

Anneliese Meis W.

Profesora de la Facultad de Teología, U.C.

El método teológico de Hans Urs von Balthasar. Un estudio aproximativo desde su obra principal *

Parece osadía buscar un acceso al método teológico de autor tan original y genial como Hans Urs von Balthasar en su obra principal, la trilogía *Herrlichkeit*, *Theodramatik* y *Theologik* (1). Surge, pues, la duda de si este renombrado teólogo sigue algún método determinado cuando proyecta sus reflexiones profundas en forma bellísima, entre avances y retrocesos, vuelos hacia las alturas y descensos a los abismos más recónditos de la existencia humana, a través de quince extensos volúmenes (2). Balthasar, de hecho, logra pensar todas las dimensiones del ser, de tal manera que se abren como mágicamente desde dentro para aquel que las piensa junto con él, sea críticamente como científico, o con la sen-

(*) El presente estudio se quisiera ofrecer en homenaje de Hans Urs von Balthasar, como una breve síntesis de un curso dictado en el nivel de licenciatura durante el primer semestre de 1988. Representa así el fruto de un pensar conjuntamente con los alumnos los problemas metodológicos en aquellos momentos en que se produjo la muerte repentina de este renombrado teólogo.

(1) *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, V. I: *Schau des Gestalt*; V. II: *Fächer der Stile*, T. 1: *Klerikale Stile*, T. 2: *Laikale Stile*; V. III, 1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 1: *Altertum*, T. 2: *Neuzeit*; V. III, 2: *Theologie*, T. 1: *Alter Bund*, T. 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1961-1969. (Abrev. = H).- *Theodramatik*, V. 1: *Prolegomena*; V. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*, T. 2: *Die Personen in Christus*; V. III: *Die Handlung*; V. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1973-1983. (Abrev. = TD).- *Theologik*, V. I: *Wahrheit der Welt*; V. II: *Wahrheit Gottes*; V. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1985-1987. (Abrev. = TL). Cf. *Epilog*, Einsiedeln 1987.

(2) Las apreciaciones críticas son muy diversas respecto a la obra balthasariana, que se considera o "un bloque errático" en la teología actual; E. BISER, *Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars "Theodramatik"*, ThRev 77 (1981) 267, o "un gran regalo" para la teología contemporánea; J. RATZINGER, *Christlicher Universalismus. Zum Aufsatzwerk Hans Urs von Balthasar*. HOCHLAND 54 (1961/62) 78.- Cf. A. MODA, *Balthasariana per gli anni 80 di Hans Urs von Balthasar*, StPat 32 (1985) 561-596; B. KÖRNER, *Fundamentaltheologie bei Hans Urs von Balthasar*, ZKT 109 (1987) 129-152; E. BISER, *Dombau oder Triptychon? Zum Abschluss der Trilogie Hans Urs von Balthasars*, ThRev 84 (1988) 177-184; H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/M 1975; R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e singolarità*, Milano 1981.

cillez de un corazón creyente (3). Para este autor, *meth-odos*, pues, significa "seguir un camino, y si Uno afirma ser El camino y se le cree, entonces es posible traducir método como seguimiento" (4). Pero ¿habrá en este "método", este peculiar estilo de pensar, alguna coherencia que se podría llamar sistemática? (5). Esta es la pregunta que orienta la presente búsqueda en cuanto "lectura desde el texto" (6).

Se trata de una pregunta clave que se topa con la difícil cuestión de la posibilidad y necesidad en teología del método sistemático hoy (7). No habrá rasgo de tal método en la obra balthasariana si se parte de la convicción de Hegel de que la auténtica forma en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico, pues para Balthasar la verdad no es sistema, sino sinfonía (8). El método propio de este autor, tampoco se parecerá al de las teologías sistemáticas neoescolásticas y trascendentales, ni al de la crítica histórica, pues él pugna abierta y continuamente contra la lógica rígida de un quehacer teológico que no se muestra suficientemente crítico con respecto a su propia precomprensión (9). Menos todavía se podrá encontrar en Balthasar un tipo de método sistemático que parta del contexto para encontrar respuestas de fe a los problemas contingentes, ya que este autor invierte decididamente el punto de par-

- (3) Así lo demuestra el hecho de que el autor junto con su obra monumental publicó continuamente "escritos menores", de los cuales se integran algunos en el presente estudio, sobre todo: *Verbum Caro Skizzen zur Theologie*, I, Einsiedeln 1960 (se usa la edición traducida, Madrid 1964), y *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.
- (4) TL II, 330: "Methodos ist Verfolgung eines Weges, und wenn Einer der Weg zu sein behauptet, und wenn man ihn glaubt, dürfte methodos mit Nachfolge übersetzt werden".
- (5) Autores como A. Moda, Th. O'Meara, G. Marchesi, E. Biser hablan de un "amplio esbozo sistemático", una "sinfonía de cuatro líneas fundamentales", un "sistema estético, práctico, racional", pero distinto al sistema tradicional. Otros como H. de Lubac, B. Körner, W. Löser, H. J. Toussou, A. Peelman consideran que Balthasar no es sistemático, porque Dios no se deja encerrar en un sistema.
- (6) Esta "lectura", que se ha iniciado hace mucho tiempo, se concentra en el mismo texto balthasariano, sin recurrir a la literatura secundaria. Esta se agrega para una mayor información.
- (7) Cf. W. KASPER, *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, en A. ZIEGENAUS, F. COURTH (eds.), *Veritate Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg 1985, 43-62.
- (8) La controversia con Hegel se hace muy patente a lo largo de la obra balthasariana, sobre todo, en la TL. Cf. R. VIGNOLO, *op. cit.*, 174-230.
- (9) Cf. *Schleifung der Bastionen, Von der Kirche in dieser Zeit* (Christ heute, 2) Einsiedeln 1954, 16. J. M. Scheeben, sin embargo, constituye una excepción significativa, en cuanto ha tenido hasta influencia en el pensamiento balthasariano. Además es curioso cómo el autor va corrigiendo lo dicho en contra de las sutilezas del método neoescolástico al final de su trilogía. Cf. E. BISER, *Dombau*, 178s.; M. LOCHBRUNNER, *Analoga Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (FTS, 120 Freiburg-BaselWien 1981, 113-132. La aversión de Balthasar a la filosofía trascendental explica su distanciamiento progresivo de K. Rahner. Para la importancia de Kant en la obra balthasariana. Cf. R. VIGNOLO, *op. cit.*, 447 ss. El método histórico crítico lo trata de encarar el autor en el campo propio de dicho método. Cf. E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 269.

tida al pensar todo "desde Dios" (10). ¿No habrá, entonces, una respuesta a la pregunta planteada, o sea, la que se remonte al origen etimológico del término "sistema", que entre otros aspectos apunta a un *systeme* de "partes" que se encuentran una en la otra previamente al "ser puesto juntas"? (11). Balthasar no pretende, de hecho, "poner junto" lo desemejante que Dios es con lo semejante que aporta el hombre a partir de su propia realidad. Intenta más bien desentrañar los "fragmentos" del ser a partir de su totalidad, la "forma", en la medida en que ésta se autointerpreta como "misterio" (12). Pensar "según la totalidad", y por eso "católico", indica el camino a una coherencia interna que requiere indudablemente un método sistemático (13).

Este peculiar estilo de pensar teológico no parte ciertamente del "querer construir un sistema" (14). En su origen está más bien una actitud receptiva, tal como se recibe no sólo la Palabra de Dios, sino también el mismo llamado del ser (15). Esta recepción no se realiza ciertamente de modo solitario, sino conjuntamente con un sinnúmero de "oyentes", que para Balthasar se han ido transformando en maestros de su estilo católico de pensar (16). Se destacan, entre estos "maestros", Padres de la Iglesia como Orígenes y Máximo el Confesor; pensadores y poetas contemporáneos como Peguy y Claudel; figuras eminentes del protestantismo como K. Barth y Hamman; pero, sobre todo, santos y místicos como Juan de la Cruz e Ignacio (17). Balthasar prefiere que ellos hablen a través de su obra, al traducir sus escritos y proponer así la santidad como precomprensión primordial del quehacer teológico (18). Con esto, sin embargo, parece desvanecerse una vez más la posibilidad de continuar con la pregunta por la índole sistemática del método balthasariano, salvo que se esté dispuesto a aprender una teología peculiar: la "de Dios" (19).

Pero ¿qué es lo que Balthasar entiende por teología propiamente tal?

- (10) La crítica a la Teología de la liberación se repite frecuentemente en el pensamiento de Balthasar. Cf. TD III, 449-51.
- (11) Cf. TL I, 209.
- (12) Es importante el concepto "forma", que el autor usa bajo la influencia de Goethe. Cf. H I; *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.
- (13) Con esto, el autor optó por un camino difícil con el peligro de un triple anacronismo —filosófico, científico y religioso—. Se trata de un "camino" difícil, es cierto, pero es un "camino". Cf. H I, 22.
- (14) Cf. H II, 1 y 2. Según Balthasar, el "Bewältigungsdenken" se transforma en "herreja". Cf. H. HELNZ, *op. cit.*, 72.
- (15) Se da aquí una cierta cercanía del método balthasariano a la fenomenología de Husserl y Heidegger. Cf. R. VIGNOLO, *op. cit.*, 125.
- (16) Cf. E. BISER, *Dombau*, 177.
- (17) Este "pensar-con-otros", que se mantiene a lo largo de toda la obra, no significa ni repetir, ni imitar, ni fundamentar, sino "dia-logar" en su sentido profundo.
- (18) *Teología y Santidad*. VC 235-268. Balthasar comenta su intención propia en una entrevista con la "Herderkorrespondenz" de la siguiente manera: "Meine eigene Theologie betrachte ich als eine Art Johannesfinger auf die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus, entfaltet in der ungeheuren Fülle ihrer Rezeption in der Geschichte der Kirche, in der Meditation der Heiligen vor allem."
- (19) *Dios es su propio exegeta*, COMMUNIO 8 (1986) 7-12; *De la teología de Dios a la teología de la Iglesia*, COMMUNIO 4 (1983) 4-10.

La teología es una forma muy antigua de pensar y hablar de Dios. Significa, en los orígenes de la historia de la humanidad, según su etimología, "discurso de Dios" de parte del hombre (20). La Biblia invierte, luego, esta comprensión primitiva, al insistir que es Dios mismo quien habla: se da a conocer al hombre y continúa hablando hoy a través de la Iglesia (21). El autor se opone ciertamente a la manera de hacer teología "desde el hombre", pero insiste en que Dios habla "a modo humano" cuando se autointerpreta (22), sobre todo cuando este hablar de Dios, multiforme en la creación y la Escritura, alcanza su mayor densidad en una sola Palabra, Jesucristo, el exegeta del Padre (23). Esta exégesis teo-lógica adquiere su carácter propio en el grito de abandono de Jesús en la Cruz, seguido por el silencio de Dios (24). ¿Pero esto no significa nuevamente la imposibilidad de avanzar en la búsqueda de una coherencia sistemática en el método balthasariano? De hecho, la locura de la Cruz rompe todo sistema. Sin embargo, es precisamente esta a-simetría paradójica la que permite a Balthasar pensar teológicamente los problemas del hombre, porque los piensa "a modo de Dios" (25).

Tal "discurso teo-lógico" se origina para Balthasar en el hablar suamente libre en el interior de Dios, el diálogo orante del Hijo con el Padre en el Espíritu Santo. Este origen penetra gratuitamente todas las dimensiones del ser existente fuera de la Trinidad como forma adialógica-dialogal, pues la iniciativa es siempre de Dios (26). Si este autor, en su gran trilogía, recurre luego a los trascendentales para buscar una explicación de la relación del ser finito con el infinito (27), a partir de la persona de Jesucristo, se encuentra con la continuidad discontinua del *pulchrum* como resplandor de la forma que irradia en la sin-forma del Siervo, el Hijo amado, como "gloria" en el rostro de Cristo; con el *bonum* que se revela en la acción buena del Único que murió por todos; y con el *verum* que deja de ser verdad del mundo para irrumpir como verdad plena: la de Dios (28). Pero ante esta verdad plena, el amor porque sí, el pensar humano llega simplemente a su término. Este término, sin embargo se constituye a su vez en comienzo de una "nueva manera de pensar": la adoración (29).

(20) Cf. *De la teología de Dios a la teología de la Iglesia*, 4s; TL III, 330-339.

(21) *Ibid.* Dios no es "maestro", sino SE revela. Cf. *Rechenschaft 1965, Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars, zusammengestellt von B. Widmer* (Christ, heute, 7) Einsiedeln 1965, 27s.

(22) E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 273; Cf. H. HEINZ, *op. cit.*, 34.

(23) *Dios es su propio exegeta*, 7-10.

(24) H III, 2, 69-81.

(25) Cf. H. HEINZ, *op. cit.*, 43.

(26) TL III, 405-408.

(27) LT II, 159. Balthasar sostiene que no se puede ser teólogo sin ser metafísico.

(28) Cf. TL I, XXI: los trascendentales sirven para reflexionar cómo la verdad infinita de Dios y de Su Logos son capaces de expresarse en la estrechez del vaso de la lógica humana, no sólo de modo vago, sino en forma adecuada.

(29) *Teología y Santidad*, 265: "Su teología (=la de los santos) es esencialmente un acto de adoración y de oración. El que la teología sea esto es algo que se encuentra más allá del sistema, como su presupuesto inexpresso, tácito.

Resulta así compleja la pregunta por la índole sistemática del método teológico de Hans Urs von Balthasar, en cuanto está condicionado por presupuestos, criterios y conceptos múltiples. Entra en cuestión, sin embargo, fundamentalmente, un sujeto del quehacer teológico que se ve alcanzado y atraído y anticipado por un objeto, Dios, que libremente se da o se oculta. Pese a la desemejanza en la semejanza entre Dios y el hombre, debe originarse un espacio común en que pueda circular el pensar humano para poder encontrar las razones necesarias de la esperanza del teólogo que cumple su "misión". Así puede irrumpir un "más allá del sistema" que invita a poner el fundamento último, la razón definitiva, en Dios. De ahí que a continuación, y en los siguientes puntos se trata de ahondar la pregunta clave: ¿en qué medida el método de Hans Urs von Balthasar es o no sistemático?

1. Racionalidad teológica propia.
2. Dios, "objeto" cada vez mayor.
3. Movimiento sistemático circular.
4. El contexto constituido desde Dios.
5. El "más" del sistema.

1. RACIONALIDAD TEOLOGICA PROPIA

Cuesta actualmente que se le reconozca a la teología su ser ciencia con racionalidad propia, debido a la aparente falta de sistematización conceptual exacta. Balthasar, sin embargo, postula abiertamente el carácter científico del quehacer teológico, oponiéndose a toda marginación de la teología a un ámbito irracional. El autor presta así especial atención a la comprensión fundamental de la razón humana, que está en la base de la discusión actual. La razón tiene, sin duda, para Balthasar, las características de un sujeto con el mundo ante los ojos y que como tal es capaz de ordenar las impresiones, elaborar la información recibida e interpretarla (30).

Pero más allá de estas características destacadas por la crítica kantiana, el autor pone a descubierto —siguiendo la escuela alejandrina— su fundamento trascendental: el Logos de Dios, en el cual participa la razón humana (31). Esto significa que la razón no sólo puede ver sino también escuchar, y de tal manera debe optar, decidirse frente a lo que le viene al encuentro. Esto lleva a Balthasar no sólo a rescatar el significado múltiple del término "logos", como "sentido", "palabra", "razón", sino a acercarse también sorpresivamente a la concepción heideggeriana y diltheyana de la razón humana, asumiendo así la crítica a la crítica kantiana (32). Esto le permite concebir nitidamente una racionalidad propia de la teología que se desarrolla como en tres dimensiones a lo largo de la trilogía, a partir de la "razón estética", el sentido "práctico" y el "logos verdadero".

(30) TL I, 113-128.

(31) TL I, 287s. Para Balthasar la pre-comprensión es necesariamente dada por el hecho simple y objetivo que Dios se ha hecho hombre.

(32) TL II, 119. Esto lleva a E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 273, a afirmar que la teología de Balthasar, aunque sin mucha gana, ha realizado profundamente el "giro antropocéntrico".

a) *La razón estética*

En la *Herrlichkeit* la razón se presenta como posibilidad del sujeto de percibir no sólo la perfección, la armonía de las leyes, la forma, sino también de captar el resplandor de esta forma en cuanto "belleza" que atrae y fascina (33). Con esto Balthasar rescata la dimensión estética en el proceso cognoscitivo: llena así un vacío que ha dejado el pensar racional desde que ha criticado la razón pura y la ha separado de la práctica (34). Este pensar estético *kata physin* —y no como el de los gnósticos *para physin*— se realiza fundamentalmente en el "recibir" la verdad —*Wahr-nehmung*— (35). Se articula como "experiencia" entre la necesidad y la libertad en la razón orante, agradecida por la inteligencia recibida del ser (36).

La razón, sin duda, es lo más propio del hombre-sujeto, en lo que se refiere a la intelección del ser. Sin embargo, esta razón se constituye tan sólo a partir de la experiencia del "otro", el tú, que la despierta en la conciencia de ser "yo" (37). Ahí también descubre que el ser no es meramente particular, sino universal, compartido por todos en forma gratuita (38). De esta manera, la razón comprende el amor dentro de su dimensión estética (39). Esta triple diferencia del ser, siempre inacabable por lo que existe, es digna de ser pensada cada vez por aquel que la reconoce, el cristiano (40).

Pero no es sólo esta diferencia metafísica del ser con respecto a los entes lo que abre dimensiones nuevas de la razón estética. Esta "nove-

(33) *H I*, 111. Cf. B. KÖRNER, *op. cit.*, 137.

(34) *H I*, 22-23. Señala Balthasar las consecuencias de esta "negligencia": en un mundo sin belleza, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, y también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido al ritmo prefijado, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie le interesa y la conclusión misma ni siquiera concluye nada.

(35) *TL II*, 47. La percepción es la capacidad de "captar" lo verdadero: *H I*, 27, la "acogida de una verdad que se ofrece a sí misma"; *H I*, 112. Cf. *H I*, 111: "La forma que se manifiesta sólo es bella, porque la complacencia que provoca se funda en que la verdad y la bondad profundas de la realidad se nos muestran y se nos dan, y este mostrarse y donarse de la realidad se nos revela como algo infinita e inagotablemente valioso y fascinante. En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es a la vez y de un modo inseparable dos cosas: presencia real de la profundidad del todo y referencia real, más allá de sí mismo a esta profundidad. Al contemplar esta profundidad somos "cautivados" y "arrebataados" por ella, pero (en cuanto se trata de lo bello) no de manera que dejemos detrás de nosotros la forma (horizontal) para sumergirnos (verticalmente) en la desnuda profundidad".

(36) *H II*, 2, 27.

(37) *H III*, 1, 966; *TL III*, 330ss.

(38) *H III*, 966. Cf. B. KÖRNER, *op. cit.*, 136.

(39) *H III*, 49.

(40) *H III*, 966; Cf. 137: El Logos como razón de comprensión sólo puede llegar si se concreta en un punto superior... Este punto no puede encontrarse en la cosmología, ni en la antropología. Sólo puede encontrarse en la revelación que procede de Dios y que postula en sí su propio centro de convergencia, ya que el amor no sólo es superior, sino también interior.

dad" se hace patente plenamente recién cuando la belleza es comprendida como *kabod*, que anticipa la Palabra a partir del presupuesto adialogal del diálogo de Dios con el hombre (41), y adquiere su verdadera profundidad a partir del resplandor en el rostro de Cristo, Palabra hecha carne, en la forma del Siervo, muerto y resucitado. La razón, orientada ahora por una ruptura, un punto abierto, percibe su verdad recién en el seguimiento del Siervo humilde y pobre, gracias a un corazón sencillo y ordenado (42).

b) *El sentido práctico*

En la *Theodramatik* la razón se realiza ciertamente en un "mirar", "oír" de decidirse; pero adquiere nueva dimensión recién cuando lo "visto" se torna acción, en la que reside el bien (43). Sólo la acción puede ser "buena", pero, de hecho, a partir de la libertad humana frecuentemente resulta ser mala en la finitud del mundo, por lo cual se produce el drama de la existencia humana (44). Esta ambigüedad, sin embargo, no carece de sentido, porque Dios se arriesgó a compartirla, de tal manera que la revelación se pone verdaderamente dramática. Este "sentido" arroja a la luz la racionalidad propia de un quehacer teológico, a partir de la razón práctica (45).

Este "sentido" resalta, a partir de la precomprensión teatral, en un "sistema de categorías dramáticas" entre la finitud del juego de la obra de la existencia humana, siendo el sentido infinito (46). Como tal el sentido se encuentra continuamente amenazado por la insensatez, lo absurdo de la muerte, y tiene una sola posibilidad de conservar, rescatar su sensatez: creer en la Resurrección de los muertos (47). Hay ciertamente una mayor semejanza en la semejanza, pero la analogía entre el actuar de Dios y del hombre no es mera metáfora: también hay un nexo interno (48).

Esto significa que el "sentido" sólo se da porque ha recibido ya una respuesta definitiva, de modo anticipado, por el hecho de que Dios se metió en la ambigüedad del mundo, asumiéndola en Su propio Hijo (49). Pero lo que Dios obra no es ambiguo: es el bien. De ahí que el "ahora" está cuestionándose continuamente, y también hay un "llegar tarde" (50).

Se trata, sin duda, del bien en cuanto obra de Dios. Pero ¿quién puede morir si no es el hombre? Sin embargo, Dios murló "por nosotros" (51).

(41) Una relevancia especial tiene el episodio de la "zarza ardiente". Cf. *H III*, 2/1, 13.

(42) *H III* 2/2, 11; *TL III*, 176.

(43) *TD I*, 15-22.

(44) *TD I*, 18.

(45) *TD I*, 20.

(46) *TD I*, 116. Es significativo al respecto el análisis que ofrece Balthasar de los "gestos existenciales". Cf. E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 273.

(47) *TD II*, 81-91.

(48) *TD I*, 230-38.

(49) *TD I*, 113-118.

(50) *TD I*, 20.

(51) *TD III*, 297-309.

De ahí que el *pro-nobis* de la libertad personal del actor se dona en vista a la existencia humana personal del donado: revela así el "sentido" propiamente tal de una teodramática teológica.

c) *El logos verdadero*

Ahora recién, después de haber puesto a descubierto la dimensión estética de la razón en su dinámica práctica de "sentido", Balthasar se preocupa en la *Theologik* de las leyes del pensar y hablar, subyacentes a la percepción y a la acción (52). Esto significa no sólo descubrir la revelación de la verdad, su credibilidad y la decisión frente a ella, sino también su realidad divina que se manifiesta en Jesús con lógica verdaderamente divina, sin que peligre su carácter racional (53).

Este *logos theo-logicus* es capaz de descubrir, junto con la Palabra, dicha a modo de la verdad del mundo, el "sentido" no constituible definitivamente, para llegar a una opción con respecto a este sentido (54). De ahí la profunda relación de la verdad con la libertad, siendo en último término amor (55).

Según Balthasar, en el *logos caro factum est* coincide la palabra y el sentido en el lenguaje propio de la verdad, en la forma, sin-forma, que sólo se capta imitándola; es decir, en la praxis (56). Entonces se pueden aguantar las contrariedades de la vida humana a partir de un único horizonte: sufrimiento y muerte son idénticos con alegría y vida, el ser derramado con un estar consigo en la Resurrección (57).

Así se da una interrelación desde dentro de la "teoría" con la "praxis", en y a partir del Hijo de Dios para el logos humano (58). Pero introducirse en esta interrelación con acierto y de modo continuamente nuevo sólo es posible para la razón humana, si viene en su ayuda el Espíritu de la Verdad (59).

Concluyendo: el método balthasariano se va gestando a partir de una comprensión peculiar de la capacidad racional del sujeto que con razón puede llamarse "poscrítica". Esto, ciertamente, no en el sentido de que el autor no tome en cuenta los resultados de la crítica kantiana, pero sí en la medida en que los corrige y complementa. De tal manera es posible ver cómo se delinea en la Trilogía una auténtica racionalidad verdaderamente teo-lógica.

¿Cómo se integra ahora en esta racionalidad el objeto del método teológico, Dios, quien para Balthasar es imposible dominar de modo como las ciencias exactas dominan sus objetos? Dios, por naturaleza, se escapa continuamente a la razón humana en un "cada vez mayor".

(52) TL II, 155; III, 331.

(53) TL II, 197. Comenta E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 269: la verdad "acontece", una verdad que tiene su fundamento, ilumina no en relaciones de validez y sentido, sino en la voluntad de comunirse y con esto en el amor.

(54) TL I, 152-175.

(55) TL I, 132; 198; sobre todo, 77-111.

(56) TL I, 198; III, 333.

(57) TL III, 333.

(58) TL III, 175.

(59) TL III, 57-90; 404-408.

2. DIOS: "OBJETO" CADA VEZ MAYOR

Pertenece, sin duda, a los grandes redescubrimientos de la teología actual el hecho de que Dios se comunica y se autodona *ad extra*, entregándose "por nosotros". Esta autocomunicación divina ha sido explicitada de múltiples maneras a la luz del modelo comunicativo, modelo que curiosamente se ha convertido en un concepto inflacionario a través de un sinnúmero de esbozos teológicos. El método teológico de Balthasar, por su parte, asume sin duda plenamente la revelación de la realidad maravillosa del Dios vivo en la Biblia, dejando que se autointerprete ella misma en lo que tiene de verdaderamente divina, más allá de las categorías histórico-críticas estrechas (60). Con esto, el autor se opone a tendencias meramente biblicistas y rescata valiosas estructuras ontológicas en la cercanía del Dios totalmente Otro al hombre, en consonancia con la auténtica teología negativa, pero trastocada por la vertiente de una verdadera historia (61). En este esfuerzo primordialmente hermenéutico, Balthasar insiste incansablemente en las implicaciones prácticas de una teoría teológicamente coherente. Sólo el que obedece como María, aprende quién es el Dios cada vez mayor (62). Esto se puede apreciar a lo largo de toda la *Trilogía*, tal como resalta en los tres momentos claves: la gloria de Dios, el drama de Dios y la verdad de Dios.

a) *La gloria de Dios*

La gloria es Dios, en la medida en que se comunica (63). Su irradiación ya se anticipa en la "belleza" del mundo como preanuncio, cuando en la perfección y armonía mundana emerge un resplandor que tan sólo puede provenir de un acto creador libre. Hay una "luz" en medio del acontecer cotidiano que no se puede pasar por alto, ya que fascina y atemoriza como "misterio", pero que deja en aquel que ha sido alcanzado, tocado por su atracción", el sabor de una desemejanza cada vez mayor (64). Insiste Balthasar así en que el objeto inalcanzable por la razón la afecta autodoniándose de tal manera que la arrastra (65). Para la razón esto no significa un simple llegar a sus límites, sino un tomar conciencia libremente de una realidad que es su propio fundamento (66). Aquí no se trata de la simple *analogia entis*, sino de una semejanza en la desemejanza mayor en el nivel de relaciones libres, y por eso está en juego la *analogia libertatis*, pues la atracción se comprende a partir de la acogida responsable, la obediencia de la fe (67).

(60) Cf. B. KÖRNER, *op. cit.*, 152.(61) Cf. A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire* (Publications Universitaires Européennes, 23), Bern, Frankfurt am Main-Las Vegas, 1978.(62) Cfr. A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, ScEsp 30 (1978), 279-94; H II, 13.

(63) H I, 381-608.

(64) H III, 966.

(65) *Ibid.*

(66) H III, 945ss.

(67) H I, 123; II, 26.

Este "misterio" de lo sagrado que se trasunta en la belleza tiende a comprenderse de modo cosmológico, pues el mundo ha sido desde tiempos inmemorables un lugar privilegiado de la revelación de lo divino; o antropológicamente, ya que el hombre, desde que existe, se experimenta como un ser trascendido en su realidad, limitado por lo ilimitado que en un momento dado identifica con sus propias aspiraciones. Muestra Balthasar en su minucioso análisis metafísico como tanto en la visión cosmológica como antropológica se trasciende una realidad más profunda (68). Lo específico es precisamente que no se intenta pensar un fundamento absoluto del ser, sino que Este, de modo imprevisto, y a partir de sí mismo, paradójicamente nos viene al encuentro. Y esto no sólo en cuanto seres limitados, sino además marcados por la culpa y el pecado. De ahí que este "misterio" tan sólo puede ser el de Dios que es amor (69). Así Dios se da como el verdaderamente "otro" a un ser que ya no sólo se siente atraído por el misterio, sino que participa en él, en cuanto amor, por el arrobamiento (70).

Hasta aquí el hombre ha podido todavía seguir la revelación de la "gloria de Dios", aunque con dificultades (71). Pero llega un momento en la autorrevelación de Dios, en que el hombre ya no puede seguir, porque se le rompen todos los esquemas racionales (72). Esto sucede cuando en la Cruz se abren las últimas profundidades de Dios a través del costado abierto de Jesús (73). El Padre no se ha reservado ya nada para sí; se ha dado por entero en Su Hijo (74). La no-Palabra se constituye en el centro de la revelación de la gloria de Dios (75). A este centro nadie puede seguir a Jesús; Este no toma a nadie consigo. Todo se juega, pues, en este abismo sólo entre el Hijo muy amado y abandonado y el Padre (76). Queda tan sólo un pedido: "Padre, glorifícame" (76), y el Espíritu Santo se encargará de hacerlo ante el mundo en aquellos que se mantienen cerca, en profundo silencio (77).

b) *El drama de Dios*

La revelación de Dios es, según Balthasar, desde dentro "dramática". Dios actúa en el hombre, para el hombre, y luego en el hombre. La integración del hombre en la obra divina pertenece a la acción de Dios (78). Por eso Dios y el hombre nunca son actores iguales, y sin embargo somos co-actores y como tales responsables de la comprensión del discurso teológico en el teatro del mundo (79). Pero persiste una prioridad absoluta de Dios

(68) H III, 15.

(69) H III, 966.

(70) H III, 1, 51; 455.

(71) H III, 2,2, 29ss.

(72) H III, 2,2, 117.

(73) H III, 2,2, 29-221.

(74) H III, 2,2, 174ss.

(75) H III, 2,2, 134.

(76) H III, 2,2, 226ss.

(77) H III, 1, 232.

(78) TD II, 1, 103-122.

(79) TD II, 1, 103ss.

en el escenario que es precisamente así el cielo y la tierra. En este sentido, el bien que Dios obra se autoexplica a partir de sí mismo, y no se deja introducir en último término en las ambigüedades del teatro del mundo (80). En último término, no; pero ¿en penúltimo?, pregunta Balthasar. ¿Dios, pues, no tiene que meterse en las ambigüedades del teatro del mundo para poder actuar en el hombre en forma sensata? (81).

De hecho, esto es lo que Balthasar desarrolla en su peculiar comprensión de la muerte de Jesús *pro-nobis*. Jesús, el Hijo de Dios, hecho hombre, toma sobre sí la condenación que pesa sobre el hombre a causa de sus pecados, en un ser abandonado radicalmente por el Padre, abandono que se colma en el paso por el infierno. La Cruz está, según Balthasar, precisamente, al otro lado del infierno (82). No es así el hombre simplemente, sino Jesús quien se constituye en el centro de sentido del drama de Dios, drama que sin embargo no termina aquí sino en la Resurrección de Jesús por el Padre (83).

El drama de Dios se realiza ciertamente en Jesús, pero a causa del hombre, en su favor, Jesús muere. Pero al volver como Resucitado al Padre deja su obra incompleta, pues es el Espíritu de Jesús quien introduce en ella y quien permite así al hombre participar, ya liberado, en el drama de Dios y que continúa liberándose hasta el fin del mundo (84).

c) *La verdad de Dios*

Si Balthasar acoge la comprensión joánica de la verdad como revelación de la realidad de Dios en Jesús, esta verdad resalta en plena luz en su interrelación con la gloria en el drama de Dios, y lo hace no en forma estática sino teológicamente después que se haya experimentado el acontecimiento de la revelación de Dios (85). Se trata de una revelación "inteligible", coherente teológicamente que, sin embargo, rompe los esquemas de todo lo que en el mundo se conoce como "verdad", dándole al mismo tiempo su plenitud (86). Esta plenitud proviene de la sobreabundancia del "comparativo joánico" que es la gracia. De ahí que es muy importante para Balthasar la compenetración de la verdad por la gracia, su *in-existentia* cada vez mayor. El logos de la verdad es Jesús, la Palabra hecha carne, de quien hemos recibido "gracias por gracias" (87).

Pese a su inteligibilidad la revelación de la "verdad de Dios" requiere, sin embargo, de la interpretación, de la exégesis, que Dios mismo lleva a cabo como una introducción progresiva hasta la verdad completa que da el Espíritu de la verdad. Balthasar se muestra como muy atento a este dato metodológico, sobre todo en el último volumen de la *Trilogía*, pero también a lo largo de toda la obra (88).

(80) TD I, 15-22; sobre todo, 18.

(81) TD I, 18.

(82) TD III, 315-327; TD IV, 173.

(83) TD III, 337-342; II, 1, 136-238.

(84) TD II, 1, 103ss.

(85) TL II, 147.

(86) TL I, 143.

(87) TL II, 133; III, 146.

(88) TL III, 16; 272; 330.

Resulta así decisivo para Balthasar que la explicación de Dios, objeto inalcanzable por el método teológico, no concluye con el Espíritu de la Verdad: el autor invita a volver al Padre, el origen cada vez mayor (89).

En síntesis: Balthasar aborda el objeto del método teológico de tal forma que parte del origen dado gratuitamente al hombre, presente en todo lo que conviene al hombre y conduce a la meta de todo: el Padre. Pese a la insistencia en la revelación histórica y las implicaciones antropológicas de la revelación de Dios, el autor logra poner de manifiesto que es insuficiente una mera comprensión histórico-salvífica de Dios, como también deja constancia de un agotamiento de las categorías sistemáticas. Se requiere más bien una atención peculiar al Dios todo en todos, asequible a la razón que está dispuesta a entrar en un movimiento circular, el cual necesariamente complementa la visión histórico lineal.

3. MOVIMIENTO SISTEMÁTICO CIRCULAR

En la teología sistemática actual se procede preferentemente a modo de "construcción", aplicando categorías a fenómenos concretos, diagnosticados a partir de una praxis no siempre esclarecida en sus presupuestos. Balthasar no parece restar importancia a tal proceder, pero concibe su propio método de modo distinto. Lejos de intentar construir la verdad, este autor invita a entrar en un movimiento de pensar ya iniciado, porque tiene su origen en Dios y se orienta hacia El en forma rotativa (90). El método balthasariano recorre así reiteradas veces los mismos datos del dogma, porque Dios es un objeto inagotable, y sólo está al alcance del sujeto, la razón humana, porque El mismo lo quiere y en la medida en que lo quiere. El movimiento del pensar circula en torno a un punto siempre abierto que en su riqueza se da y así es redescubierto cada vez de modo nuevo (91). En esta circulación el "arrobamiento" se produce en la "percepción" para una unión extasiada del sujeto en el objeto, que no tiene explicación, porque las "razones necesarias" se desdoblán ante la mirada sencilla del corazón pobre, simple, en la adoración (92).

Por eso, Balthasar no sólo rechaza la autosuficiencia de métodos teológicos que, según su opinión, bordean la blasfemia: rescata también la dimensión espiritual mística experimental, desterrada desde siglos de la teología, para el quehacer teológico. Balthasar explicita cómo la *epoché* necesaria de la fe se disuelve, tras largas caminatas por el desierto del egreso, en el inefable encuentro del regreso, cuando insiste a lo largo de la *Trilogía* en una única colaboración metódica posible para recibir la gloria, en un único espacio de circulación: el *in Christo* paulino, y en una única aproximación posible a la verdad, "desde arriba".

(89) TL III, 16; 146; 407-408.

(90) H II, 45; TL I, VIII.

(91) H III, 2,2, 15-16.

(92) *Ibid.*

(93) H I, 446.

a) *La única colaboración metódica posible*

El arrobamiento en la percepción, mediado por la Escritura, se puede producir como movimiento de ascenso tan sólo porque es anticipado por el movimiento descendente de Dios. Los puntos claves de este movimiento emergen en el centro, pues toda "forma" irrumpe desde dentro (94). En un primer nivel, sin embargo, hay entre el pensar que piensa el mundo y el pensar que piensa a Dios una circulación perfecta, una reciprocidad himnica (95). De ahí que el pensar rotativo es una "fiesta" (96).

Pero toda belleza no sólo fascina: también desconcierta; sobre todo aquella que aparece al final de un movimiento unilateral: el del amor de Dios (97). La única forma de colaborar metódicamente en la recepción de este amor es la "indiferencia", esta actitud profundamente mariana que deja actuar a Dios como Dios (98). Pese a que el movimiento del pensar parece entrar en desproporción consigo mismo, continúa siendo circular, pues vuelve a su punto de partida (99).

Pero, en la medida en que este movimiento circular de pensar la realidad de Dios se aproxima cada vez más desde la periferia al centro, a este punto siempre abierto, entonces podrá exclamar el sujeto de este movimiento con toda humildad: *Vidimus gloriam suam* (100). Entonces también encontrará el reposo en la contemplación del resplandor en el rostro de Cristo, aquella tranquilidad de espíritu que impregna el movimiento sistemático, aunque le queda todavía un largo trecho por actuar en el teatro del mundo (101). De ahí esta marcada índole cristocéntrica del método balthasariano (102).

b) *In Christo, único espacio posible de circulación*

El pensar circular, ciertamente, no es sólo contemplativo, sino también agónico, porque participa en el drama de Dios (103). El bien que Dios hace en nosotros no se realiza sin nuestra colaboración libre en el amor (104). Y esto no sólo para obtener la verdad del bien, sino también para incorporar el mundo en la univocidad del sentido que sólo viene de Dios. Tal apertura es posible para nosotros, porque por Dios y para Dios nuestro actuar se realiza en el Suyo. De tal manera las fronteras entre el objeto y el espectador, entre el actor y la platea se borran, porque el hombre ya no es espectador, sino co-actor "en Cristo" (105). Fuera de este espacio, la teología sólo puede ser "balbuceo", pero a partir de este *esse in Christo* comienza a hablar.

(94) H I, 16; 113; 427; 500-502.

(95) H II, 171; 275.

(96) H, 172; III, 2,1, 337; TL III, 338.

(97) H III, 1,1, 69.

(98) H III, 1,1, 19; 455.

(99) H III, 1,1, 93.

(100) H III, 2,2, 273.

(101) H III, 2,2, 267; 272.

(102) H III, 2,2, 93.

(103) TD I, 113-118; II, 1, 103-122.

(104) TD I, 18.

(105) TD III, 362. Cf. B. KÖRNER, *op. cit.*, 146.

En la persona de Cristo deben unirse la libertad del descenso con la falta de libertad en el "ser bajado", la *kenosis*, el conocimiento mutuo del Padre, con la oscuridad de la fe (106). En Cristo, pues, se dan conjuntamente dos aspectos: el ser condicionado por el drama del mundo desde abajo y su no-ser-condicionado, porque vive como el Único "desde arriba". El segundo aspecto encierra en sí la verdad de que todo lo que sintetiza Cristo en sí, está creado de antemano, en vista de la síntesis, de tal manera que parece darse en Su persona concreta una causalidad recíproca que confunde: el "por el mundo y su historia", y "el mundo y su historia por El". En el primer aspecto, El es el Omega del mundo, y en el segundo su Alfa. Entre estos dos polos, que en la persona de Cristo son idénticos, se desarrolla todo el drama del mundo (107).

Hay un movimiento desde Cristo, la Encarnación a causa del envío por el Padre (108). Esto no llega a pararse hasta que toda la lejanía de Dios, la culpa y el sufrimiento del hombre son asumidos en la obediencia de Jesús (109). Luego se da el movimiento de la tierra al cielo en la medida en que se da la respuesta de la mujer, María, y la Iglesia (110).

c) *La única aproximación posible "desde arriba"*

Al poner a descubierto las estructuras del movimiento de la verdad, Balthasar describe un movimiento en el nivel del ser que se expresa en símbolos desde dentro hacia fuera y se piensa desde fuera hacia dentro, pues los símbolos invitan a un movimiento de búsqueda del espíritu (111). Desaparece, y por eso apunta este movimiento a la profundidad, el origen que también se mueve (112). Descubre el autor una doble polaridad del ser y su manifestación, es decir, de lo universal y de lo individual, polaridad que revela al existente más de lo que éste espera (113). Se puede saber de dos movimientos entre estos polos, pero no se puede realizarlos a la vez (114). En la revelación del ser hay un cada vez mayor, y con esto, un misterio que no se puede abarcar ni suprimir, pues este movimiento de revelación y ocultamiento circula en torno a la eternidad: desde allí se inicia el movimiento, pero también allí termina, pues se juntan el origen y el fin (115).

El movimiento de la verdad no puede ser alcanzado desde abajo sino sólo desde arriba, integrándose en el movimiento de Uno que es la Verdad y que vino desde arriba (116). Así circulamos en torno al misterio de Dios y buscamos en la medida en que ya se reveló la Verdad en Jesucristo (117).

(106) TD II, 2, 14.

(107) *Ibid.*

(108) TD IV, 70ss.; III, 102.

(109) TD II, 1, 76.

(110) TD II, 2, 260-76; 276-311.

(111) TL I, 182; 161-62; III, 331-32.

(112) TL I, 193.

(113) TL I, 174.

(114) TL I, 174; 200.

(115) TL I, 312.

(116) TL II, 258.

(117) TL II, 133.

Este movimiento circular recién se hace pleno en el Espíritu Santo (118). Y esto en una doble dirección: en un salir de sí hacia los discípulos y en un volver hacia El (119). Ahora se tiene una profunda experiencia de movimiento más radical, que no destruye la cientificidad, pues toda ciencia se funda en último término en la confianza. Por eso, la verdad de la teología es respuesta, oración (120).

En síntesis: el método balthasariano se constituye esencialmente a partir de un movimiento circular en torno al misterio del ser, del *pro-nobis*, del Padre, en el Espíritu. Como este movimiento nunca vuelve sobre sí mismo, es humilde, pasa como inadvertido, pero es más real que toda conceptualización bulliciosa exacta, porque es el Espíritu de la Verdad que conduce a una verdad cada vez mayor.

4. EL CONTEXTO, CONSTITUIDO DESDE DIOS

La teología presta actualmente mucha atención a la importancia del contexto como el "desde dónde" del quehacer teológico (121). Depende, pues, del contexto que un discurso, una frase, tenga sentido o no, ya que desde allí se establece el nexo interno entre las condiciones y las consecuencias cuando la razón, por sus actos de juicio y percepción, abre horizontes en que aparezcan los objetos que luego se elabora como información a partir de lo que se llama "experiencia" (122). Balthasar, más que adecuar su método a estos datos más recientes de la teoría del conocimiento, se fija en los momentos disonantes del proceso cognoscitivo. Hay experiencias paradójicas que rompen un contexto, y que, sin embargo, se pueden restituir para una intelección más profunda, como sucedió a los discípulos de Emaús. Para Balthasar no son primordialmente los condicionamientos sociogeográficos los que configuran el sentido de la existencia humana a la luz de la revelación de Dios: es Dios mismo quien constituye el contexto de la intelección propiamente tal en situaciones ciertamente no intercambiables (123). Así, el autor no se opone sólo a tendencias socializantes en el quehacer teológico actual: responde a las inquietudes del hombre de hoy a partir de una dimensión cualitativamente distinta a la de la sociología, consciente de que la teología realiza una misión en el mundo y desde una perspectiva netamente cristocéntrica.

a) *Dimensión cualitativamente distinta*

Es importante para el quehacer teológico estar abierto a las necesidades e inquietudes del hombre de hoy (124). Así lo demuestra Balthasar a lo largo de toda su obra, al integrar y responder interrogantes existen-

(118) TL III, 159; 74-75.

(119) TL III, 238.

(120) TL III, 332; 350ss.; 399.

(121) Cf. H. HEINZ, *op. cit.*, 89-93.

(122) TL III, 178.

(123) Cf. H. HEINZ, *op. cit.*, 106-107; TL II, 230.

(124) TL III, 336. Cf. H I, 532ss.; II, 1, 28; III, 1, 363-495.

ciales de toda índole, aunque con preferencia al contexto europeo (125). Pero ya en la primera parte de su *Trilogía* hay largas reflexiones sobre la pobreza, que posteriormente son desarrolladas en relación con la dignidad humana y los derechos humanos (126). Cabe fijarse especialmente en las respuestas a estos problemas, no sólo por la urgencia actual, sino porque parecen constituirse en el hilo conductor del método balthasariano. En estas respuestas llama la atención que el autor invierta el punto de partida, mostrando cómo estos problemas se abren en su verdadera profundidad recién en un contexto creado por Dios (127). Con esto la teología abre aquel vasto círculo en el cual las dimensiones existenciales propias del hombre adquieren su sentido profundo. Toda forma, pues, que irrumpe desde el centro tiene su *kairos* en un contexto histórico determinado. La atención a este *kairos* creado por Dios preserva de la preocupación exagerada por problemas secundarios (128).

Las dimensiones existenciales emergen con sus interrogantes de una esfera ambigua para el quehacer teológico, esfera en que las contingencias de la existencia con respecto al ser se entremezclan con las "vanidades" del mundo. Ningún procedimiento metodológico logra esclarecer esta confusión, si no da cabida para "otra dimensión", paradójica, la del amor que el hombre necesita, pero que tan sólo puede recibir como la luz. Desde este contexto paradójico pueden unirse los hilos sueltos de la comprensión en una intelección coherente de la realidad que al mismo tiempo es capaz de encontrar soluciones verdaderamente humanas (129).

Una aclaración definitiva de estas necesidades e interrogantes existenciales se da recién a partir de la misma persona de Jesús (130). Con la mirada fija en el Dios del AT, trata de encarnar sus actitudes: va en busca de los marginados, los pobres, la "gente de mala fama", porque El es pobre desde dentro en sus relaciones intratrinitarias, pero llega a serlo plenamente en el abandono del Padre en la Cruz. Así, para Jesús, es posible la solidaridad existencial óptica con el hombre, pobre, marginado y sufriente.

b) *La importancia de la misión*

Es propio del drama de la existencia humana que el hombre deba luchar contra el sufrimiento moral y físico que no termina nunca (131). En este sentido no puede negarse la necesidad de realizar ciertas trasposiciones del tiempo de Jesús a nuestro tiempo (132). Pero insiste Balthasar en que hay que estar consciente de que todas las trasposiciones realizadas por el hombre tienen un *a priori* teológico, el Espíritu Santo (133), quien traduce el drama de Cristo en su universalidad, y donde

(125) H II, 23.

(126) H III, 2,2, 118.

(127) H I, 431.

(128) H II, 28.

(129) H III, 1, 12.

(130) H III, 2,2, 363-95.

(131) TD II, 1, 81.

(132) TD II, 1, 181.

(133) TD II, 1, 81: es importante tomar en cuenta el "a priori" del Espíritu Santo.

no faltan las malas interpretaciones, si no se tiene fe. Donde falta la fe en el método teológico crece el interés por elementos secundarios que descartan ciertos temas como por ejemplo el nacimiento virginal de Jesús (134). De ahí es importante para Balthasar que las trasposiciones no se pueden hacer a costa de una pérdida de substancia de la Revelación. No se debe oscurecer la luz de la autoaclaramiento de la acción dramática, ni nivelarla, ni privarla de su unicidad divina. El deseo de que se logre una mejor comprensión para el hombre de hoy no puede ser el criterio último. Se requiere más bien una reflexión más profunda sobre la coherencia orgánica de la Revelación, ya que la teología es "misión", gratuitamente recibida.

Así se constituye el contexto primordialmente en forma vertical desde la Trinidad, como experiencia gratuita (135). El *pro-me* y sus últimas consecuencias trinitarias iluminan la situación concreta del hombre de hoy en su experiencia de lejanía de Dios y del pecado. Este motivo soteriológico, que se ha ido articulando a lo largo de cambios espaciales y temporales, es de suma actualidad (136).

Junto con el contexto vertical, constituido desde Dios Uno y Trino, se va gestando el contexto horizontal. Balthasar trata de explicar esta constitución a la luz de la teología de la historia, cuyos gestos existenciales se van articulando en un largo tiempo de paciencia de Dios, seguido por la lucha del Logos en respuesta a la provocación del *mysterium iniquitatis* (137).

c) *La perspectiva cristocéntrica*

La verdad es tan sólo asequible desde una perspectiva, no en su totalidad (138). Este dato fundamental recibe en Balthasar un desarrollo nítido que permite captar toda su riqueza (139).

Como la palabra de la conversación sólo puede entenderse en el contexto de la conversación (140), así también la fe cristiana se entiende tan sólo en todo su contexto, es decir, en la perfecta unidad de la historia de salvación desde Abraham hasta hoy y centrada en la vida de Jesús, desde su concepción hasta la Ascensión. En el centro de este contexto está el *pro-me* de la Cruz, sin el cual no tendría sentido ni credibilidad la trascendencia de la misericordia de Dios en el castigo, y tampoco el mandato de que el cristiano cargue cada día con su cruz (141). Para los "sabios y prudentes" este *pro-nobis* todavía permanece cuestionable, pero los "sencillos" ven que ahí está todo sintetizado y contenido (142).

En la medida en que el hombre es por esencia un ser que busca, y el Dios que me encontró debe ser buscado siempre de nuevo, no se debe

(134) TL III, 294-302.

(135) TD III, 363ss.

(136) TD III, 295-395.

(137) TD III, 404-22.

(138) TL I, 108ss.; 207.

(139) TL I, 216-233.

(140) TL III, 336.

(141) TL III, 336.

(142) *Ibid.*

excluir el esfuerzo racional de la teología orante (143). Pero no se debería partir del *desiderium* humano como existencial central de la criatura, sino del Fuego que enciende la Palabra divina en ella. Esta teología se entiende como *doctrina spiritus*, que trata de lo que el Espíritu Santo propone al que busca (144). El Espíritu es el lazo vital entre el Padre y el Hijo, entre el horizonte y la palabra (145). Esta "doctrina del Espíritu" no fomenta la curiosidad, sino que enciende el amor (146).

En síntesis: Balthasar ciertamente no postula una teología ahistórica, abstracta. Conoce demasiado bien la estructura del pensar humano en toda su complejidad, como también la insondable riqueza del misterio de Dios (147). Precisamente por eso no cae en las simplificaciones grotescas de una sistemática cerrada y acrítica con respecto a su propia precomprensión. Balthasar, por el contrario, explicita conscientemente esta precomprensión como católica, y a partir de esta identidad puede su método recorrer libremente las anchuras y profundidades de la revelación de Dios.

5. EL "MAS" DEL SISTEMA

No se duda hoy en la teología de la necesidad y posibilidad de una teología sistemática. Desde siempre se recurre a sistemas filosóficos, tanto platónicos como aristotélicos, para comprender e interpretar el dato revelado que actualmente es sustituido frecuentemente por esquemas interpretativos de toda índole, tomados de la filosofía trascendental, estructuralista o del análisis sociológico y psicológico.

Balthasar no desconoce estos intentos ni los desvaloriza, pero señala sus límites. Estos no sólo surgen en el interior de dichas ciencias por tratarse frecuentemente de teorías fácilmente ya superadas, sino sobre todo en lo que se refiere a presupuestos epistemológicos no suficientemente esclarecidos y criticados en su traspaso a la teología. El autor muestra frente a estas falacias una sorprendente libertad. Parece preferir hablar de síntesis, en lugar de sistema, al mismo tiempo que en toda su *Trilogía* se atestigua una coherencia que sobrepasa todo tipo de síntesis, porque está hecha desde un "más" que trasciende todo sistema (148). Esto introduce en el estilo de pensar balthasariano una vigorosa dinámica deductiva que se autocritica y se autoconstituye simultáneamente, porque procede del mismo Dios en su autointerpretación (149), y se da a través de la Palabra en el Espíritu. Así puede apreciarse la obra analizada a través de la presencia de una totalidad cada vez mayor en asimetría total a partir de la "sistemática del Espíritu Santo" (150).

(143) *Ibid.*

(144) *Ibid.*

(145) *TL III*, 338.

(146) *Ibid.*

(147) *TL III*, 337.

(148) *H II*, 11, 169; 334.

(149) *TL I*, 158. Cf. E. BISER, *Das göttliche Spiel*, 271.

(150) *TL III*, 233; Cf. *TD IV*, 173ss.; *H III*, 2, 2, 13.

a) *La totalidad cada vez mayor*

En relación con la "gloria", Balthasar destaca con frecuencia una totalidad que requiere la renuncia al sistema (151). Lo que aparece así como lo más propio del método de Balthasar es un "estilo" de pensar, ya que éste conserva la agilidad de adentrarse en una realidad que al mismo tiempo se da y se oculta (152). Pero, sobre todo, este estilo brota de la actitud de "asombro", y la conserva de tal manera que todo sistema necesariamente se desestabiliza (153), al mismo tiempo que capta los rasgos peculiares de una totalidad abierta y coherente, que nunca se torna "suma" de elementos simplemente yuxtapuestos. Emerge así la posibilidad de un pensar que se desdobra en el "gran Silencio" ante la grandeza y fascinación del Ser que le sale al encuentro.

Así Balthasar puede dar en el nivel metafísico toda la importancia a la *fides quaerens intellectum*, al esfuerzo racional paciente y aplicado de compenetrar el ser (154). Sin embargo, insiste que *considerate ratiōnabilit̄ter comprehendit̄, incompreñsibile esse* (155).

El *kabod bíblico*, por su parte, no es abarcable en un sistema totalizante (156). De ahí que existen, según Balthasar, y con razón, muchas teologías bíblicas (157). Cada una destaca algún aspecto relevante, pero ninguna puede reclamar la totalidad (158). Es tan sólo parte de y por eso "católica". La síntesis es, pues, Jesús, y esta síntesis produce al Espíritu Santo (159).

b) *La asimetría total*

El drama de Dios se desarrolla, sin duda, a partir de la libertad infinita de Dios en su relación con la libertad finita del hombre (160). No hay medida posible para esta interrelación (161). Sin embargo, Balthasar la logra pensar en forma coherente en relación al hombre, ser abierto y orientado anticipadamente a su meta, dada ya, la comunión con el Dios vivo (162).

En el desarrollo de este drama hay un "más" de parte de Dios que es tan sobreabundante que excede toda lógica sistemática y de hecho rompe todos los esquemas elementales. Sin embargo, Dios procede en el *pro-nobis* de la muerte de Jesús con tanta coherencia, que Balthasar tiende a poner en peligro verdades del dogma como la del infierno al mos-

(151) *H I*, 539; 563; 568; *II*, 1, 25.(152) *TL III*, 46.(153) *H III*, 945.(154) *H III*, 1, 137s.(155) *H III*, 1, 137s.(156) *H III*, 2,2, 19; 221-225.(157) *H III*, 2,2, 13.(158) *H III*, 1, 80.(159) *H III*, 2,2, 337; 280.(160) *TD II*, 1, 186-259.(161) *TD II*, 1, 71.(162) *TD II*, 1, 81-91; *IV*, 47; 68.

trar que ya no puede existir para algún hombre porque Jesús lo sufrió hasta sus últimas consecuencias (163).

Esta misma asimetría, producida por la gracia sobreabundante de Dios, resalta finalmente en la comprensión balthasariana de la vida eterna como una inmovilidad móvil (164). Tal comprensión no es posible en conceptos hechos de una sistemática: brota de un lenguaje profundo, el del místico, tal como Balthasar lo aplica con ayuda de Adriane von Speyr (165). Sin embargo, en una comprensión tan impresionante, resalta, en toda su fuerza, una coherencia ya no humana, sino de Dios, pero que como tal colma los deseos más íntimos del hombre (166).

c) *La sistemática del Espíritu Santo*

Muestra Balthasar con nitidez cómo la verdad del mundo se escapa al hombre, en todo su esfuerzo de pensarla conceptualmente hacia el misterio (167). Pero lo desemejante de la verdad mundana respecto a Dios revela todavía algo de las propiedades de la verdad divina, la unidad en ella de la autodonación y de la actitud dialogal, y la vitalidad de la Palabra (168). Y, sin embargo, no se puede determinar por un sistema, aunque se esclarece fundamentalmente a partir del "sistema de los trascendentales" (169).

En la revelación de la verdad a través de la Palabra de Dios hecha carne, Abraham ciertamente constituye el fin del sistema (170). Sin embargo, en esta revelación hay una coherencia incoherente que se colma en la locura de la Cruz, pero que luego triunfa en la Resurrección.

De ahí que en toda la revelación de la verdad trasciende una sistemática no abordable por nosotros, ni construible a la manera humana (171). Resalta, por el contrario, una fuerza sistemáticamente peculiar que desemboca en un sistema totalmente abierto, el del Espíritu Santo, quien tiene su *prosopon* como el "más" de Dios (172). Este peculiar "sistema" se constituye desde el "más allá" en el "más acá" (173).

Concluyendo: el método de Balthasar renuncia evidentemente a toda estrechez de sistemas cerrados en el nivel teológico. Pero la incesante crítica del autor apunta, sobre todo, contra la pretensión de la autoconstrucción a la manera meramente humana. En la medida, sin embargo, en que la Teología está atenta a un "más allá" del sistema que al mismo tiempo lo produce, Balthasar presenta su sistemática con nitidez poco común, a partir de los trascendentales. Es el aire que sopla a través del "sistema" y la atmósfera en que éste se baña lo que permite que la forma nazca y se desarrolle.

(163) TD IV, 173.

(164) TD IV, 68.

(165) TD IV, 11. Adriennes von Speyr se cita con llamativa frecuencia en este tomo.

(166) TD IV, 377-446.

(167) TL I, 233-55.

(168) TL I, 200.

(169) TL I, 253-55.

(170) TL II, 88.

(171) TL III, 330-39.

(172) TL III, 209.

(173) TL I, 209; III, 405s.

Conclusión general

Finaliza aquí el presente estudio aproximativo al método teológico de Hans Urs von Balthasar desde su obra principal. La pregunta clave de si este método balthasariano es o no sistemático no ha recibido ciertamente una respuesta definitiva, lo cual tampoco se pretendió. Pero lo que se ha logrado es penetrar en el movimiento propio de un vigoroso quehacer teológico actual, que en su silenciosa elocuencia deja estupefacto a quien intenta seguirle en las múltiples vueltas e implicaciones de una "sistemática propia del Espíritu Santo".

El método balthasariano, ciertamente, no es sistemático, a la manera de los sistemas de la modernidad. No elabora analíticamente un todo coherente a partir de principios estructurantes con que la razón logra apoderarse de la realidad en el nivel de la razón meramente científica. Pero sí lo es por su fuerza integradora cuando más allá de la mera síntesis el autor remonta a los nexos existentes entre los diversos datos de la Revelación a partir de la totalidad, de la "forma" que como "gloria" se dramatiza en la acción y se autorrevela como "verdad" en el "más" del sin-fondo de un misterio cada vez mayor.

Se trata, sin duda, de un estilo de pensar teológico que se orienta por la comprensión de la realidad "desde Dios". Esto significa que abre lo que es significativo para aquel que comprende y que como tal busca más allá de la interpretación lo "esencial" que se encuentra articulado en la Tradición a lo largo de la historia. De ahí esta profunda orientación del pensar balthasariano por lo válido "desde siempre" más allá de toda expresión histórica como tal. Este peculiar estilo de pensar se mueve, por consiguiente, no por encima del texto, sino en su interior, dejándose llevar por el movimiento propio de éste, para sí poner a descubierto el sentido de lo que Dios quiere decir hoy.

Esta manera hermenéutica de pensar teológicamente, sin embargo, no agota todavía las características propias del método teológico de Hans Urs von Balthasar, pues más allá de la comprensión del sentido el autor llega a enunciar juicios teológicamente acertados y coherentes, aunque no siempre "simpáticos" para la mentalidad moderna actual. Sólo porque se da esta coherencia, que el autor logra descifrar desde el *pro-nobis*, su método no es un habla vaga, sin meta, sino un discurso verdadero, pues la verdad cada vez mayor es la que en definitiva orienta el quehacer teológico balthasariano, y es el juicio sobre la verdad donde la verdad se realiza recién en el sentido pleno como "amor".

El método teológico de Hans Urs von Balthasar lleva consigo, sin duda, una fuerte impronta espiritual, contemplativa, lo cual aparentemente le priva del rigor sistemático científico. Pero, de hecho, esta absorción por el seguimiento concreto de Jesús, el Hijo Amado del Padre, permite desplegar la dimensión práctica de la teología, y que en último término la justifica. Quienes, pues, saben realmente de Dios y le dejan hablar sin interrumpirlo constantemente por discursos impertinentes, son Jesús y las personas que le han seguido más plenamente, los santos. De ahí que esta concentración metodológica en la "praxis" de Jesús recién da a la manera de pensar y hablar de Dios de Hans Urs von Balthasar todo su rigor científico del "sistema" abierto, pues circula en torno a un

punto abierto que irradia luz y paz en medio de los conflictos de un contexto siempre convulsionado.

Este "punto abierto", puesto por el Padre, se hace tan denso y universal a la vez, tan cercano e inalcanzable, en el método balthasariano, que es posible acercarse a él y dejarse llevar por él sólo en el Espíritu de la Verdad. La constante interpelación pneumatológica sitúa al autor, sin pretenderlo mayormente, en el centro de la búsqueda de la teología sistemática actual, que se concentra, sobre todo, en la dificultad de cómo pensar hoy la "gracia". Este don de Dios mismo requiere, pues, una comprensión no externa a la razón, dentro de ella, a la luz del Don por excelencia, el Espíritu Santo, quien como el eterno "más" impregna su "rostro" a la Divinidad.

En la actualidad no hay una teología sistemática homogénea; tan sólo hay una profundamente pluralista; tampoco un método reconocido universalmente, sino tan sólo escuelas teológicas y corrientes de pensar. Pero sí hay teólogos destacados. Hans Urs von Balthasar es ciertamente uno de los grandes; hasta me atrevería decir: el más grande. Y esto no tan sólo por su capacidad genial de pensar y hacer pensar, sino sobre todo por su estilo contagioso de seguir a Jesús humillado. El autor, pues, supo desaparecer tras sus palabras y escritos, de tal manera que Dios puede hablar. Así también lo ejemplifica su propia muerte, que casi pasó inadvertida para la opinión pública. Pero esta humildad y sencillez peculiar dan al método teológico balthasariano toda una certeza y credibilidad última que confirman que su testimonio ha sido verdadero.

EDICIONES SIGUEME S.A.

García Tejado, 23-37 — Apartado 332 — Salamanca — España
Tel.: 21.82.03

BLÁZQUEZ, Ricardo, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, 1988, 510 pp.

BOROBIO, Dionisio, *La Celebración en la Iglesia, II Sacramentos*, Salamanca, 1988, 788 pp.

DIANICH, Severino, *Iglesia en Misión*, Salamanca, 1988, 287 pp.

LONERGAN, Bernad, *Método en Teología*, Salamanca, 1988, 390 pp.

MIRANDA, José Porfirio, *Apelo a la Razón*, Salamanca, 1988, 508 pp.

MECKS WAYNE, A., *Los primeros Cristianos urbanos*, Salamanca, 1988, 376 pp.

THEISSEN, Gerd, *La sombra del Nazareno*, Salamanca, 1988, 271 pp.

TREVIJANO, Pedro, *Madurez y Sexualidad*, Salamanca, 1988, 404 pp.