

KARL BARTH (1886-1969)

Prof. Pedro Rodríguez Panizo

Aula de Teología
Santander, 10 de Febrero de 2009

Karl Barth es reconocido -incluso por teólogos de su tradición, como Jüngel, protestante como él- como uno de los teólogos protestantes más influyentes del siglo XX desde Schleiermacher.

Otros han querido ver en Karl Barth, el Santo Tomás del protestantismo, por su capacidad de síntesis y por haber escrito una gran *Summa Theologica* en el siglo XX: su *Dogmática eclesial*, unas 9.000 páginas distribuidas en diez volúmenes, que fue escribiendo a lo largo de toda su vida, desde los años 30 a los 60, es decir, hasta su muerte. Se puede decir que es un verdadero océano donde cualquier estudioso puede entrar, si bien puede tardar bastante en dominarlo, e incluso no llegar a conseguirlo.

Barth es importante, además, porque ha reactivado en la conciencia cristiana, la fe, el misterio de la trinidad de Dios, es decir, el hecho de que Dios es, en sí mismo, aquello que nos muestra en la persona de Jesús, tanto en su relación con Dios, su Padre, como con los seres humanos por la donación del Espíritu. Ha sido uno de los teólogos más trinitarios del siglo XX, de los que más han pensado y vivido el misterio de la Trinidad. Y, al mismo tiempo, es importante por su cristocentrismo, por el papel tan central que en su teología juega la figura de Cristo.

Karl Barth nació en Basilea (Suiza) el 10 de Mayo de 1886 -fecha en la que también nacieron grandes filósofos y teólogos muy conocidos actualmente- Pertenece a una familia calvinista, clerical: su padre, Fritz Barth, era un pastor protestante y profesor de Teología e Historia de la Iglesia en Basilea y su madre también era hija de un pastor. De modo que el ambiente familiar era un ambiente piadoso, religioso y calvinista.

Cuando trasladaron a su padre a Berna en 1904, el joven Karl empieza a estudiar teología bajo la tutela paterna, y en 1906 sueña con ir a la ciudad alemana de Marburgo, donde está la Escuela de Filosofía neokantiana iniciada por Hermann Cohen, de la cual es profesor de Teología, nada menos que Wilhelm Herrmann, con el cual quiere estudiar Karl Barth. Sus padres, de tendencia teológica conservadora, piensan que la teología que se enseña en Marburgo es demasiado liberal y deciden que es mejor que vaya a una facultad más neutral, como la de Berlín, donde estudia con Harnack, gran cultivador de la historia del dogma, y fundador de esta disciplina científica de la Historia de los Dogmas.

Pasa un semestre en Berna, va después a Tübinga donde permanece un año, y, finalmente, a los 22 años cumple su sueño de ir a Marburgo para poder estudiar con Wilhelm Herrman. Comienza a intervenir en la vida eclesial y política del tiempo; se hace pastor y en 1911, inicia su labor ministerial asignado a una parroquia en Safenwill, una ciudad del norte de Suiza.

Nos encontramos así ante un teólogo que ha sido también, durante mucho tiempo, Pastor de una comunidad concreta en Safenwill, una ciudad con un movimiento obrero y una problemática obrera muy importante, de la cual formaban parte un gran número de los miembros de la comunidad. Era ésta una comunidad muy dividida porque también formaba parte de ella gente muy acomodada. Karl Barth, que era muy sensible en ese tiempo a lo que entonces se llamaba “el Socialismo religioso” -cuyos fundamentos habrían puesto muchos otros predecesores suyos en la primera mitad del siglo XX- se puso muy de parte de esa tradición obrera, lo cual creó alguna tensión con la parte más acomodada de la comunidad que, entre otras cosas, habían regalado los bancos de la Iglesia...

Durante el tiempo que estuvo en Safenwill, Barth tuvo la tentación de identificar el reino de Dios con la realización terrena de una sociedad “antiburguesa”, dentro de ese “Socialismo religioso” que identificaba, en ocasiones, reino de Dios con una sociedad idílica, sin clases. Sin embargo, Barth tiene, en este sentido, una experiencia muy parecida a la de Unamuno y muy pronto se decepciona y se siente defraudado al ver, en el inicio de la primera Guerra Mundial, que los grupos socialistas no se sustraen a esa ideología bélica y hacen también una opción por ella.

Al desarrollar su tarea pastoral en Safenwill se va dando cuenta de que la predicación del evangelio, de la Palabra de Dios, tiene que tener siempre en cuenta dos fidelidades: por una parte, a la Palabra misma, la Escritura, y por otra, a la realidad que tiene delante el hombre de su tiempo. Una frase suya muy famosa que se suele citar frecuentemente: “el teólogo tiene que tener en una mano la Biblia y en la otra el periódico”, hace hincapié en esta correlación entre fidelidad a la Palabra y fidelidad a la situación. Todo esto, en concreto las dificultades que encontraba en la transmisión del evangelio, le motivó en gran parte para dedicarse en serio al cultivo de la Teología. Comienza muy pronto a trabajar en la Carta a los Romanos de Pablo, en la que, como buen protestante -igual que le pasa a Lutero- encontrará un texto teológico de primera categoría donde verá concentrada toda la teología reformada.

En este sentido de su dedicación total a la teología, que compagina muchos años con su dedicación pastoral, hay que destacar un elemento central: la firma por parte de un grupo de 93 científicos -muchos de ellos profesores suyos de teología, entre los cuales se encuentra Adolf von Harnack- del Manifiesto de los Intelectuales (*Manifest der Intellektuellen*) el 4 de Agosto de 1914, en el cual apoyan totalmente, sin reserva alguna, la política beligerante del Kaiser Guillermo II.

Karl Barth se siente absolutamente defraudado de sus maestros; siente que algo ha fallado de forma muy profunda en el cultivo de la teología para que, sin que se haya conmovido nada, se haya identificado de ese modo, sin más ni más, reino de Dios con situación temporal. A partir de ese momento su pensamiento va a seguir un rumbo totalmente diferente, en el cual el reino de Dios no va a ser identificado con ninguna estructura de este mundo, sino que será -dirá él- una realidad escatológica, última y que, por lo tanto desborda, trasciende cualquier configuración intramundana.

Comienza entonces una profunda crítica hacia lo que se conoce como Teología Liberal, justamente la de estos maestros suyos, y que es muy antropocéntrica, muy heredera de la Ilustración. Dentro de ella hay distintas corrientes, algunas de ellas conocidas como Neo-protestantismo, entendido como un intento de poner a la altura del tiempo la fe reformada con los postulados de la Ilustración; entre estos autores neo-protestantes se encuentra Troeltsch.

Para entender a un autor hay que contextualizarle, entenderle justamente en el contexto global de las respuestas que tiene en su tiempo. Por ello, antes de continuar, conviene trazar un pequeño marco para comprender dónde se sitúa Barth, dónde comienza a repensar toda la teología, a quién responde, a quién quiere criticar...

Los antecedentes históricos de Karl Barth son la teología de la Ilustración y la respuesta que la tradición protestante dio a esta teología. La Ilustración se caracteriza precisamente, entre otras muchas cosas, por su sensibilidad hacia lo histórico, frente a la idea griega, más metafísica, de naturaleza como algo estático, cerrado en sí mismo. La Ilustración tiene mucho oído para lo dinámico, para lo creativo, para que se conciba al ser humano como alguien que está permanentemente en avance, como un ser autónomo. El eje central de la Ilustración es, justamente, esta idea de autonomía, de emancipación.

Muchos ilustrados pensarán que la religión es una potencia de compensación; se piense como se piense esto. Más tarde, los maestros de la sospecha heredarán esto y lo pensarán, bien en el inconsciente, bien en las fuerzas de producción o en el elemento que sea; pero todos tienen en común este análisis de Feuerbach por el cual la religión es una especie de potencia de compensación.

Todo esto está en la base de este intento de respuesta de la teología protestante a la Ilustración; si se quiere estar a la altura del tiempo, hay que poner a la teología cristiana a la altura de este reto antropocéntrico, antropológico. Y es lo que hacen todos los teólogos liberales del protestantismo.

El “padre” de toda esta corriente liberal es el teólogo y filósofo, Schleiermacher, autor que intentó, de alguna manera, superar este reto del giro antropológico de la Ilustración, y lo hizo recuperando, en el sujeto, algunas condiciones que hacen posible la experiencia de lo divino.

Schleiermacher se fijó, sobre todo, en la religiosidad, en el alma humana, en el sujeto. Lo que Kant hace con el postulado de *La razón práctica*: Dios no se puede demostrar por el uso teórico de la razón, pero sí se puede postular; es decir, ver que tiene que ser, por la experiencia de lo incondicionado, que irrumpe justamente cuando uno es capaz de quemar su pequeñito “yo” en el altar de un “nosotros”, salir de uno mismo en un acto de generosidad y ser alguien que se entrega a la voz de lo incondicional. Para Kant, lo irracional, lo heterónomo, lo no libre es -lo haga quien lo haga, sea una religión o una ideología- justamente este punto: el sordo a la voz de lo incondicionado.

La experiencia moral la hacemos precisamente en una dificultad; cuando nosotros valoramos algo, cuando estimamos un valor y de pronto lo vemos comprometido en una realidad concreta. Por ejemplo, una persona valora como muy importante la amistad, algo que está muy bien, pero de pronto, en un momento determinado, se pone a prueba su capacidad de ser amigo de alguien en una circunstancia concretísima en que vivir eso hasta el fondo le va a traer problemas, y ve que su vida va a dejar de ser cómoda, tranquila, y se va a complicar enormemente; como lo que esa persona quiere es vivir tranquila y no tener sobresaltos, lo que hace es aturdirse, no oír la voz de lo incondicionado, empezar a darse razones para justificar aquello y al final acaba por no hacer nada, por no seguir la voz de lo incondicional y termina en la cobardía.

Para Kant, la virtud moral por excelencia es la valentía, y la inmoralidad, la superstición, es la cobardía. Para un ilustrado de la razón práctica, Dios viene por ahí. Lo mejor que tiene Kant de la idea de Dios y la idea de lo religioso es esto; mucho mejor que lo que afirma en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Schleiermacher tomará este redescubrimiento y, en vez de ponerlo en el uso práctico de la razón, en la postulación de que Dios tiene que ser por la voz de lo incondicionado, lo llevará al mundo del sentimiento (*Gefühl*). No se trata del sentimiento tal como lo expresamos con el lenguaje cotidiano al referirnos a los sentimientos humanos, sino que “sentimiento” en Schleiermacher tiene otra hondura; es la apertura a lo incondicionado en lo profundo del ser humano, de la subjetividad humana. Es este anhelo de infinito donde estaría en su subjetividad atravesado de infinito de punta a cabo.

En los *Discursos sobre la religión* (1799) habla de esta idea de la intuición, del sentimiento del universo, del sentimiento de infinito. Y, años más tarde, en su *Doctrina de la fe* hablará del sentimiento de absoluta dependencia con respecto al absoluto, a Dios. Llegará a decir -en una visión un tanto romántica de la religión- que la revelación, el milagro, es el nombre religioso para la palabra *acontecimiento*; de modo que, cualquier acontecimiento, cualquier cosa que se nos da, cualquier fenómeno que se nos muestra, sería para nosotros una revelación, si tuviéramos la capacidad de apertura y asombro total de un niño. Schleiermacher se refiere a la religión como una provincia del alma humana; no es una superestructura de la conciencia, sino algo constitutivo del ser humano porque, justamente consiste en esto, en esta especie de nostalgia de infinito.

En este modo de ver las cosas, Jesús representa justamente la persona que con mayor profundidad ha vivido esa conciencia de dependencia absoluta de Dios; el que ha sido modelo por excelencia de una vida moral plena; el que ha vivido la filiación con Dios a tal hondura que se ha convertido para nosotros en un modelo. Por lo tanto, la Palabra de Dios brotaría desde lo más profundo de la piedad humana. Para Schleiermacher – que pertenecía al grupo de los pietistas- la Escritura va a ser la expresión de esa piedad, de esa religiosidad de un pueblo; y esa revelación que acaece en Jesús no sobrepasa cualitativamente la revelación universal de Dios a todo hombre, sino que se limita a ser su mayor expresión.

Barth fulminará, desde su raíz, esta idea de Schleiermacher. Siempre dirá que en Cristo hay algo cualitativamente diverso, definitivamente último; Jesús no es sencillamente alguien que ha llegado a la mayor expresión de ese sentimiento de dependencia de Dios, sino alguien que es la palabra última, definitiva, de Dios.

El siguiente autor que intenta dar una salida teológica y filosófica a este problema de la Ilustración será Hegel. La revelación, la encarnación, la salvación, va a estar ligada en él a un proceso evolutivo de la historia humana en su globalidad, por el cual, el absoluto va tomando conciencia de sí a lo largo de las culturas, de las religiones, hasta que llega al concepto absoluto, a la esencia absoluta de religión, que se cumple, para él, en la religión cristiana. Ahora bien, ese proceso dialéctico no termina aquí; esto, que todavía pertenece al mundo de la representación, de lo simbólico, de la religión, va a ser asumido después en el concepto.

Hegel, que además de buen filósofo era un buen teólogo, tiene también una teología dentro de su filosofía que se está destacando muchísimo hoy día; él habla de Jesús como un hito central, un punto de inflexión en la historia donde Dios se enajena, sale de sí mismo, se vacía, se anonada totalmente en una especie de viernes santo especulativo –dice él- para volver otra vez a sí mismo. La verdad se produce en este rédito completo de salida de sí, de enajenación y vuelta otra vez a sí mismo.

Si Vds. tienen este esquema en la cabeza verán cómo polemizan otros filósofos actuales con esta manera de concebir la religión. Lévinas, por ejemplo, dirá que ese rédito no se puede producir entero, porque está cortado, interrumpido, por el rostro del otro que te dice que tú no le puedes matar a él. La verdad no se produce en esta especie de vuelta otra vez al yo trascendental, sino que está ahí, en el rostro del otro.

Para Hegel tampoco cabe hablar de Jesús como plenitud de los tiempos, como plenitud escatológica, porque, para él, por muy central que sea, se trata de una etapa más hasta la era del espíritu, hasta la plenitud de esta especie de drama de autorreflexión, que termina, otra vez, en la religión de la razón.

Hegel es importantísimo para la teología; su sombra se proyecta sobre todos los grandes teólogos: Barth, Rahner, von Balthasar, Pannenberg... de tal modo que, aunque sólo fuera por esto, hay que conocerle bien.

Las claves que acabamos de ver de estos dos autores, Schleiermacher y Hegel -a los que cabría añadir otros teólogos liberales más- son las que están en la base de la primera reacción de Karl Barth a todo el movimiento que proviene de la Ilustración, es decir, su reacción contra esta teología liberal, que ha querido ponerse a la altura de los retos de la Ilustración pero que, según él, ha perdido cosas importantísimas en el camino.

A este optimismo antropológico va unida la idea de Jesús como un modelo ético-moral; la idea de la valoración máxima de lo histórico. No podemos olvidar que, en este tiempo empieza el estudio histórico-crítico de la Escritura, la crítica bíblica, las historias de Jesús...

Harnack, por ejemplo, que está totalmente en esa línea de la teología liberal, dice que la cristología -es decir, la reflexión creyente sobre Jesús- no es propia de la simplicidad del evangelio de Jesús, sino que pertenece a la comunidad. Son problemas que continúan hasta la actualidad en la teología cristiana; podríamos decir que son problemas eternos. Por ejemplo, al leer las primeras páginas del libro de Benedicto XVI sobre Cristo, podemos ver que enseguida polemiza con este autor; pues la tesis del Papa es que la cristología pertenece también al Jesús histórico, a los evangelios.

Para Karl Barth, lo central de la teología -*theolegúein*, hablar de Dios y no callar acerca de Él- es la Palabra de Dios. Cuando Barth dice Palabra de Dios, está diciendo revelación, está diciendo Cristo como Palabra, no sólo la Escritura, donde resuena la Palabra de Dios en las palabras de los hombres. La Palabra de Dios y su verdad, no la psicología del individuo, el sentimiento -aunque se trate del *Gefühl* de Schleiermacher- porque eso, para él, supondría obra humana, que somos nosotros los que hacemos esa componenda -al partir de mí, de mi vivencia de él, estaría yo poniéndole condiciones- con lo cual ya no estamos en el predominio de la Palabra de Dios, de la "objetividad" de Dios. Ni siquiera desde lo históricamente constatable a partir de un proceso evolutivo como la tesis de Hegel. Ni siquiera desde la pura filosofía, como una especie de razonamiento especulativo, de teología natural, de teodicea -ahí situaría él el catolicismo y su polémica con la analogía-. Ninguna de estas cosas vale para Barth; para él, lo importante es, justamente, el predominio de la Palabra de Dios.

Por esta razón, él quiere excluir toda solución metafísica -podríamos decir, teórica-, cuando se habla de Dios, porque eso supondría escaparnos de lo concretísimo que es Cristo como Palabra de Dios. Esto hay que tenerlo muy en cuenta, sobre todo en el primer Barth, porque él también ha sufrido una evolución a lo largo de su obra, si bien, aunque va matizando algunos de estos aspectos muy radicales del principio, lo hace siempre dentro de una gran coherencia y sigue manteniendo el tono de fondo.

A esto hay que añadir, sobre todo en su primera época, el influjo de dos autores muy importantes: Kierkegaard y Rudolf Otto.

Sobre el primero, especialmente la idea del Dios Totalmente Otro, enteramente otro, la paradójica. En su obra *Migajas filosóficas* hay una parábola maravillosa donde un rey se enamora de una campesina y piensa en cómo puede llegar a ella ya que, si se disfraza de campesino le va a descubrir fácilmente por su manera de hablar y su trato cultivado, propio de la corte, y no se va a enamorar de él. Kierkegaard dice entonces que el amante no puede cambiar a la persona amada, pero sí se puede cambiar a sí mismo. Entonces entra en la vida de esta mujer bajo la figura de un siervo y ella, efectivamente lo acoge y se enamora de este rey que se ha vaciado de sí mismo, de su realeza, que ha abandonado todas las maneras de proceder de la corte y se ha hecho un campesino de verdad, consiguiendo así el amor de la joven; por un salto cualitativo, no es que la campesina vaya a él, sino que es él quien va a la campesina y se transforma en la figura de un siervo.

La contradicción de la existencia humana es siempre paradójica, porque todo lo humano y lo vital, tiene estas contradicciones; es también una línea muy pascaliana. Esta paradoja llegaría a la paradoja absoluta que es la encarnación; toda la idea de la kénosis paulina, Dios que se vacía de sí mismo en un acto de amor irrestricto, sin ningún límite, hasta entregarse sin reservarse nada, está en la base de las ideas de Barth, influido fundamentalmente por Kierkegaard.

Barth está influido también por Rudolf Otto quien, en su obra *Lo sagrado*, del año 17, habla del *mysterium tremendum et fascinans*, el misterio tremendo y fascinante. No se trata de una definición del misterio ni de sus atributos, sino que es algo así como el ideograma de la absoluta inaccesibilidad de Dios, de su trascendencia suma. Este aspecto de recuperar otra vez el objeto puro de la teología, la trascendencia suma de Dios, supuso un aldabonazo contra una religiosidad de tipo ilustrado, antropocéntrico.

Tanto Kierkegaard como Rudolf Otto, con la idea de la kénosis y del Dios Totalmente Otro, están detrás de la primera época de Karl Barth. Ahora bien, Rudolf Otto, releyendo las confesiones de San Agustín y algún texto del hinduismo, pues estaba traduciendo las *Upanishads*, para ponerle un nombre a ese misterio, usó la fórmula *das Ganz andere* (lo totalmente otro, en alemán), de San Agustín, aunque la que emplea, dice más bien: *aliud valde* (muy otro, en neutro en latín), es decir, no tan Totalmente Otro que no cupiese ninguna analogía con él.

No es que sea contra-racional o irracional, como dirán por ejemplo Harnack y Unamuno, que le conocía perfectamente, lo mismo que a todos los teólogos liberales, a los cuales había leído. Unamuno hablará, en *El sentimiento trágico de la vida*, de lo contra-racional, un término bastante infeliz, pues Dios no es contra-racional ni irracional, sino supra-racional, que es distinto. Barth dirá que este Totalmente, es su condición de supra-racional, supra-creatural.

Si a todo lo anterior le añadimos una escuela teológica, también muy pujante entonces, la Escuela de la Escatología Consecuente, cuyos principales representantes son Albert Schweitzer y J. Weiss y muchos otros, según la cual hay una especie de irrupción de lo escatológico, que pone en cuestión el mundo, la cultura, el ser humano, tenemos ya prácticamente delineado todo el marco en el que se va a mover el joven Karl Barth que, ya en el año 1916, comienza un *Comentario a la Carta a los Romanos*, cuya primera edición aparecerá publicada el año 1919.

La *Carta a los romanos* que figura en primer lugar en la Bibliografía que va unida al esquema, no es la del año 1919, sino la del 1922, que es la que se cita siempre. En el prólogo que hizo a esta segunda edición, Barth aclara que no se trata de una nueva reedición, sino que había rehecho totalmente el libro, con lo cual, de la primera no quedaba piedra sobre piedra.

No hay tiempo para entrar en matices de lo que ocurrió entre ambas ediciones, pero sí quiero decir que yo me voy a quedar con la segunda, en la que aparecen todas las ideas que ha recibido de los autores citados.

El año 1920, es decir, en ese período intermedio, publica una obra pequeña, *El cristiano en la sociedad*, donde radicaliza Karl Barth todas estas posiciones de Kierkegaard y de Rudolf Otto, gracias a la cual se le conoció en Alemania y le llamaron, en el año 1921, de la Universidad de Göttingen, para regentar una cátedra de Teología Sistemática, curiosamente, sin tener todavía el título de doctor.

En este trabajo breve se habla, en términos muy radicales, contra la fe como una vivencia simplemente personal, porque eso supondría la apropiación por parte del hombre -del *Homo religiosus*- de Dios, y la teología no tiene como tema el *Homo religiosus*, sino a Dios, que es el que pone en crisis y en cuestión al *Homo religiosus*. Sólo con Dios puede darse esta síntesis entre creatura-creador, y esa crisis radical pone en cuestión el mundo, la cultura, las artes, todo. Es la famosa frase que él citará muchísimo: *Nada puede pretender ser divino, Sólo Dios es Dios; todo lo demás es preliminar.*

En la *Carta a los romanos*, comentario del año 1922, pone todos estos términos y estas tesis que había radicalizado en ese artículo del año 1920, dentro de un texto muy largo, ciertamente exagerado. Barth tiene un estilo fortísimo, profético; un estilo que, además, en su lengua original es bellísimo. Barth piensa con metáforas sorprendentes, hasta el punto de que, al final de sus días, recibió el *Premio Sigmund Freud al estilo literario*, premio que en Alemania se da a un gran escritor. Barth es, por tanto, un gran teólogo y un gran escritor. Emil Brunner -uno de los teólogos del círculo de Karl Barth que se conoció después como la Teología dialéctica- dijo de él que era un poeta teólogo. Y es cierto, escribe como los ángeles; es una maravilla, un disfrute literario, aparte de la teología; tiene unas metáforas sorprendentes que van como contrapuntos, como círculos concéntricos. Por ejemplo, al hablar de la *Revelación: como un relámpago en medio de la noche, y cuando pasa ese relámpago nos ha hecho ver un mundo maravilloso que vuelve otra vez a la oscuridad del velamiento.*

Son metáforas constantes, y va uniendo continuamente la teología más especulativa con la teología más kerigmática, más de predicación. Hasta tal punto que, muy joven, con 34 años, tiene la valentía de polemizar con su maestro Harnack, con quien no se llegó a entender nunca. La gran crítica que Harnack decía de él era: *acaba de entrar el púlpito en la universidad.* La universidad es el lugar de la ciencia, y para que el cristianismo pueda ser presentado en la universidad, tiene que ser ciencia del cristianismo, teología, porque quien conoce el cristianismo -decía Harnack- conoce todas las religiones, pero eso no es la predicación; para la predicación está la Iglesia. En la universidad tiene que ser historia del dogma, historia de la tradición; construida con lo que dijeron los Padres de la Iglesia y los herejes como Arrio y otros. Harnack hizo una *Historia de los Dogmas* en 4 tomos; estudió a Marción, a todos los grandes de la Iglesia antigua; era un científico-teólogo de la religión cristiana. Lo de Barth le parecía predicación por el tono y el estilo que, se ve más claramente en la primera parte de su obra, *La carta a los Romanos*, más que en la *Dogmática eclesial*, que es un texto más reposado. Al leer la *Carta a los romanos* se queda uno asombrado, pues parece que se está oyendo a Jeremías, Isaías o uno de los grandes profetas.

Si tuviéramos que resumir de qué trata su comentario a la *Carta a los Romanos*, las ideas centrales serían éstas:

Dios no es un objeto a nuestro alcance, sino el más allá absoluto de nosotros mismos y del mundo. No lo tenemos frente a nosotros de modo que podamos disponer de él como disponemos de las cosas que tenemos a nuestro alcance, sino que más bien nos tiene él a nosotros.

La Palabra de Dios es un interrogante radical: *¿dónde está tu hermano?* No comenzamos por nuestras preguntas, sino por la pregunta que nos hace él.

La fe es más juicio que gracia, o la gracia en forma de juicio –en el sentido más literal del término, de cuestionar a alguien desde la raíz-, en forma de crisis. Una imposible posibilidad de ser. La fe es compartir la forma de ser propia de Jesús como una paradoja absoluta; en él está la historia primordial. Y ahí está también el instante, el chispazo en que consiste la revelación como un relámpago en la noche. Por otro lado, en este primer momento la revelación no es tanto un conjunto de verdades que nos caen del cielo cuanto una gran pregunta inquietante que Dios nos hace a nosotros, una conmoción.

Otro teólogo de la época de Barth, Paul Tillich, llega a decir en su *Dogmática* de 1925 que la revelación es conmoción. Una conmoción que no supone la destrucción del ser finito, la creatura, sino su giro, su vuelta hacia el fundamento infinito, hacia lo incondicional. Conmoción: ¡Se conmueven los cimientos de la tierra! Cuando Dios irrumpe, según Barth, deja en nosotros una especie de huella imborrable, una especie de cráter en nuestra oscuridad, en nuestra nada; una especie de resonancia; está presente como una forma de ausencia.

Uno de los estudiosos católicos de la obra de Barth es Von Balthasar, gran teólogo del cual les van a hablar el próximo día. En uno de sus libros, que parece quieren traducir al castellano, está una de las mejores introducciones que hay ahora sobre Barth quien, en los tomos finales de la *Dogmática eclesial*, se refiere a esta obra diciendo: *éste ha sido uno de los teólogos que mejor me ha comprendido; rodeado de un grupo de amigos alemanes, y sobre todo franceses, estos teólogos que empiezan están siendo una promesa de una teología centrada en lo fundamental, y me siento muy comprendido en la obra de Von Balthasar.*

Hans Küng tiene también una obra, *La justificación según Karl Barth*, en cuyo inicio está una carta histórica del propio Barth. Y otro autor, el Padre Bouillard, jesuita, hizo una tesis doctoral en tres tomos -que no está traducida- y en cuya defensa estuvo el propio Karl Barth.

Como podemos ver, sobre todo al principio, fue mayor la recepción de la obra de Karl Barth en la teología católica que en la propia teología protestante. Es curioso porque ahora los grandes teólogos protestantes ya lo han recibido, lo estudian, hacen tesis... y la bibliografía es ahora inabarcable.

En el período de transición, años 1922 al 1930, está conformado ya este grupo de la Teología Dialéctica, cuyos teólogos, Bultmann, Brunner, Gogarten, Tillich, etc., iban escribiendo sus ensayos y tesis fundamentales en una revista,

Zwischen den Zeiten (Entre los tiempos), que se fundó ese año y a la que Gogarten dio título con uno de sus artículos.

Esta revista era, por tanto, la voz de este grupo que nació como reacción a la Teología Liberal, antropocéntrica, y que se deshizo al cabo de 12 años porque ya no había ningún enemigo común y cada uno debía pensar qué iba a hacer y por dónde iba a caminar con su teología; así empezaron campos divergentes y cada autor siguió a una sensibilidad filosófica, teológica, histórica...

De este período de transición es muy importante una obra que sí tienen en castellano, en la Editorial Sal Terrae, año 2000: *Esbozo de dogmática*. Es un texto muy interesante, muy bonito, escrito de una forma muy sencilla y comprensible, con el que se puede entrar muy bien en Barth.

En él aparece ya otra idea propia suya: La revelación es un acontecimiento primordial. Dios crea y con su Palabra da el ser al yo humano, tratándole como un tú, interpelando, llamando. Lo importante de esto es justamente la resonancia, esa idea a que me refería antes. No es que comience por las condiciones de posibilidad del hombre para Él, sino que Él, al comunicarse, crea esas condiciones de posibilidad; le hace al hombre ya una gramática para esa posible comunicación suya. Mucho más tarde dirá Karl Rahner: *al autocomunicarse, Dios hace del ser humano una gramática para su posible autodonación*.

En esta obra Karl Barth va a ir separándose, poco a poco, de Kierkegaard y de Rudolf Otto; ya no va a hablar de lo Totalmente Otro cuanto, en teología mucho más bíblica, del Señor, la libertad y el amor. Dios es libre y ama y crea por un acto de libertad y por un acto de amor. No le mueve un acto de necesidad, porque no pudiera hacer otra cosa, sino que le mueve la libertad y el amor. En el inicio de todo, cuando decimos, *creo en un solo Dios creador*, estamos diciendo que en el inicio no hay un destino ciego, un azar, una necesidad... sino un acto de amor, de libertad; crea porque quiere compartir su amor, no porque no le quede más remedio.

En el año 1930 le dan a Karl Barth la Cátedra de Teología sistemática en Bonn. Es algo verdaderamente asombroso ver cómo se va configurando esta teología, la cantidad de cosas que va escribiendo, el ritmo de trabajo que se ha impuesto... Allí comienza a redactar su obra cumbre, la monumental *Dogmática Eclesial*, que acaba en el año 1967, dos años antes de su muerte. Son 35 años de trabajo, 9.000 páginas escritas... y, al igual que otras grandes obras, se quedó inacabada –la condición humana es más proyectos y esperanzas que realizaciones concretas-. Hay una anécdota muy graciosa según la cual los amigos de Karl Barth decían de él, en plan de broma, que Dios no se lo llevaba con él porque quería aprender todavía cosas de sí mismo, tenía mucho interés en ello y estaba esperando a que Karl Barth terminase su obra para que se las revelase y saber en qué terminaba aquello. Karl Barth murió en 1969, dejando el acorde final sin terminar.

El primer tomo de *Dogmática eclesial*, aunque se redacta en Bonn, se publica en 1932 en una Editorial de Munich. En él aparece la idea crítica de Karl Barth con

respecto al catolicismo, la famosa *analogía entis* en la que, simplificando al máximo, dice algo como lo siguiente:

¿Tenemos algún punto de enganche para ir del hombre hacia Dios? ¿Hay algún lugar en nosotros que despegue, alguna pista de aterrizaje, algún indicio de nuestra apertura a la trascendencia? Y si lo hay, ¿dónde está?

Si decimos *analogía entis* –analogía del ser-, pensamos que el concepto *ser* es un lugar donde convergen Dios y el hombre; Dios *es* y el hombre *es*, por más que sean distintos. Ahí tendríamos ya una manera de usar un trampolín y generarme yo una teología natural, una seguridad, una obra humana para evitarme la fe puramente fiducial, de confianza absoluta, y dejar que sea Dios el que venga a mí por pura donación. Para ahorrarme creer y confiar en serio tendría yo unas muletas; me estarían ayudando unas pruebas...

Toda la tradición bíblica está en la base de todo esto, y sobre todo Kierkegaard quien, en *Temor y temblor*, se centra en el mandamiento de Dios según el cual Abraham ha de sacrificar la vida de su hijo, precisamente el hijo de la promesa; es decir, se le pide que sacrifique la prueba de la fe, que crea sin prueba, lanzándose, en un acto de confianza sin límites.

Dice Karl Barth que la *analogía entis* es una creación del anticristo, el único motivo serio por el cual él no se hará jamás católico. Después cambió bastante esta posición tan radical del tomo I, y a lo largo de *Dogmática eclesial*, se va observando un avance, un cambio; ya no se habla tanto de esta polémica con la *analogía entis*, cuanto va hablando ya de la analogía de la relación, de la *analogía fidei* –analogía de la fe-. Cristo, como Logos-hombre, es la verdadera ana-logía entre Dios y el hombre.

Una de las obras que Karl Barth valoraba más, y que escribió con más amor y más gusto, es una pequeña obra, que tampoco está traducida, y que se titula *Fides quaerens intellectum*, sobre San Anselmo. Ahí mantiene Barth que la prueba del argumento teológico de San Anselmo es una prueba hecha desde una analogía de la fe, no sólo desde la mera razón. Esa obra le fue ayudando a ir cambiando poco a poco, no en lo fundamental, pero sí al menos a ir matizando esa crítica radical sobre todo al catolicismo. Probablemente fue también la primera recepción que algunos autores católicos, que habían polemizado con él, hicieron de esta teoría; le dijeron que su idea de la *analogía fidei* no estaba en contradicción con la idea católica de la *analogía entis*. Esta discusión, con estos y otros autores, fue haciendo que, poco a poco, Karl Barth fuera matizando este aspecto tan radical al principio.

Para comprender la radicalidad de Barth, hay que meterse en la piel de un neo-calvinista, pues hay un principio en el neo-calvinismo que se llama el *extra calvinisticum*, que dice que *lo finito no es capaz de lo infinito* (en latín: *finitum non capax infiniti*), porque la masa entera de la humanidad es una *massa damnata* (condenada) - Agustín radicalizado-; por el pecado original ha quedado “truncado” el dedo que apunta a Dios. Y como no hay remisiones desde la creación a Dios, lo único que queda es que Dios salte el abismo hacia nosotros.

Así comprenderán que la idea capital del famoso párrafo 17 de la *Dogmática eclesial*, contraponga religión a revelación.

Dirá Karl Barth: *El movimiento del hombre hacia Dios es religión, es decir obra humana, justificación por las obras*; cuando la justificación para un protestante es siempre justificación por la sola fe, por la sola gracia, por el *solus Christus*. Entonces, la religión es el movimiento del hombre, que quiere hacer una componenda con Dios. Eso supondría identificar mundo y Dios, y es el problema de la teología liberal y de la teología católica que, en cuanto se descuidan, terminan por hacer una componenda con la cultura, con el mundo, con la política.

Vuelvo a decir que, poco a poco, fue matizando esta posición tan radical y al final de sus días, después del Concilio Vaticano II, le invitaron en Roma a dar unas conferencias que tituló *Ad limina apostolorum*, más ecuménica y más dialogante con el catolicismo; menos crítica que al principio en que, esa idea está muy en la base de este juicio tan duro con la religión y con las religiones.

Hay que decir, en honor suyo, que a veces se lee mal este párrafo 17; no se leen los excursos que están en letra pequeña, y son muy abundantes, ni se leen las matizaciones que va diciendo y se hace un tópico de manual. Karl Barth no tiene nada contra los científicos, contra los fenomenólogos de la religión, ni muchísimo menos; al contrario, dice que es una disciplina maravillosa que se tiene que cultivar. Contra quien sí lo tiene es contra los que él llama “religionólogos”, contra los teólogos que no se sabe lo que son, si científicos de la religión o teólogos.

Otra cosa es que la religión sea lo que él dice que es. Lo que ocurre es que él ha tomado la crítica de Feuerbach a la religión, como potencia de compensación, y la aplica, desde dentro de la teología, a todas las religiones, incluido lo que el cristianismo tiene de religión; eso nunca se dice. También esa crítica, ese juicio, cae sobre el cristianismo en lo que tiene de institución. Es un juicio durísimo, porque llega a decir que religión es increencia (*Unglaube*) y que la crisis de toda religión es que el hombre topa con su finitud. Esa crisis se resuelve sacando la energía que la persona está poniendo en ese movimiento de ir hacia Dios, para ponerla en otro sitio, el misticismo o el ateísmo. La mística o el ateísmo son la salida, conservadora la primera y radical, profética, la segunda, a la crisis de la religión. Por eso, para Barth, el místico, aunque pueda parecer lo más elevado de la religión, en el fondo es la mayor increencia; es, podríamos decir, la increencia del ilustrado sutil, y por tanto la mayor manipulación de lo divino. Es una crítica brutal, radical del misticismo; injusta a más no poder.

Heiler, también protestante, en su libro *La oración (Das Gebet)*, define la mística como la huída del mundo, la disolución del yo; pero con esta idea de mística, que es uno de los tipos de mística sobre todo orientales. Tampoco se puede juzgar el contexto global de todas las experiencias místicas. El caso es que Barth mantiene en ese párrafo 17 de la *Dogmática eclesial*, que frente a la religión está la revelación.

La revelación como abolición de la religión, -que figura en la Bibliografía, aunque está agotada- es la traducción castellana de este párrafo 17. Abolición no es una traducción totalmente adecuada de la palabra *Aufhebung* que, en realidad, significa

tres cosas: conservar, abolir –una ley, por ejemplo- y también levantar –por ejemplo, del suelo a alguien-.

Vemos por tanto que el lenguaje a veces traiciona; Barth se refiere a este proceso de conservar, abolir, levantar, elevar, y por tanto, *Aufhebung* no significa que la revelación haga desaparecer definitivamente la religión, sino que la revelación conservaría lo que en la religión hay de conservable –los frutos buenos que tenga-; quitaría, haría una abolición de lo que fuera imposible de asumir; y elevaría los frutos positivos conservados a otra figura.

Toda la *Dogmática eclesial* está construida con un esquema trinitario, ternario; por eso, a algunos les ha sonado a la *Summa Theologica* de Santo Tomás, quien la escribe con esta idea: *exitus*, salida de Dios, *reditus*, vuelta de nuevo. Dios sale de sí mismo –*exitus*-, se manifiesta, se revela en la gracia, en la creación, en la revelación. En Cristo se da la máxima revelación, tanto de esa alienación de Dios, de ese anonadamiento en el amor, cuanto de la vuelta –*reditus*- retorno del hombre hacia él. Y, por fin, en el Espíritu se incorpora toda la humanidad a la Iglesia, a ese dinamismo del amor que sale, se entrega totalmente, y porque lo da todo, lo recupera todo otra vez; es algo maravilloso.

Ese esquema articula todos los tomos de la *Dogmática eclesial*, y por eso comienza, no por la teología fundamental, como a veces hacemos en la teología católica –donde se empieza por el tratado de revelación o por la Teología Fundamental-, sino que empieza directamente por la Palabra de Dios y por la Trinidad. Eso fue muy novedoso y muy valiente en su época.

En el año 1935 publicó un librito importantísimo en la evolución de Barth, titulado *El evangelio y la ley*, detrás del cual está la tesis luterana de ley-evangelio. Barth lo invierte, y en vez de hablar de ley y evangelio, hablará de evangelio y ley, porque no podemos saber qué es la ley, si no sabemos primero qué es el evangelio; el pecado se conoce en tanto en cuanto se conoce primero el evangelio. Es la luz de la gracia –que ha podido, ha sobreabundado, sobre el pecado-, la luz del amor, la que desvela lo que en mí hay de desamor, no al revés. De nuevo, la coherencia; no es que yo, mirándome a mí mismo descubra lo que hay de mal en mí, haciéndome una especie de harakiri, sino que, a la Luz del Amor se desvela lo que en mí hay de desamor.

Unida a esta idea ternaria va a estar su idea ternaria de la revelación, que consiste en que hay un sujeto, un tú, es la persona, diríamos, que sale de sí misma radicalmente y es el revelador, del que viene la iniciativa de autodonarse, el Padre; es el hecho mismo de la revelación, la Palabra, el Verbo, el Hijo; y al mismo tiempo es la comunicación de esa Palabra y de esa revelación hacia el mundo, hacia el hombre, el Espíritu Santo.

Algunos han señalado, como crítica, que hay un cierto *modalismo* –una de las primeras herejías trinitarias de la Iglesia antigua- en la teología trinitaria de Karl Barth, porque habla de Padre, Hijo y Espíritu Santo como modos de ser.

Pasará lo mismo con su teología de la reconciliación, de la salvación y de la elección. Por ejemplo, en el tomo II, de la *Dogmática Eclesial*, donde habla ya de la

realidad de Dios y de sus atributos, tocará un tema muy querido de la tradición calvinista: la predestinación.

Karl Barth se va a permitir el lujo de corregir al propio Calvino que mantenía la doble predestinación, la famosa *praedestinatio gemina* según la cual, hay un decreto eterno de Dios por el cual unos van directos a la reprobación y otros a la salvación. Karl Barth acabará con este dogma calvinista y, en vez de mantener esa doble predestinación, lo va a concentrar todo, por su principio cristocéntrico, en Cristo. Cristo es la elección; en él está el hombre llamado y elegido y por tanto, es Dios mismo el que elige perder él para que ganemos nosotros; por una especie de admirable intercambio, él se convierte en réprobo y se va a la cruz, para que nosotros vayamos a la salvación.

Algunos han criticado también esta idea de un triunfo final de la gracia, porque recuerda a Orígenes, padre de la Iglesia antigua, en la famosa tesis de la *Apocatástasis*, según la cual, *llegará un día en que todos los seres inteligentes, incluidos Satán y los ángeles rebeldes, entrarán de nuevo en la amistad de Dios y Él «será todo en todos»*. Es decir, al final triunfará definitivamente la gracia y no quedará nada por salvar quedando así un poco en la sombra la libertad humana. Pero la salvación tiene que ver también con la libertad del hombre, con la posibilidad de negación por parte del hombre (no es algo automático), por lo cual, falta aquí una idea dinámica según la cual el paso del pecado a la gracia, de la reprobación a la elección, tendría que estar también relacionado con la conversión personal y colectiva de los seres humanos, por lo tanto, también con la libertad personal. Éste es un problema que ha permanecido siempre en la dogmática de Barth y no ha terminado nunca de solventarse bien; podríamos decir que está sin matizar.

El tomo III, bastante novedoso para su época y que ha influido muchísimo en la antropología teológica actual, también en la católica, trata de la creación. Ahí está la famosa tesis de la alianza de Dios, es decir, el sí de Dios a la humanidad, que ya está, desde el Verbo eterno, preexistente en él, y que se va a expresar en una alianza histórica que va a ser el fundamento de la creación. La tesis de este tomo es la alianza como el fundamento intrínseco de la creación, aunque en el desarrollo temporal la creación preceda a la alianza. Pero en la dimensión desde la que Barth mira todo –desde dentro de Dios, en la eternidad de Dios- la gracia precede a la creación. El hombre es capaz de ser interlocutor de la alianza porque Dios mismo ya le ha dado su sí, le ha agraciado y le ha hecho un tú. En Barth siempre estará presente esta idea que algunos llaman el *actualismo* de Karl Barth –y que muchos criticarán también- por el cual se emigra del ser, de la ontología y se queda uno en el puro acto de estar existiendo, levantado sobre la nada, en un acto instantáneo de existenciarnos sobre la nada.

En el tomo IV, dividido a su vez en tres volúmenes, se encuentra toda la teología de la reconciliación; y la soteriología, la doctrina de la salvación.

La reconciliación es la cumbre de esta salvación, de esta justificación; y un tema importantísimo en la obra de Barth, que ha sufrido el influjo de otra obra pequeña titulada *La humanidad de Dios*, otra preciosidad para leer, que está traducida

al francés. La reconciliación es una prolongación de la encarnación; por lo tanto Karl Barth identifica cristología y soteriología; el misterio de Cristo con el misterio de la salvación.

Jesús, como *Vere Deus*, por su vaciamiento, por su estado de inanición – como dice Pablo en Filipenses 2, no sólo de kénosis, sino de vaciamiento y *anonadamiento hasta la muerte y una muerte de cruz*, toma la forma de siervo y nos salva a nosotros del pecado más original que hay: la soberbia. Es el siervo frente al soberbio, que nos salva poniéndose a nuestros pies: *quieres aceptar que te lave los pies...* Es una idea grandiosa; es el *munus sacerdotalis*, el oficio sacerdotal de Cristo que ahora, como *Vere homo*, sufre un proceso de siervo a Señor exaltado en el siguiente paso de Filipenses 2: *por eso Dios lo levantó sobre todo y le dio el nombre-sobre-todo-nombre...* Figura real –*munus real*- y la mediación de las dos, el *munus propheticum*, la función profética; Cristo como revelación, y por lo tanto, la salvación tendrá que ver con la salvación de nuestra soberbia, de nuestra comodidad y de nuestra inercia, por la santificación, y también por su carácter mediador de nuestra mentira, porque él es la palabra definitiva, última, la verdad.

Como ven, el esquema ternario trinitario se va desarrollando en todos los tratados de la Dogmática eclesial que, como digo, quedó inconclusa porque murió en Basilea el 10 de diciembre de 1968.

Antes de terminar quiero citar la última obra de Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica*, que está traducida al castellano. Es una entrada en Barth magnífica; la escribió al final de sus días, sin una nota, sin citar a nadie; es un canto al estudio de la teología; trata del estudio, las fuentes, el espíritu, el amor... La última palabra que escribió Barth fue un capítulo pequeño, precioso, sobre el amor, en el doble sentido de eros y de ágape. Dice que el eros del teólogo es la curiosidad, la fascinación, estudiar todo pero que, en cuanto se descuida, se distrae con curiosidades, por más profundas que sean, y pierde el objeto puro. Por eso, tiene que estar acompañado con el ágape, el amor, en el sentido de donación, caridad total, para no olvidar que la tarea de la teología es el anuncio de la Palabra de Dios al hombre de su tiempo. Por tanto, no es sólo el cultivo del propio teólogo que disfrute con estas cosas, sino que es también una diakonía intelectual, un servicio.

Es un libro maravilloso, también con una estructura trinitaria, Padre, Hijo y Espíritu, que va construyendo todas las partes de la teología. En él se matizan algunas cosas del primer Barth tan radical, pero en el fondo continúan sus preocupaciones de siempre, nada de lo religioso, nada de las componendas del mundo, nada de empezar con la religión en general, sino el tema de Dios, la preocupación por Dios. En este sentido, Barth es un aldabonazo, un faro que dice a la teología: no olvides tu tema, no olvides la recuperación de tu objeto puro, no te disuelvas en ciencia de la religión o en otras disciplinas humanísticas. Esto hay que completarlo con otras formas de proceder pero, como foco que está ahí permanentemente, pidiendo que no se olvide todo esto, es un profeta.

La idea base de este libro es Israel, que significa *el que lucha con Dios*. Toda la historia bíblica es la lucha del pueblo de dura cerviz con Dios. Dios está esperando

alguien que no luche con él sino que tenga una relación de alianza, de amor, que haga su voluntad... Y llega Jesús, Joshua, Dios salva... por fin alguien que no quiere luchar con él, sino hacer su voluntad y entregar la vida entera.

La pro-existencia de Cristo, lo mismo que la idea de la autorrevelación de Dios, y otras muchas ideas de las cuales hablan los teólogos modernos, están en Barth.

Muchas gracias

DIALOGO

P. *No soy creyente y estoy asistiendo a este ciclo porque me interesa la teología como fenómeno cultural y, aún más la filosofía. Me encuentro más cerca de los teólogos que dan más relieve a las dimensiones antropológicas que a los aspectos religiosos; también sintonizo bastante con la teología de la liberación. Karl Barth me parece un autor muy solipsista, encerrado en sí mismo y muy especulativo.*

R. Es como un drama cuyo primer acto de la representación ha tenido lugar en el interior de Dios, y ahora, el segundo acto va a tener lugar en el teatro del mundo, el teatro de la gloria de Dios; esto suena muy intrateológico, muy poco dialogante con el mundo, con la cultura, aunque muchas de las cosas que dice Bonhoeffer las toma de Barth como *el ser para los demás*.

Hay que destacar que un teólogo tan teológico como Barth, en 1935 se negó a firmar un panfleto que se hizo en la Alemania nazi, lo que le costó ser expulsado de su cátedra y que se prohibieran sus obras. Y que gracias a lo que él dijo “aquí no hay ningún Kaiser ni ningún Führer; *sólo Dios es Dios y solus Christus*”, se pudo hacer una Iglesia confesante. El iniciador de todo ello fue Karl Barth y gracias a esa reivindicación de la divinidad de Dios frente a la mundaneidad del régimen nazi, se logró salvar la Iglesia reformada e influir también en la Iglesia católica. No hay que olvidar tampoco que algunos de los mismos teólogos de la Teología Dialéctica, por ejemplo Gogarten, al final se pasaron a los cristianos alemanes nazis. Ése fue uno de los mayores disgustos que se llevó Karl Barth que pertenecía al “socialismo religioso”.

Una vez que ha pasado el tiempo y el contexto de los hechos, cuando analizamos ahora esa teología desde la indiferencia o desde la increencia moderna, resulta algo muy intraeclesial y difícil; para entenderlo es necesario estar en sus claves y, lógicamente, teólogos que han dialogado más con el mundo, le resultan a usted más cercanos.

Sin embargo, a mí me agrada mucho su intervención porque me encanta ver cómo se perciben estas cosas. Dentro de la teología ocurre lo mismo: hay teólogos muy críticos con el barthianismo, muy antibarthianos y otros teólogos más cercanos a él. Yo creo que hay que compensar las dos formas, porque el que está dentro puede entender esto bien, pero aun así tiene el peligro de quedarse absolutamente en un drama celeste, sin una referencia a la existencia humana...