁶⁴ “...aber dieser Gott ist dann doch zuletzt nur der letzte Garant der natürlichen Gesetzlichkeit, Zielstrebigkeit und Ordnung und Wohlfahrt der Welt”. *Logos*, 151.

⁶⁵ “So mag Gott erscheinen als das reine Nicht: das nur kann ich sagen, was Er nicht ist”. *Was ist Gott*, 29.

que impone una realidad siempre mayor con la finalidad de llevar el lenguaje al otro lado como absoluto don. La fórmula 'no-es-Dios' conlleva un dinamismo explosivo que finaliza en una exaltación (*Überschwang*) y salto (*Übersprung*) semánticos, por el que todo lo negado acerca de Dios es llevado a una realidad plena en Dios mismo que no puede ser comparada con las imágenes y experiencias tomadas de este mundo. El lenguaje queda suspendido ante una historia que en su contradictoriedad no puede reflejar perfectamente la vida divina, antes bien, muchas veces la niega y no reconoce.

De este modo, la teología negativa encuentra en la forma de una *theologia tenebrarum*⁶⁶ su formalización más radical y cuestionante de la vida humana, donde la noche de la vida ya no es la oscuridad de la inquietante tensión, fruto de una sana búsqueda de Dios que no llega nunca al reposo en esta historia, sino las tinieblas mismas, que, bajo las catástrofes históricas, no permiten un claro reflejo de la luz divina, antes bien, la niegan de una manera absoluta hasta el extremo que todo salto y exaltación semánticas, fruto de la teología negativa, no encuentran viabilidad alguna bajo el cobijo de la sombra trágica del ocaso y abismo que producen tales catástrofes, ante las cuales todo posible sentido de la historia queda oculto y suspendido en una especie de resignación ante la pura negación.

3.5 PRINCIPIO DE SUSPENSIÓN Y RUPTURA SEMÁNTICA: *la theologia tenebrarum*

La suspensión es el contrario de la negación o su absolutización, es decir, que no permite el salto semántico de las palabras hacia la realidad siempre mayor que se le dona y en donde cobran su pleno sentido. En este caso ya no se trata de un sólo decir lo que Dios-no-es, haciendo énfasis en la no identidad de la palabra respecto a la realidad cada vez mayor expresada. Estamos ante el momento crítico mediante el cual se dice lo que no-es-Dios y por tanto lo que niega-a-Dios-mismo en su esencia. Si en la *ci:theologia negativa* decíamos que Dios no es el amor o la vida tal y como nosotros los podemos pensar o vivir, porque en Él estas propiedades se dan de una forma plena y total, a diferencia nuestra, en la *theologia tenebrarum* podemos afirmar que las catástrofes que sucedieron en Auschwitz o Ayacucho, o las que siguen sucediendo hoy en tantos lugares del mundo, no sólo no son Dios, sino que niegan a Dios mismo en toda

⁶⁶ Przywara define esta forma teológica en toda su negatividad como "Theologie der letzten Finsternis um Gott". *Was ist Gott*, 30.

su esencia, como principio y fundamento que es de toda la creación, niegan de forma absoluta y radical la tan grande semejanza de la creatura respecto a Dios.

En este sentido no se produce en el lenguaje un salto semántico, sino una suspensión o ruptura semántica, pues de las catástrofes históricas no sólo hemos de decir que Dios-no-es eso, sino ante todo, y con voz profética, que niegan-al-mismo-Dios. Es una tragicidad destructiva que ya no puede ser vista bajo el ritmo dramático de la inquietud existencial, sino que exige el rechazo total y absoluto por parte de cualquier persona. Teológicamente, este rechazo se puede formular bajo la voz de la *theologia eminentiae*, que abre la auténtica teología negativa a la profundidad de una realidad que se nos dona para que sea construida en medio de la historia por todos nosotros.

3.6 PRINCIPIO DE LA INCOMPRESIBILIDAD DE LOS CONCEPTOS: *la theologia eminentiae*

Los conceptos no reposan en sí mismos, ellos anuncian una realidad mayor que los sobrepasa, su dinamismo está en un mirar que se eleva más allá de sí mismo (*Übersichhinausragens*), como acontece en el salto semántico, para sólo allí encontrar la plenitud de lo expresado, pero sabiendo que la realidad que está más allá de sí nunca puede ser traída al lenguaje de modo absoluto, sino en la tensión de su continuo elevarse. En este sentido, la *theologia eminentiae* nace de la negación propia de la *theologia negativa*, que abre el horizonte de la palabra a un más allá de sí (*hinaus*), en cuya eminencia se encuentra el sentido último donado, tan anhelado y buscado por los corazones humanos inquietos. Aún más, esta teología se presenta como crítica y profética ante toda negación de Dios, pues no sólo eleva el lenguaje más allá de sí, sino que exige que sean tomadas las opciones concretas convenientes para superar las situaciones terribles de las catástrofes y así elevar la condición humana a su justa dignidad perdida. De ahí su doble sentido y exigencia histórica.

Si decimos de Dios que es amor (*theologia positiva*), y que en el amor humano resplandece el amor divino como su reflejo en nuestra sociedad (*theologia lucis*), hemos de continuar diciendo que simultáneamente Dios no es amor en el sentido que nosotros podemos entenderlo y vivirlo (*theologia negativa*), de hecho, muchas veces negamos la verdadera esencia del amor mediante las situaciones históricas que en su catastroficidad llevan la marca de una condición trágica que niega la esencia de Dios mismo como amor pleno que es (*theologia tenebrarum*), de ahí que hemos de decir enérgicamente que la concepción de

amor que podemos tener y vivir ha de ser elevada a una realidad siempre mayor que no podemos definir exactamente, pues el amor se da en Dios plenamente, mientras que en nosotros parcialmente (*theologia eminentiae* en el orden lingüístico), y esto exige, finalmente, una crítica y toma de postura ante aquellas situaciones que niegan la esencia misma del amor, y consecuentemente, a Dios que es el Amor mismo (*theologia eminentiae* en el orden histórico).

3.7 PRINCIPIO DE EXALTACIÓN: *la theologia excessus*

Decir que Dios es el siempre mayor no significa anunciar una trascendencia absoluta que lo distancie equívocamente de la realidad creada, antes bien, es afirmar su eterna novedad, su incalculable donarse a la creaturalidad y su amor sin límites. Es el momento en el que se nos manifiesta el exceso divino bajo una *theologia excessus* o “teología de la exaltación de la explosiva e irradiante vitalidad”⁶⁷ divina que viene expresada en los escritos de Przywara con el término *sobre (Über)* y que se refiere a Dios como “el siempre nuevo y más grande, el incomprensible Sobre por antonomasia”⁶⁸. Esto significa que el dinamismo de la vida divina es tal, que Dios “surge, aparece y nos cubre cada vez como nuevo y siempre más nuevo, como grande y siempre más grande, como infinito y siempre más infinito, como incomprensible y siempre más incomprensible, como indecible y siempre más indecible”⁶⁹. Es importante notar que no estamos ante una imagen inaccesible de Dios como el totalmente Otro, pues Przywara enfatiza con fuerza que Dios “surge, se aparece y cubre a los seres humanos en medio del escándalo de las contradicciones, en la oscuridad y el vacío del No”⁷⁰.

El exceso de la realidad divina respecto a la creación, que podemos caracterizar como este estar-*Sobre (Über)*, se nos dona en el acontecimiento del *en (in)*, es decir *en* nuestra propia historia, más aún, en el escándalo y reverso de ella, en nuestras propias sombras, pues “Dios es la Luz que brilla en la oscuridad de los hombres”⁷¹. Dios es este exceso que *sobre-pasa* todas nuestras expectativas,

⁶⁷ “...Theologie (je neu lebendig sprengenden) Überschwangs”. *Was ist Gott*, 31.

⁶⁸ “Gott is dieses Supra, dieses je neu, je größere, je un faßlichere Über schlechthin”. *Was ist Gott*, 31.

⁶⁹ “Als dieses Über überkommt und überfällt und überschattet Er jeweils neu und neuer, groß und größer, unendlich und unendlicher, unfaßlich und unfaßlicher, unsäglich und unsäglich”. *Was ist Gott*, 31.

⁷⁰ “...überkommt und überfällt und überschattet Er Seinem Menschen im Wirbel der Widersprüche, in der Finsternis und Leere des Nicht”. *Was ist Gott*, 31.

⁷¹ “Gott ist das Licht, das im Menschen verfinstert erscheint”. *Was ist Gott*, 32.

conocimientos y lenguaje. Un exceso que pone ante la teología las exigencias de un *iter* que ha de recorrer para ser auténtica, pues en su búsqueda de la “inmediatez de Dios debe atravesar por la aparente contradicción y entrar en el aparente No, para que de ese modo llegue a ser la teología de la verdad y la realidad del Dios-es”⁷². Se crea así una circularidad vital que da forma al quehacer teológico en la que el principio de simultaneidad toca lo más hondo de la realidad, gestando así un ritmo entre los contrarios que se torna contradictorio en sí mismo, y más aún cuando sólo a través de esta contradictoriedad, que es escándalo para la razón humana, puede surgir la luz de la forma auténtica del pensar teológico, así como en medio del escándalo terrible y trágico de las contradicciones de la vida, aparece el horizonte siempre esperanzador de una presencia mayor que nos cobija y acompaña en el caminar.

3.8 PRINCIPIO DEL ENCUENTRO- DES-ENCUENTRO: LA CONTRA- DICTORIEDAD TEOLÓGICA

Los principios antes expuestos que conforman diversos modelos teológicos no pueden ser comprendidos sino en el todo de sus recíprocas relaciones. Cada modelo teológico implica y exige a los otros, con-formando así el quehacer teológico según el principio de la simultaneidad, por el que cada polo no puede ser pensado sino en relación recíproca con su contrario. Es así como el lenguaje teológico es un lenguaje de los contrarios y sólo *entre* ellos puede acontecer. Es un lenguaje que en su dicción lleva ya inserta su contra-dicción, pues jamás podrá expresar con exactitud el misterio divino inagotable. Es un lenguaje que ha de comprenderse dentro de la dinámica del encuentro-des-encuentro propia de la contradicción.

La palabra alemana *Widerspruch* (contradicción) carga simultáneamente con estos dos momentos. Por una parte es encuentro, dicción, sentencia, indicando el momento dialógico y afirmativo de la teología positiva como *Wider-spruch*⁷³.

⁷² “Alles Unmittelbar Gottes muß hindurch durch den scheinbaren Widerspruch und hinein in das scheinbare Nicht, um erst so Theologie des wahren und wirklichen Ist Gottes zu werden”. *Was ist Gott*, 31.

⁷³ La palabra *spruch* significa dicción, opinión, sentencia, dictamen, juicio, dicho, en fin, indica el momento siempre positivo y dialógico del *decir*.

⁷⁴ La palabra *widerspruch* significa contradicción, contrariedad, oposición entre dos opuestos y desacuerdo. Tiene su origen en el verbo *widersprechen* o contradecir, contrariar. El *wider* indica el momento de desencuentro, el contra, de ahí que haga énfasis en el momento dialéctico, de crítica, e incluso conflicto, entre los dos polos o extremos en cuestión.

Pero simultáneamente es desencuentro, contra-dicción, oposición entre dos principios, enfatizando así el momento dialéctico de la teología negativa como *Wider-spruch*⁷⁴. Sin embargo, la palabra no adquiere su pleno significado sino en la unión de ambos sentidos, en el *entre*, en la tensión que se gesta entre ambos polos, el *Wider-spruch* y el *Wider-spruch*, entre la teología positiva y la negativa, entre lo dialógico y lo dialéctico. Sólo así se produce una relación de recíproca alteridad, que no es otra cosa que la forma de la analogía misma que in-forma al quehacer teológico para con-formar luego los distintos estilos teológicos.

Esta forma teológica del *Widerspruch* inserta la palabra en una tensión analógica o biunidad por la que los polos se entre-cruzan y sólo en este entrecruzarse (*Einander-durchschneiden*) puede la palabra tener algún sentido, que a su vez nos refiere a un contra-sentido, pues nunca puede alcanzar su reposo absoluto. Debemos aprender de nuevo a hablar acerca de Dios, pues “nosotros no sabemos conciliar a Dios como lo Absoluto y lo Personal, no sabemos conciliar a Dios como lo inmutable y lo mutable, no sabemos conciliar cómo Dios actúa todo en todos y aún así deja libertad, no sabemos conciliar cómo Dios es el verdadero ser del mundo, el Creador verdadero de todas las obras del mundo, el auténtico presente de la actualidad del mundo, y aún así este mundo confía tanto en sí mismo como mundo sin Dios, como mundo puro, y finalmente, como mundo que le gusta aparecer ocupando el puesto de Dios”⁷⁵. En este discurso, cada polo se mantiene en su propia realidad, no se mezcla ni confunde con su contrario, antes bien lo contra-dice y opone.

La lógica de la simultaneidad llama a la conciliación de ambos polos, no en un tercero que resulte de ambos, sino en el movimiento de recíproca superación fruto de la tensión generada entre ambos contrarios, es decir, que sólo en el *entre* se puede llegar a una auténtica re-conciliación en la medida que el otro sigue siendo otro, más aún, se continuará manifestando en cuanto otro que es, lo que significa que se le reconoce su auténtico y pleno valor, pero sabiendo que, al mismo tiempo, cada uno de los polos no puede ser sin el otro. Sólo así podemos hablar de una semejanza tan grande (*so Großen Ähnlichkeit*) dentro de una

⁷⁵ “Wir wissen nicht zu vereinigen Gott als das Absolute und Gott als das Persönliche. - Wir wissen nicht zu vereinigen Gott als das Unwandelbare und Gott als das Lebendige. - Wir wissen nicht zu vereinigen, wie Gott alles in allem wirkt und doch die Freiheit läßt. - Wir wissen nicht zu vereinigen, wie Gott das eigentliche Sein des Seins der Welt ist, das eigentliche Wirken des Wirkens der Welt, die eigentliche Gegenwart der Gegenwart der Welt, und dann doch diese Welt so sehr sich selbst überläßt, daß sie als Welt ohne Gott, als reine Welt, ja schließlich als Welt an Stelle Gottes erscheinen mag, Welt selber als Gott”. *Was ist Gott*, 29-30.

desemejanza cada vez mayor (*je immer größere Unähnlichkeit*), donde el momento de la semejanza indica la posibilidad de la unión real y verdadera de ambos polos, mientras que la desemejanza resalta el reconocimiento del otro en cuanto otro, estando ambos momentos unidos bajo la tensión analógica del *entre* (expresado con el término *dentro*).

Esta teología del *Widerspruch* nos desvela el rostro del Dios *semper maior*, Aquél que “quiere superar cada experiencia de silencio, mudez, oscuridad, turbación y muerte”⁷⁶ desde dentro, en-sobre cada una de ellas, sin huirles, sino bajo el modo de la experiencia de la suave voz que habla a través de las corrientes de agua, o de la luz que brilla en medio de la oscuridad, o la experiencia de quien ve más allá de los problemas y angustias del momento para entrar en la vida eterna y plena que ha superado ya la muerte. Es la experiencia del Dios *en-sobre* nosotros.

⁷⁶ “...Gott, der alle Erfahrung von Schweigen und Stummheit und Finsternis und Verstörtheit und Tod übermachten will”. *Was ist Gott*, 28.