

Anneliese Meis W.

Profesora de la Facultad de Teología U.C.

“Prodigalidad menesterosa”:  
significado de  
“los trascendentales del ser” (1),  
en el método teológico de  
Hans Urs von Balthasar

El encuentro con la obra monumental de Hans Urs von Balthasar resulta fascinante, pero, sin duda, provoca también desconcierto (2). La ágil argumentación de uno de los hombres “más cultos de nuestro siglo” (3), considerado a menudo “el teólogo del siglo XXI”, conduce, de hecho, a profundidades cada vez mayores, que, en su “prodigalidad” se revelan, sin embargo, sorpresivamente “menesterosas”; a modo de aguas vivas, las cuales, más allá de los borbotones y repentinos torbellinos, fluyen apacibles por largo trecho, pues su fuente productora permanece.

Esta índole peculiar del pensamiento balthasariano hace de la obra “un bloque errático” dentro del quehacer teológico contemporáneo, aunque no lo sea a nivel de la Teología de Occidente (4). Se origina en el mismo “milagro del ser”, ante el cual Balthasar se detiene con preferencia, a partir de la pregunta por el origen (5). Allí descubre “el carácter epifánico del ser” en la unidad de la diversidad, a través de los “vestigios referenciales del ser”, los “trascendentales”. Estos, por constituir propiedades del ser, y abarcándolo completo, adquieren entre sí la calidad de inseparables, y le permiten sacar a la luz una nítida estructura trinitaria de la realidad, tomando en consideración a la misma Trinidad. Los trascendentales

- 
- (1) Los “trascendentales del ser” se comprende aquí como aquellas propiedades del Ser, que lo abarcan en su totalidad en cuanto “belleza”, “bondad” y “verdad” y reflejan en la “unidad” –el amor– aquella “prodigalidad” que a la vez es “pobreza”. Cf. H. Urs von BALTHASAR, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1989, 57: “Ich meine die Region der Liebe. Hier ist Überfluss immer zugleich Bedürftigkeit”.
- (2) El presente estudio profundiza el tema del artículo mío, *El método teológico de Hans Urs von Balthasar. Un estudio aproximativo desde su obra principal*, TV 30 (1989) 185-206. Por razones prácticas se cita la obra de Balthasar en su versión castellana.
- (3) H. de LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l’Eglise*, Paris 1967, 180-212.
- (4) E. BISER, *Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars “Theodramatik”*, ThR 77 (1981) 267. W. LÖSER, *Unangefochtene Kirchlichkeit-universaler Horizont. Weg und Werk Hans Urs von Balthasars*, HK 42 (1988) 472-79.
- (5) *Epilog*, Einsiedeln 1987, 35s(=Ep).

les, de hecho, se constituyen en eje articulador del método teológico de Hans Urs von Balthasar (6).

El autor mismo, por su parte, comprende al propio método como “un método de integración”, de *Ein-faltungen*, es decir: incidencias progresivas, concéntricas hacia el punto abierto de la argumentación, su núcleo propiamente tal: la persona de Cristo, Hijo amado del Padre en el Espíritu Santo (7). Cristo, de hecho, es para Balthasar la “forma arquetípica” de su método en cuanto da unidad a los fragmentos del ser, gracias a la inclusión de la totalidad en la singularidad (8). Desde la totalidad, pues el ser se hace presente en la singularidad del ente en cuanto éste recibe el ser (9), a la vez que lo singular se trasciende en la totalidad, salvaguardando la “distinción real”, en un “cada vez mayor”, que, aún después de la encarnación del Verbo, no es “menor” (10). El ser, en cuanto tal, no tiene, pues, subsistencia, ya que no puede producir desde sí mismo seres para realizarse, y, sin embargo, hay que concederle la posibilidad de realizarse en los seres particulares (11). De ahí surge la paradoja de simultaneidad entre plenitud y pobreza, revelación y ocultamiento, que produce aquel asombro del cual aparece llena la obra balthasariana, no sólo como su punto de partida, sino en cuanto elemento permanente de un pensamiento, que se atreve plantear hoy con valentía ¿por qué existe algo y no la nada? (12).

Esta pregunta le surge, por cierto, desde la diversidad del ser que se proyecta en la unidad, a partir de la “distinción real” (13). Balthasar comprende esta diversidad, a su vez, como polaridad en su alcance positivo, por tanto, ello se distingue esencialmente de un tipo dialéctico de pensar (14). Descubre, así, esta positividad de la polaridad del ser a partir del “amor trinitario”, que desciende hacia la realidad y se refracta como tal en el *pulchrum, bonum* y *verum* mediante la estructura polar de todo lo que existe (15). Esta polaridad alcanza su concreción personal máxima en la persona de Cristo. De esta manera, el amor se constituye en lo trascendental por excelencia (16).

En tal modo de pensar teológicamente todo cuanto existe (17) se proyecta, sin duda, una “ontología teológica”, que se opone a toda disociación categorial del pensamiento moderno, a la vez que la supera (18). De hecho, el autor argumenta “desde arriba”, en lugar del “desde abajo”, que se ha convertido en argumentación común, desde Vaticano II. Lo cual le resulta posible sólo a partir de un “cada vez mayor”, que se expresa en una tajante “desemejanza” teológica, respecto de la “ semejanza existente a nivel óntico. La “*analogía entis*”; así profundizada y aplicada por Balthasar, en prosecución con E. Przywara, experimenta un desplazamiento significativo hacia una “*analogía libertatis*”, que se puede comprender

(6) Cf. *Intento de resumir mi pensamiento*, *Communio* (Madrid) 10 (1988) 284-288; *Ep*, 35-66.

(7) Cf. *Gloria. Una estética teológica*, v. 4: *Metafísica. Edad Antigua*, Madrid 1986, 23 (=GL).

(8) *Ibid*, 269-322.

(9) *Ep*, 38.

(10) *Ibid*, Cf. R. MENGUS, “L’*Epilogue*” de Hans Urs von Balthasar (1905-1988), *Rev*, SR 62 (1988) 252-264.

(11) *Ep*, 38.

(12) *Ep*, 39.

(13) *Ep*, 38.

(14) *Ep*, 43-45.

(15) *Theologik I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, VII-XXII (=TL).

(16) *TL II*, 163; *Ep*, 73.

(17) *Ep*, 36; *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, 37ss.

(18) *TL I*, XV. Cf. F. HOFFMANN, *Soteria als Theodrama. In memoriam Hans Urs von Balthasar*, *ThL* 114

también como “*analogía relationis*” y “*analogía caritatis*” (19). Este desplazamiento logra integrar como componentes metódicos importantes, no sólo lo “histórico” en lo “óntico”, sino también lo “práctico” en lo “teórico”, por representar frutos de la elección libre, a modo de los Ejercicios Espirituales ignacianos (20). De esta manera, los trascendentales adquieren aquella profundidad ante la cual el asombro se transforma en adoración, pues lo primero, para ver objetivamente, es el “dejar-ser” lo que Se manifiesta, y esto será “el amor eterno para conmigo” (21).

De lo anterior, nos resalta un modo totalmente inusitado de construir un método teológico, gracias a los trascendentales, tomando como punto de partida una comprensión peculiar—tradicional e innovadora a la vez—de la relación entre “naturaleza” y “gracia” (22). Dicha comprensión, constitutiva de todo método teológico, representa—de manera indudable—el almacén omnipresente de la teología de Hans Urs von Balthasar, que, como una ley arquitectónica bellísima, agiliza toda la luz del Ser que es amor—*amor trinitatis*—. Este, como tal, se manifiesta mediante el *pulchrum*; se da en el *bonum*, y se dice en el *verum* (23). Secuencia, que se nos permite apreciar, tras una lectura reiterada, desde dentro de la Trilogía: *Gloria*, *Theodramatik* y *Theologik*, que, como el mismo autor señala en el *Epilog*, se estructura en tres movimientos, pasando desde el “atrio” al “umbral”, para detenerse luego en la “catedral” (24).

La obra principal de Hans Urs von Balthasar está dedicada, sin duda, a los trascendentales dentro de una perspectiva teológica óntica. Pero ¿cuál es la función de estos trascendentales en el método teológico, seguido allí por Balthasar? De hecho, no será simplemente su meta “una descripción de los trascendentales de modo transformado a la luz de una ontología teológica” (25). El objetivo principal es, más bien, teológico, en el sentido profundo del *theos-legón* hoy (26), y para este fin los trascendentales le prestan a Balthasar un servicio metodológico inapreciable.

Quisiera demostrar dicha tesis, recurriendo a los aspectos claves para todo método teológico, tales como la relación entre Filosofía y Teología; Exégesis y Dogma, Antiguo y Nuevo Testamento; Tradición y Contexto, es decir, mostrar la racionalidad del método balthasariano. Estos aspectos adquieren, sin duda, una articulación propia. Por tanto, me referiré a ellos recurriendo a los siguientes puntos:

1. La simetría desproporcionada en la relación Teología y Filosofía.
2. La revelación a-dialógica, en cuanto nexos del Dogma con la Exégesis.
3. La Palabra no-Palabra, como centro abierto entre el Nuevo y Antiguo Testamento.
4. La continuidad innovadora en la interrelación del Contexto con la Tradición.
5. Una Teología, que “da razón a nuestra esperanza”.

(19) Cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (FTS, 120) Freiburg-Basel-Wien 1981.

(20) Cf. *Mein Werk, Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 18ss (=MW); Cf. W. LÖSER, *o.c.*, 475.

(21) MW, 63.

(22) TD III, 67-186; 189-395.

(23) Ep, 35-66.

(24) *Ibid*, 11-32; 35-66; 69-98.

(25) W. LÖSER, *o.c.*, 477: “Wie sich im Rahmen einer solchen theologischen Ontologie die transzendentalen Eigenschaften des Seins verwandelt darstellen, die darzulegen ist das Ziel der von Balthasar... Trilogie”.

(26) Cf. D. ...

## 1. LA SIMETRÍA DESPROPORCIONADA EN LA RELACION TEOLOGIA Y FILOSOFIA

Según Hans Urs von Balthasar no hay Teología sin Filosofía y viceversa (27). Esto significa que el método teológico balthasariano no sólo se nutre sustancialmente de conceptos filosóficos claves, acordes con las inquietudes profundas del espíritu humano en su calidad de ser en el mundo (28), sino que, al unísono, cuestiona de manera radical la Filosofía desde una totalidad cualitativamente distinta, que no se puede pensar mayor: la del Dios vivo (29). De ahí, este esfuerzo metodológico continuo del autor por mostrar la solidaridad de lo Cristiano con la Filosofía, al mismo tiempo de resaltar su aislamiento total (30). Por lo demás, significa que la relación entre Filosofía y Teología aparece estructurado por la "simetría" propia del Ser, que, sin embargo, se rompe sin cesar por la desproporción "cada vez mayor" con respecto de su fundamento (31). La ruptura, de hecho, se produce en puntos claves, justo allí donde los trascendentales atestiguan las "diferencias reales", que, a su vez, se trascienden en la unidad a partir de la identidad mayor. Esto se ve cuando la Teología ahonda el *pulchrum* a la luz de la metafísica, el *bonum* en relación con la ética y el *verum* sobre el trasfondo de la lógica, gracias a que los trascendentales revelan su significado teológico profundo (32).

### a) La a-simetría del *pulchrum*

Al ahondar la realidad del *pulchrum* a la luz de la metafísica, Balthasar comprende a ésta desde la "relación originaria del hombre con el ser" como *meta-antropología*; es decir: "aquel horizonte total y último de sentido, al cual la experiencia y reflexión humana está estructuralmente abierta y que coincide con la trascendentalidad del ser, comprendido sobre el perfil de la diferencia ontológica". El *pulchrum*, por su parte, lo define como "esplendor" —*lumen*— que irradia en la "forma" —*species*—, siendo ésta un acontecimiento en marcha. Al otorgarle preferencia a la metafísica, sobre todo otro tipo de pensar, resulta también evidente la función preeminente que atribuye a la belleza en sus alcances teológicos ónticos (33).

El *pulchrum*, en cuanto tal, remite desde una realidad no subsistente a la subsistente. Balthasar lo demuestra con amplitud, gracias a sus análisis profundos de la "cuádruple diferencia" del milagro del ser. Describe la experiencia real de la "individualidad", de la "universalidad", de la "gratitud" y del "fundamento último del ser". Muestra cómo, en estas experiencias básicas, surge la "diferencia óntica" respecto de la unidad originaria, previamente dada, que se proyecta hacia la identidad más allá del ser (34).

Esta "identidad", hacia la cual tiende la "diferencia" en los diversos fenómenos descritos, se presenta como el "cada vez mayor" de lo que se puede pensar: la gloria, el peso

(27) *TL I*, 159.

(28) *Ep*, 37; 39.

(29) *Ibid*, 35ss.

(30) Así lo atestiguan, sobre todo, los volúmenes 4 y 5 de *Gloria*.

(31) *TL I*, 35.

(32) *TI II Einsiedeln 1985*.

de Dios, sobrepasa toda belleza intramundana, al mismo tiempo que la sintetiza. Por eso, la metafísica no desemboca simplemente en la teología: hay un *a priori* teológico en la metafísica: las “diferencias” llegan a ser disponibilidad obediencial para la revelación de Dios (35). De ahí le viene a la metafísica la facultad de distinguir los planes de la creación y la gracia, antes que el fundamento del Ser se haya manifestado personalmente y en libertad soberana. Así lo demuestra a través de una visión evolutiva de la interrelación entre el Mito, la Poesía y la Filosofía desde sus orígenes presocráticos (36).

El fundamento último, sin embargo, que sale a la luz, paso a paso en la argumentación balthasariana, es el amor absoluto que se ha revelado. Por eso, “el amor guarda la gloria”. En ello consiste el aporte cristiano a la metafísica, que el cristiano debe filosofar desde su fe: puesto que cree en el amor absoluto de Dios al mundo, tiene que leer el Ser en su diferencia ontológica como signo de amor y vivir conforme a este principio (37), en una actitud de “indiferencia”, esta disposición activa, condición única también de una teología auténtica (38).

b) *La inconmensurabilidad del bonum*

Cuando von Balthasar describe la realidad del *bonum* en relación con la ética, lo cual practica sobre el amplio horizonte de la metafísica, profundiza esa componente práctica siempre presente de su método teológico, comprendido como “seguimiento” (39). El se interroga allí por la “medida”, la “norma” y su interiorización merced a un comportamiento coherente con su fundamento último (40). Aquí, el *bonum* adquiere una función significativa en cuanto acontece entre la libertad finita creatural y la libertad infinita divina (41).

En la experiencia de este *bonum*, el horizonte total y sentido último del Ser, emerge a través del *topos*, teatro del mundo (42). Así lo ejemplifican las tres diferencias, que Balthasar analiza detenidamente: la que se produce entre la finitud espacio-temporal de la obra y su significado infinito; la que se realiza entre el yo y la función encomendada, y la que se proyecta entre la responsabilidad propia del actor para con su actuación y la responsabilidad ante el director. Estas diferencias apuntan a la identidad superior: un origen último (43).

Según Balthasar, dicha identidad se da in crescendo, gracias a toda comprensión de lo creado, puesto en libertad: ya que “uno murió por nosotros”, entonces todos murieron. De tal manera, la palabra perfecta presupone la plena respuesta y la autorrealiza (44). Luego, la presencia de la perfecta autoentrega, como modelo definitivo, pone al hombre en una decisión más aguda que la ética. En consecuencia, “recién después del *sí* absoluto de Dios al hombre, hay un *no* absoluto del hombre a Dios” (45).

(35) *GI* 5, 575.

(36) *GI* 4, 19.

(37) *TD* II, 17; Cf. *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971.

(38) El autor se diferencia de la comprensión heideggeriana, en cuanto la comprende en el sentido mariano-ignaciano. Cf. *GI* 5, 599ss; 602.

(39) *TL* II, 330.

(40) *Ep*, 52-58.

(41) *TD* II/1,34-46; 174-175.

(42) *Theodramatik I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 230-38 (=TD).

(43) *Ibid.*

(44) *TD* III/1, 110.

El método teológico balthasariano, por ende, transita en el misterio originario de la diferencia entre la libertad finita y la libertad infinita y piensa en la adoración del amor infinito (46). Este amor que no necesita de ningún ser, es sin fondo, sin medida y decidió en libertad crear el mundo. Así, pues, el método teológico tiene que remontar a la generación del Hijo, quien no es simplemente difusión del Padre Unico, ni su antítesis (47). Más allá, imposible alcanzar.

### c) *La a-logicidad del verum*

Al profundizar finalmente el *verum* sobre el trasfondo de la Lógica, Balthasar distingue a ésta, sin duda, de la Lógica Escolástica con sus estrecheces abstractas (48) y la comprende en la línea de la tradición alejandrina tomando en consideración la participación connatural del *logos* humano en el Logos de Dios, el Hijo amado del Padre. De ahí que el *verum* se expresa en una tensión máxima, dada entre una interioridad perfecta en la libertad de la autociencia y la perfecta expresión en gestos más que naturales. Ello, gracias a una formación libre: el sujeto espiritual puede dar a conocer su interioridad en el lenguaje, que sólo se manifiesta en la apertura de la autoconciencia al Ser en su totalidad (49). Esto significa que la autoconciencia se comprende reflexivamente como Ser, más allá del cual no existe otra cosa que la nada; y, un Ser, que siempre es más que la suma de los seres finitos, que en él participan, pues tan pronto como pensamos, hablamos. El signo sensible puede ser portador humano de algo más profundo y, sin embargo, queda pobre. Pero, en el diálogo, el hombre no tan sólo quiere decir algo: sino se comunica, se da. La pobreza experimentada aquí, puede llegar a signo de algo más profundo: el silencio (50).

La experiencia del *verum* en la intersubjetividad acontece por la interpelación de la realidad, que aparece como algo dado, regalada. Aquí se manifiesta la profundidad del carácter polar de la verdad mundana: la diferencia del Ser, mediada por el Espíritu Absoluto, Dios, apunta a una identidad en el arquetipo Logos (51).

Debido a la desproporción de la identidad, con respecto de la diferencia del Ser, mediado por el Espíritu Absoluto de Dios, aquella no participa inmediatamente: lo logra a través del Ser. Este al penetrar libremente en los seres particulares, ilumina el espíritu humano y le recuerda que la luz le es regalada como luz propia, por la luz absoluta, cada vez mayor.

Por consiguiente, también aquí el amor se revela como fundamento trascendental (52). Balthasar lo explica con amplitud, mediante la aplicación que reciben los trascendentales al proceso hipostático trinitario, propuesto por Bonaventura (53).

En síntesis: el carácter epifánico del Ser adquiere sentido si se conserva la diferencia entre aparición y lo que aparece. El Ser se re-presenta en su aparición. Esta representación le otorgan una forma en el mundo, forma en la cual pone ante los ojos su contenido "lógico" como algo que puede ser visto en su totalidad; se entrega también a un contexto en

(46) TD II/1, 113s.

(47) TD II/1, 114.

(48) TL I, VII.

(49) TL I, 181-200.

(50) TL II, 231.

(51) TI. II. 219.

el mundo, de tal manera que puede ser usado y gozado, acciones con las cuales manifiesta su verdad. La unidad, por tanto, lo penetra todo a partir de una simetría totalmente desproporcionada.

## 2. LA REVELACION A-DIALOGICA, EN CUANTO NEXO DEL DOGMA CON LA EXEGESIS

Hans Urs von Balthasar, a pesar de tenerse por débil en Exégesis (54), maneja en la Trilogía un impresionante caudal de conocimientos exegéticos, con los cuales, sin embargo, no se contenta en cuanto meros datos histórico-críticos, cuyo sentido teológico busca sin cesar, adoptando como punto de partida al Dogma, que está presente en "cada rasgo de su pensar como totalidad y catolicidad de la verdad" (55). Balthasar entiende por "Exégesis" aquella ciencia filológica, que coloca entre paréntesis a la fe, a fin de investigar el carácter literario de los documentos; comprobaciones que dan testimonio de la fe, precisando su "sentido literal" (56). Y a la "Dogmática", como ciencia que se realiza a partir de la aceptación del testimonio de la fe de estos escritos, permitiendo explicar, con los recursos de aquél, el "sentido espiritual" de su contenido (57). Pero, según Balthasar, en Cristo —*in Christou*—, acontece la verdad originaria de la revelación, en cuanto prototipo de toda teología (58). En la irrepitibilidad de la persona de Cristo, pues la "letra" se transforma en "espíritu", para brindarle un sentido a-dialógico cada vez mayor. Este proceso sucede de tal forma, que "el sentido espiritual" de la letra, como revelación escrita, no se encuentra detrás de la letra, sino siempre en ella misma, a semejanza del Padre, quien no está detrás del Hijo, sino en el Hijo mismo (59). Así, también, se realiza el paso de la "letra de la exégesis" al "espíritu de la doxa" al que sólo cabe adorar. Luego, de lo meramente fáctico, se da paso a la libre entrega dramática del "una vez por todos", al cual sólo puede obedecerse. Y, finalmente, de la mera preocupación teórica por la palabra, se accede a un "sin-palabra", ante quien sólo cabe arrodillarse, porque Cristo no es una teoría (60). Aflora aquí un encadenamiento en alud, en sincronía, cada vez mayor, conseguido gracias a los trascendentales, que el teólogo logra descubrir, únicamente si se introduce en el espacio hipostático de la Palabra hecha carne: no como mero espectador enfrente, sino como co-realizador (61).

### a) *La doxa en la carne*

Impresiona la cantidad de datos exegéticos aportados por Balthasar al tratar el *pulchrum* en relación con el *kabod* veterotestamentario y la doxa neotestamentaria (62), pero además,

(54) MW, 71.

(55) El lugar de la teología, en *Ensayos Teológicos I, Verbum Caro*, Madrid 1964, 203 (=LT).

(56) *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1978, 95s (=Ch).

(57) TD II/1, 99s.

(58) TD II/1, 111-116.

(59) TD II/1, 98-102.

(60) LT, 197.

(61) TD II/95-97.

(62)

cómo de inmediato valora su relevancia teológica, tomando en consideración la fe de la Iglesia (63). Toda su interpretación de los textos señalados acontece vinculada a lo que le da origen y unidad: la teología joánica (64). Desde el Evangelio de san Juan, el autor encara la interpretación de los datos considerando los dos polos en acción: Dios y el hombre; polos que no se dejan circunscribir por una elipsis neutra, como encontrándose en un mismo plano; al contrario, exigen al intérprete una decisión frente a la siguiente alternativa: ¿Dios es el que da su visión acerca del hombre? o ¿el hombre nos da su visión respecto a Dios? (65). Balthasar se decide en favor de la primera posibilidad, el *theos-legón* y, por consiguiente, acepta la experiencia de la irradiación de lo incomprensible, cualitativamente distinto, *si comprehendis non est Deus* (66).

La diferencia, aquí señalada, entre una mera Exégesis y el Dogma se proyecta hacia una identidad que Dios mismo, en Su gracia, es el Único capaz de dar. La novedad absoluta, "cada vez mayor", que nace de allí e irradia su luz sobre todos los elementos metodológicos implicados (67) no la puede explicar una mera exégesis ni se puede intuir con meros métodos críticos: presupone, de hecho, la unidad en Jesucristo, *Palabra hecha carne* (68).

Una tal *teo-logia* es capaz, con cada vez mayor claridad, de comprender el *kabod* como irrupción y donación incomparable del amor eterno trinitario, cuando se presenta como *doxa Christou, doxa Theou* (69).

#### b. La unicidad en lo fáctico

Cuando Balthasar trata el *bonum*, en la teodramática, lo histórico-fáctico es punto de partida, y, además, punto de referencia permanente de toda demostración teológica (70). Ello se debe a una paradoja insuperable, el Logos eterno, definitivo, está activamente presente en la realidad contingente. La argumentación teológica sólo puede moverse en dos direcciones; es decir: hacia una consolidación de lo fáctico-histórico en su unicidad y hacia la prueba de que en lo fáctico-histórico se da el sentido total, que abarca todo. Se puede, sin duda, anteponer lo histórico-fáctico y desarrollar su inteligencia en una ciencia aparte, la "Exégesis", basándose en los testimonios de los testigos, para reflexionar luego en una segunda ciencia, la "teología dogmática", en relación al sentido propiamente tal (71). Lo dificultoso de esta separación consiste en que el autotestimonio de lo fáctico co-atestigua su sentido *a priori*. Hay, pues, una inseparabilidad entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, factible de comprenderse adecuadamente a partir de la totalidad (72).

Únicamente la totalidad puede atestiguar como algo insuperable y se demuestra con el testimonio, de tal manera que *debe* serlo, si Dios, el Único, aparece en este acontecimiento. Dios, el cual más allá no se debe pensar, tiene que ratificar su presencia en la historia de la

(63) *Gl* 7, 15-28.

(64) *Gl* 7, 14.

(65) *Einfaltungen*, Einsiedeln 1968, 69-74.

(66) *Gl* 7, 16ss. Insiste Balthasar que este "apriorismo metódico" es tan sólo análogo al de Anselmo.

(67) *Gl* 7, 25.

(68) *Ibid.*

(69) *Ibid* 27.

(70) *TD* II/1, 91-105.



revelación misma, por el hecho que, también, ésta le permite demostrar que el drama entre Dios y el hombre significa algo, "más allá del cual no se puede pensar otro algo superior" (73).

La totalidad se puede expresar en un *solí Deo gloria*, si se agrega que la gloria de Dios se autoglorifica en su creación y redención, pues Dios no necesita del amor del hombre, ya que su implícita sabiduría lo autoglorifica. Sin embargo, la gloria del hombre consiste en perseverar en el servicio de Dios, porque la gloria del hombre es Dios mismo. En consecuencia, y debido a ello, el hombre vivo llega a la libertad perfecta en la gloria de Dios (74).

### c. El "espíritu" en la letra

Al ahondar el *verum*, Balthasar pregunta en un momento clave ¿cómo Jesucristo puede decir de Sí: "Yo soy la verdad? Y contesta: "porque todo lo verdaderamente mundano tiene en El su consistencia" (75). Esto presupone que en El se personifica la *analogía entis* y la verdad veterotestamentaria *emet*. Tal respuesta se opone, no cabe dudas, a una interpretación de Jesús en forma aislada, en la cual aparece algo como un pedazo de verdad en la "letra", pero ninguna parte de lo que Jesús llama la verdad (76).

Para aproximarse a este misterio de la verdad en la Biblia, hay que hacer el intento de pensar que en Dios mismo la epifanía total, la autoentrega y la autoafirmación del Padre es el Hijo idéntico como Dios con el Padre, en el cual todo lo posible para Dios también está dicho. Por tanto la verdad cabe interpretarla en el Espíritu Santo desde la totalidad (77).

Desde otro ángulo, el Dios "desconocido", visto *a priori*, el Espíritu Santo, echa luz sobre el Dios conocido: el Dios hecho hombre para iluminar su importancia como el "exegeta del padre" invisible (78) y en este sentido desconocido. Ello, en la medida en que se concibe el Hijo como exegeta del Padre, en cuanto "Otro", con el cual es Uno, es conocido y comprendido como la verdad (79).

En síntesis: los trascendentales dan, entonces, concreción en la revelación del *pulchrum* a la *doxa Christou*; a lo histórico-fáctico en el *bonum*, desde el *pro-nobis*; y, a la letra, a partir del Espíritu. Una concreción, que irrumpe hacia una plenitud cada vez mayor, al mismo tiempo que se conserva su pobreza radical.

## 3. LA PALABRA-NO PALABRA, COMO CENTRO ABIERTO ENTRE EL NUEVO Y ANTIGUO TESTAMENTO

Para Balthasar existe, de hecho, un abismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal como lo destaca actualmente la exégesis histórico-crítica. El autor toma en serio este abismo, a la vez que lo repiensa responsablemente, distanciándose de posturas teológicas que nivelan la discontinuidad en favor de la continuidad, evitando que aquél exagere esta

(73) TD II, 105-111.

(74) TD 105-106.

(75) Col 1, 17; Cf. Ep, 69.

(76) TL II, 27.

(77) TL III, 24-27.

(78) TL III, 330-39.

discontinuidad, hasta el extremo de caer en una ruptura de continuidad (80). En este sentido, Balthasar se resiste a la idea de “cumplimiento”, tal como se da ya en los Padres de la Iglesia, cuando ellos no radicalizan suficientemente la interpretación del AT como *figura-typus* del Nuevo Testamento en su globalidad, desatendiendo el hecho que Israel es profecía en su totalidad (81). Tampoco le resulta adecuado manifestar relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento en categorías de “revelación” y “ocultamiento” según la cual todavía se contempla los dos testamentos como encontrándose en un mismo plano (82). Para Balthasar resulta decisivo el salto cualitativo de un nivel a otro, si se trata del paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Este salto lo comprende *in Christo*, en cuanto centro abierto, cualitativamente distinto, porque aquí la revelación originaria de la Palabra, iniciada en el Antiguo Testamento, se rompe por la no-Palabra de la cruz, otorgándole un sentido “cada vez mayor” a lo sin-sentido (83). Este “cada vez mayor” revela, de hecho, la transformación del *kabod* veterotestamentario en *doxa Christou*, que, como tal, es adorada (84); la experiencia abismal del paso por el sufrimiento del *sheol* al grito de abandono en la cruz para ser imitado (85) y la “espiritualización” de la “carne resucitada” para ser participada (86). De tal modo, la forma del Nuevo Testamento surge conjuntamente en el Antiguo y Nuevo Testamento, así, pues, lo que se desarrolla en forma sucesiva en el Antiguo Testamento, puede encontrarse sencillamente en el Nuevo. Ello explica, también, la libertad de Jesús frente al Antiguo Testamento y su obediencia (87).

#### a. *Del kabod a la doxa*

Cuando Balthasar trata la autointerpretación del *kabod* de Dios en Israel, muestra magistralmente cómo el Antiguo Testamento se encamina al vacío (88). De hecho, Israel no fracasa a causa de su pecado, sino a causa de Dios, por ser sobreexigido de parte de Dios. Israel recibió la llamada al cumplimiento, pero no sabía qué forma del cumplimiento le correspondía (89). Basándose en los fragmentos disponibles en el Antiguo Testamento, la totalidad sólo puede emerger mediante una síntesis que Dios comunica. Esta totalidad, sin embargo, estaba presente en los fragmentos de manera tal, que el hombre puede reconocer esta presencia, pero como obra de Dios en la historia (90).

Para Balthasar la idea de cumplimiento es secundaria. Lo central es la muerte de Cristo que ya ha dejado de ser palabra, y pasa a transformarse en silencio (91). En esta paradoja, el amor escogió lo más espantoso, un grito. De esta manera, Jesús es la síntesis novedosa, a partir de su *kenosis*, donde el *pro-nobis* atestigua y realiza a la vez la inclusión y la exclusión (92).

(80) *Gl* 7, 31-37.

(81) *Gl* 6, 349-60.

(82) *Gl* 7, 31s.

(83) *Gl* v. 7, 67-77.

(84) *LT*, 194s.

(85) *Gl* 7, 22.

(86) *TL* III, 24-27.

(87) *Gl* 7, 34.

(88) *Gl* 6, 261-359.

(89) *Gl* 7, 31.

(90) *Ibid.*

Sólo en Cristo y, en último término, sólo en su obediencia absoluta hasta la cruz y el infierno, la *doxa* habría de revelar lo que es la "gloria de Dios" en su verdad humana (93). Del peso, totalmente singular de ese acontecimiento, debe brotar el esplendor totalmente singular de la divina majestad del amor (94). Debe hacerlo como criterio normativo, para todo lo que a cualquier distancia y nivel puede albergar pretensiones sobre el predicado "glorioso" (95). La "glorificación" neotestamentaria adquiere por su analogía con la gracia, por su visibilidad cada vez mayor en la cruz, y sus intercambios espirituales, una concreción y corporización neotestamentaria que supera con mucho en cuanto a la verdadera gloria, la visibilidad y naturaleza veterotestamentaria del *kabod* (96).

b. *Del sufrimiento del sheol al grito de abandono en la cruz*

Al desarrollar la importancia del *bonum* al interior del salto, que nos lleva del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, Balthasar se detiene en el sufrimiento y la muerte (97). En el núcleo muestra un realismo fundamental respecto al sufrimiento. Todos los intentos de comprender este sufrimiento, en el mundo y en el Antiguo Testamento, deben ser superados por una obra que brinda al sufrimiento otro valor y sentido a partir de la obra puesta por Dios (98). Desde aquí irrumpe en forma sorprendente la mirada hacia la síntesis central cristiana, que se encuentra en el ser Dios, Jesús de Nazaret, crucificado (99). Ya la teología veterotestamentaria ha visto la posibilidad de un sufrir con y en lugar de Dios con el hombre, en el hombre. Sin embargo, Dios mismo es la solución para el enigma de la existencia humana. El sentido se da precisamente en que Jesús, Dios impassible, sin dejar de ser El mismo puede experimentar la muerte y frustración: el *pro-nobis*, del cual depende toda la teología (100). Pero el modo fáctico de este "tomar sobre sí" no puede obtenerse por la especulación; tiene que ser presentado en el misterio de la cruz, para ser creído (101).

Desde este núcleo parten las consecuencias hacia Dios. El realismo del sufrimiento de Dios con el mundo, en Jesús de Nazaret, apunta en dirección al misterio de la Trinidad, la diferencia entre El que envía y el enviado; entre Uno que habla y el hablado; Uno que se entrega y el entregado; Uno que abandona y el abandonado. Esta polaridad no puede ser definitiva: en ella se expresa la unidad en el Espíritu Santo (102). Esta actitud se puede deducir de la comprensión de Dios, de Jesús y de sus testigos. También es indispensable allí, donde hay que dejar participar al mundo desde dentro en la esfera de Dios. Tales afirmaciones, Balthasar las considera peligrosas, pero son indispensables para hacer comprensibles la pretensión cristiana de ser *a priori* hoy lo "cada vez mayor" (103).

Ya que el hombre es hombre sólo en cuanto cuerpo animado, cuya muerte en el ámbito natural destruye todo sentido de su existencia temporal, en el misterio de la resurrección de

(93) *Gl* 7, 67ss.

(94) *Gl* v. 7, 95.

(95) *Ibid.*

(96) *Ibid.*, 96; *TL* III.

(97) *TD* II/1 81-91.

(98) *TD* II/1, 107-108.

(99) *TD* II/1, 108-109.

(100) *TD* II/1, 107s.

(101) *TD* II/1, 108.

(102) *TD* II/1, 108.

Jesús se cumple no sólo el sentido del dolor y sufrimiento, sino, también, se da al hombre una esperanza a la consumación de sí mismo, como existencia temporal espacial (104). Aquí se interrelaciona la plenitud de vida, la Trinidad y la consumación del hombre, la resurrección en su centro: Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado. De tal modo, la Teología y Antropología logran, la una en la otra, una dimensión de la cual puede afirmarse que no puede ser superada (105).

c. *De la sarx a la "carne resucitada"*

Abordando el paso del Antiguo al Nuevo Testamento a partir del *verum*, Balthasar muestra cómo se manifiesta en la interpretación de Jesús la diferencia entre *sarx* y *pneuma*; entre *gramma* y *pneuma* y con esto la distancia entre la mera *littera* y la *allegoria* (106). Esta misma distancia se da también entre el Antiguo Testamento, como *littera*, y su verdad en el Nuevo Testamento. Esta es, según Orígenes, la "letra espiritualizada" y, como tal, un hablar cualitativamente distinto—*allos-agorein*—; un decir de manera más profunda lo mismo (107). Resalta Balthasar como en Cristo la *littera* es la "carne" que en su calidad de tal, en sí, no sirve, pero que no debe dejarse de lado para llegar a lo interpretado: "Quien no come mi carne, no tiene vida en sí", sino que pertenece a la verdad de modo irrenunciable como carne iluminada por el Espíritu Santo, "carne resucitada" (108).

El Espíritu Santo, pues, echa luz, a la vez, sobre la diferencia y la identidad entre Padre e Hijo (109). La unidad de diferencia e identidad se ve simultáneamente, pero no resulta penetrada de tal manera. Por la interpretación del Espíritu Santo en el Dios hecho hombre se revela, a la vez, algo interpretable y algo no interpretable. En esta interpretación, Dios no se reserva algo para sí; por el contrario, nos da más de lo que podemos captar. La sobreabundancia es siempre sorpresa nueva ante lo "cada vez mayor" (110).

Para el teólogo, todo esto representa la obra exegética del Espíritu Santo, quien, al entregar de este modo el conocimiento respecto del Hijo y del Padre, también lo entrega respecto de sí mismo. Al igual como la sobreabundancia de Dios mismo, quien es amor y como tal centro, abierto entre el Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto introduce en la verdad completa.

En síntesis: La relación entre el Nuevo y Antiguo Testamento se gesta gracias a los trascendentales, más allá del abismo que los separa, a partir una continuidad y ruptura, cuando el *kabod* veterotestamentario adquiere su forma más auténtica en la sin-forma de la *doxa Christou*; el *bonum* presente en el sufrimiento del *sheol* se plenifica en el grito de abandono en la cruz y en la "carne de la letra" se refracta la luz de la resurrección. Resalta, aquí, la radicalización de la pobreza de presencia y expresión en una sobreabundancia sencillamente sin medida.

(104) *Ibid.*

(105) *Ibid.*

(106) *TL III, 24-27.*

(107) *TL III, 24-27.*

(108) *Ibid.*

#### 4. LA CONTINUIDAD INNOVADORA EN LA INTERRELACION DEL CONTEXTO CON LA TRADICION

Según von Balthasar hay un nexo indisoluble entre el contexto eclesial y la tradición en cuanto "principio vivo". Lo cual no significa que la Teología tenga que andar buscando ansiosamente, de manera angustiada y servil, las modernidades en curso en cada época para permanecer acomodándose al gusto del hombre que vive un hoy determinado de un preciso hoy (111). Pero tampoco hace falta sentir desconfianza a las fórmulas de ayer y sus valores imperecederos, ni una renovación entusiasta de los mismos o una mera investigación histórica (112). Se trata, más bien, de prestar atención a la luz que el Espíritu Santo arroja precisamente hoy sobre la revelación. Sin duda, la Teología vive de todo el pasado, que ha de ser anunciado de manera vital, evitando pasar por alto sin olvidar que la indicación del Espíritu Santo ayer no será idéntica a la indicación del Espíritu hoy. Por eso, la Teología no parte, en un determinado contexto de las necesidades del hombre, sino del fuego devorador, arrojado por el Señor Resucitado desde lo Alto sobre el mundo y creído por los testigos, sin cuyo testimonio no se daría continuidad y se permanecería todavía en el Antiguo Testamento (113). Gracias al fuego del Espíritu, la Teología descifra el *pro-nobis* cada vez mayor en las necesidades del hombre, de modo siempre innovado. Así participa en la "sistemática del Espíritu Santo" que realizada para la gloria de una *teología* que se mueve entre el abismo de la noche de la adoración y el abismo de la noche de la obediencia (114). Esta Teología va en busca de lo que en las fuentes mana, de manera viva y original, y procure realizarlo con una cierta alegre libertad, concediendo al unísono el peso verdadero a las cosas (115).

##### a. La "glorificación"

Respecto del *pulchrum*, Balthasar insiste en que si se experimenta el peso de la gloria y del amor divino en la reciprocidad de Cristo y de la Iglesia, y si se reflexiona esta experiencia como teología, entonces el *kabod*, en su última comprensión neotestamentaria, se traslada incluso metódicamente al centro de la teología (116). Una Teología, concebida a sí misma desde este centro, se distingue de un puro fundamentalismo y existencialismo liberal; se realiza fundamentalmente en un discurso que trasfiere hacia sí el peso de este amor de Dios a la Iglesia que trata de corresponder con la existencia y la respuesta que corresponde (117). El encuentro mismo no es nunca una presencia de todo aprehensible empíricamente. Hay que superar cualquier objeto empírico y transferirlo a una realidad más grande trascendental, pero totalmente real de la Iglesia en su conjunto.

La inserción en la esfera de la gloria entre el Padre y el Hijo es obra del Espíritu Santo, al que permite brotar la vida de amor en nosotros, haciéndonos así capaces de "glorificar" con nuestra vida la gloria que se nos ha dado y que se ha hecho nuestra, también en el

(111) TL, 204.

(112) *Ibid.*

(113) *Ibid.*, 198.

(114) TL III 233.

(115) GI 7, 67-96.

(116) GI 7, 315-348; 349-68.

mundo (118). La obra del Espíritu se extiende más allá de la diástasis entre el Hijo y el Padre y, por tanto, también más allá de la "forma" que se nos hizo visible en Jesús y de su redención en la visibilidad, pero de manera que nosotros, gracias a la acción glorificadora del Espíritu no podemos ni liberarnos de la forma pasada ni renunciar a su superación, si es que ella ha de ser para nosotros presencia auténtica (119). La glorificación no es un simple reconocimiento de Dios en su grandeza, implícita alabarle con nuestra nueva existencia; en el amor, que se ha transformado en propio, se obtiene una apertura insuperable de todo el horizonte de la existencia, en la que se dan las dos cosas: apropiación como expropiación y restitución del fruto; derroche y soberanía en grado mayor (120).

El milagro de la gloria de Dios, de cara al que se proyecta todo desde el principio, ha surgido verdaderamente en esta restitución de la gracia como amor eclesial a Dios, encarnado en los hermanos por quienes murió Cristo (121). Surge, de tal modo, una inclusión cada vez más fuerte de la Iglesia, y, en ella, del mundo en la apertura cristológica y trinitaria del misterio absoluto (122).

### b. El "misterio de Cristo"

Al reflexionar sobre el *bonum*, Balthasar ahonda en lo que Pablo de preferencia llama el "misterio de Cristo" (123). Hay aquí un aspecto intrahistórico de lo específico: el pueblo "llamado" Israel, con lo que era obra salvífica de Dios como promesa, Israel = raíz. Luego, lo general: los pueblos "no-llamados", es decir: "aquellos alcanzados por la encarnación, muerte y resurrección, cuando todas las fronteras naturales caen (124). A partir de esta universalidad, se produce la síntesis en la unidad (125).

Dicha síntesis posee, según Ef 3, un carácter insuperable. Si la Palabra de Dios dirigida a Israel se hace carne y si este hombre toma sobre sí toda la culpa humana y la expía, entonces todo hombre personal y social es alcanzado con esta Palabra-hombre. Puesto que aquí la salvación definitiva de cada uno y de la humanidad es asegurada, esta forma histórica o teológica del *mysterium* no puede superarse *a priori* (126). Con ello resulta doble decir: la presencia de esta salvación concreta y universal, después de Jesús, debía ser confiada a la Iglesia de los paganos y judíos, para su consumación. La Iglesia, a su manera, colabora con Cristo y sufre con la Humanidad total como *sacramentum mundi*. La presencia de este momento concreto, dentro de la Historia universal y para ella, es la manera cómo el "ahora" concreto y único, del acontecimiento de la salvación en Cristo, puede valer para todo momento histórico, sin difumarse en lo abstracto. Precisamente, a causa de ello, se precisa el momento estructural de la Iglesia, el ministerio apostólico, de modo especial como irradiación de la gloria de Dios y de Cristo (127).

(118) *GI 7*, 317-323.

(119) *GI 7*, 88-96.

(120) *GI 7*, 315-348; 349-68.

(121) *GI 7*, 349-68.

(122) *GI 7*, 317-323.

(123) *TD II/1*, 109.

(124) *TD II/2*, 331-340.

(125) *TD II/1*, 109.

## c. "Doctrina spiritus"

Al tratar el *verum*, Balthasar insiste en que la teología racional es necesaria para la Teología. Pero no puede ser otra cosa, salvo un pregrado indispensable para la teología orante y confesante (128). El hablar abstracto, sin embargo, no conviene elevarlo a paradigma y norma de la Teología. En la medida en que el hombre logra convertirse esencialmente en un buscador y que el Dios, que me encuentra, ha de ser buscado por mí, cada vez de nuevo, no se debe excluir el esfuerzo racional de la teología orante. Pero tampoco debería partir del *desiderium* humano, como el existencial-núcleo de la creatura, sino del fuego que enciende en ella la Palabra divina (129).

Esta teología se comprende generalmente como *doctrina spiritus*. Ninguna teología surge sin orar, aunque se sabe que esta teología orante incluye el esfuerzo ascético. Pero tal esfuerzo se concentra en lo que el Espíritu Santo pone, anticipadamente, delante de los ojos, de quien busca. Pues el Espíritu Santo es el vínculo vital entre Padre e Hijo, entre el horizonte y la Palabra. Al revelar el Hijo al Padre, lo consigue mediante el ósculo del amor, que *dando revelat y revelando dat*; revelación dada por el Espíritu Santo, que no sólo ilumina, sino también enciende para amar. La doctrina del Espíritu Santo no fomenta la curiosidad: enciende el amor (130).

Esta Teología emerge estrechamente relacionada con la Liturgia y el Arte, el himno que adora (131). Con lo cual se reconoce necesaria la pluralidad de esbozos teológicos y al Espíritu Santo como siempre hace presente los datos teológicos y abre también la dimensión escatológica de la Teología, que apunta al futuro. Considerando que toda Teología pasada tiene esta orientación, el estudio de la historia de la teología no puede orientarse simplemente por el pasado: ha de basarse en una conversación con pensadores y oradores en la comunión de los santos, siempre presente, los que, unidos en el Espíritu Santo de modo supratemporal, están sumergidos en el misterio omnipresente de Dios en Cristo. Puesto que la fe cristiana es siempre confesión eclesial, común ante el mundo, hecho posible por el Espíritu Santo; y, porque teología no puede ser distinta cuestión que una meditación explicativa de tal acto confesional, para comprenderla y hacerla comprensible a los demás, la teología sólo puede basarse y desarrollarse auténticamente en el Espíritu Santo (132).

En síntesis: gracias a los trascendentales, la relación entre la tradición y el contexto adquiere su radicalidad en una semejanza totalmente disímil, sobre todo cuando en el *pulchrum* se rompen los esquemas dados y surgen formas teológicas nuevas, inesperadas en cada contexto: cuando el *bonum* transforma las necesidades del hombre en respuestas auténticas, a partir de un derroche sólo creíble, no calculable. Así el *verum* y la doctrina recibida se rompen en el destello de la novedad, que asume el mismo Espíritu Santo. La pobreza, con que aquí se revela la prodigalidad de esbozos teológicos nuevos, llega ahora a tal extremo, que su novedad pasa por desaparecida frecuentemente.

(128) TL III, 337.

(129) TL III, 337.

(130) TL III, 338.

(131) TL III, 338.

(132) TL III, 338.

## 5. UNA TEOLOGIA QUE "DA RAZON A NUESTRA ESPERANZA"

Para Balthasar, la Teología se proyecta en una síntesis abierta en forma a-sistemática, porque la cruz rompe toda sistematización. Pero, como tal, el método balthasariano fundamenta los anhelos más esenciales del ser humano, a partir de la resurrección (133). Con tal postura el autor no sólo se resiste a un fundamentalismo casi dualista y a un liberalismo monista, en cuanto que se refiere al destino último, postmortal del hombre. Además, supera la dicotomía o "vida eterna" o "muerte eterna" por una visión unitaria, siempre presente en toda búsqueda auténticamente católica a partir del exceso de amor que Dios, merced a su Trinidad, invierte para salvar a todos los seres humanos, gracias al paso de Su Hijo muy amado por el infierno. Esta salvación de todos puede proyectarse, de manera cierta, en una conjetura bien fundada, aunque, todavía más, debe esperar a partir de la fe en la resurrección (134). Se trata de una esperanza cada vez mayor, de la esperanza en lo que podemos esperar. Y ello, gracias a la gloria propiamente tal, la escatológica, que, en Su plenitud, pone fin a la teodramática del Bien siempre superior y revela definitivamente la lógica de la verdad, en cuanto amor (135).

Este es el punto abierto, en la racionalidad propia del método balthasariano, que, no pudiendo demostrarse, admite tan sólo la creencia, pues lo avala su fundamento, certero y confiable, basado en lo que ponen al descubierto los trascendentales del ser (136).

### a. *La Gloria, en su sentido más propio*

Podríamos nominar a la manifestación de la *doxa* divina en la creación, su "magnificencia" o majestad, a la escatología, su "gloria", en su sentido más propio, aunque es difícil delimitar (137). La misma tensión que se subraya, a propósito de la gloria de Cristo, entre el brillar de la más alta luz divina y el ocultamiento más hondo de Dios: luz, hasta lo incognoscible, se repite ahora al hablar de la gloria divina: una glorificación, que puede y que tiene que hacerse realidad en la apertura de la verdad, que, sin embargo, ha de perseverar en una fe desnuda hasta la aparición del Reino, en la pobreza de la esperanza. En este sentido, la existencia escatológica es, ante todo, el paso, en Cristo, de toda cerrazón hacia lo universal: la Iglesia tiene una forma, únicamente para trascenderse en la sobreforma del mundo (138).

La existencia escatológica es actuación de una existencia, que, desde siempre, ya resulta futura: en el último futuro se da la nivelación, junto con el testimonio del Espíritu, que gime en el mundo, hacia el futuro de Dios, esperanza de la gloria (139).

La existencia escatológica es, en última instancia, la existencia de un amor que hace de la cruz y de la bienaventuranza una única llama indivisible: la imposibilidad posible (140).

(133) TD II/1, 82-85.

(134) TD II/1, 110.

(135) TL I, XIX-XXII.

(136) TD I, 115-22.

(137) GI 7, 190.

(138) GI 7, 392-408.



b. *La fuerza kenótica del bonum*

Si uno asiste a la representación de una obra de teatro, adquiere gran importancia seguir y analizar el autodesvelamiento de toda ella: se abre una situación (o varias) parecida a un espacio interno, en el cual el espectador tiene que entrar; se estructuran las tensiones; aparecen los fragmentos de sentido; hay un destino, que se halla presente y actuante en todo cuanto sucede dentro de la trama; un centro, en torno al cual gira la existencia y el mundo de los protagonistas, de los personajes todos.

En el teodrama, "lo individual" es absolutamente relevante para "todos", sin degradar en un "caso" exclusivo. Esto resulta posible, tan solo por el hecho que aquél desenvuelve el horizonte con una perspectiva universal, pero, al mismo tiempo, lo trasciende (141). El horizonte universal sobre todas las "soluciones" para el enigma existencial, se desarrolla en la vida y muerte del hombre Jesús de Nazaret y, al permanecer abierto, cada ser humano está en condiciones óptimas para seguir la acción... Por lo mismo, que permanece abierto, es trascendido desde Dios y en vista a Dios; no por una cosmovisión particular o una doctrina, sino por un punto fuera del horizonte humano, que se llama "resurrección al tercer día": es aquí, a partir de su concepción y en este instante de tal sublimidad, donde se logra una interpretación del horizonte del destino humano (142).

Si se pregunta, con Balthasar, ¿cómo puede Jesús, dentro del horizonte universal de la existencia, morir en un "total abandono de Dios" y, luego, ser resucitado en una comunión igualmente definitiva con Dios, el autor responde: aquello, lo que aparece en el horizonte humano como definitivo, éste se lo toma en serio en el teodrama. En la acción de Dios, como acción de Dios que escribe en Su propia Palabra, con los signos de la existencia humana, no se puede adivinar anticipadamente. Pero lo que escribe, así persiste en la unidad y la diferencia: el punto de convergencia, a partir del cual se soluciona el destino humano, no se transforma en horizonte universal, si no no es atestiguado y así creído (143). El testigo ocular, distinto al creyente, no queda dispensado de la fe en el drama de Jesús; no haya más intelección, que la fe. Jesús hasta lo considera una ventaja, al desaparecer ante los discípulos —"es bueno que me vaya"—, porque así ellos reciben aquella comprensión que les da el Espíritu Santo. El Espíritu es aquel por quien se consuma la autorrevelación del teodrama; quien, desde el final, como en la sinfonía, llena todo de sentido y al mismo tiempo abre los alcances universales en forma prospectiva (144).

El punto de partida, para la visión de la totalidad cada vez mayor, es, sin duda, aquella relación originaria entre Dios y el ser humano, que Dios el creador y liberador deja ser libre, a partir de sí, delante de sí, hacia sí. La posibilidad de una diferencia entre Dios, quien es Todo, y necesita nada, y un mundo de seres finitos y necesitados de Dios persiste en misterio, que fundamenta todo, pero que no puede deducirse de algo respecto al cual no hay una alternativa superior (145). Se ilumina considerando la libertad infinita de Dios, que se revela y atestigua a sí mismo en la existencia de lo no-divino como el "cada vez mayor".

(141) TD II/1, 82-91.

(142) TD II/1, 84.

(143) TD II/1, 95-97.

(144) TD II/1, 106.

Mantener abierto este espacio, para el “Dios-cada vez mayor”, es la condición de una posibilidad de la teodramática, que recién al final de los tiempos finaliza (146).

### c. *El milagro de la fecundidad*

En la Teología, el autor explica que el milagro de fecundidad cósmica es el reflejo originario del Ser, de su estructura trinitaria. El engendrar y nacer tiene que ver con finitud y muerte. Si uno ve esta relación entre fecundidad y morir, persiste la primera: el milagro incomprendible de lo que vive. En la medida en que este milagro está condicionado al cuerpo, resulta factible distinguir allá que los trascendentales, tomado como unidad, dejan tender a lo que existe más allá de sí; entregan y crean seres vivos (147). Además, en esta entrega, siempre está el momento de morir, como si estuviera en el fenómeno meramente natural una sospecha de la máxima entrega de Cristo (148).

Pero cuando en Jesucristo este misterio originario se expresa en un lenguaje mundano y cuando en este lenguaje la muerte recibe un significado, totalmente nuevo, entonces la expresión de esta fecundidad absoluta trinitaria debe salir fuera del círculo natural, de generar y muerte, y aceptar otra forma no menos corpórea (149).

Una forma, en la cual el morir, como en su imagen originaria en la cruz, coincide con la máxima fecundidad de la vida, que ya no engendra algo mortal; por el contrario, algo que pertenece a la vida trinitaria, es la forma de una nueva fecundidad no sólo espiritual, sino también corpórea, particular y universal a la vez (150).

En síntesis: la Teología desemboca así en el exceso de la esperanza, de la cual puede dar razón gracias a que el *pulchrum* adquiere su forma más propia en la *doxa* escatológica, la fuerza kenótica de la cruz trasciende en la resurrección, y el *verum* se visibiliza en su última profundidad, como el milagro de la fecundidad. Aquí el carácter menesteroso del método teológico llega al extremo, pues tiene que basarse en un fundamento tan sólo *creíble*, como lo es la “resurrección al tercer día”, para romperse en un destello sin igual de poder esperar la vida eterna para todos.

## A MODO DE CONCLUSION

Para finalizar el camino recorrido a través de aspectos claves del método balthasariano, un camino que no se puede concluir... (151), vale recordar que “lo que procede de arriba no necesita altura, necesita profundidad, quiere la experiencia del abismo”. Esta experiencia de abismo se revela en una “prodigalidad menesterosa” a través de los trascendentales del Ser. Se trata de una experiencia del amor de Dios, cada vez mayor, que ha encontrado su forma, porque se ha apoyado en la “mente de Cristo” y se ha dejado impulsar por el Espíritu Santo, quien sondea los abismos. En la medida en que el método seguido por Balthasar permite

(146) *Ibid.*

(147) *Ep*, 86-90.

(148) *Ibid.*

(149) *Ibid.*, 89.

(150) *Ibid.*

fácilmente pensar con él todo lo que existe, este método es tal vez más apropiado, que otros existentes, para desvelar las riquezas escondidas en la Cultura Latinoamericana, a la luz del designio amoroso de Dios para con este Continente.

Si el autor, de hecho, se esfuerza tanto en prestar atención a las riquezas culturales existentes en el *logos* propio, originario y complejo, surge la esperanza que esta misma atención en un contexto chileno logre dilucidar el fascinante *mito-logos* poético y artístico, tal como articula al *Logos* de Dios en sus diversas facetas (152). Este *mito-logos* traduce, también, la misma logicidad metafísica en el sentido de la *meta-antropología* balthasariana. De tal manera, quizás ni sería necesario recurrir a una supuesta Filosofía Latinoamericana (153), para un quehacer teológico auténtico latinoamericano, ya que una aproximación trascendental evitaría la disección categorial que no parece facilitar, sino obstaculizar, el hablar de Dios en América Latina hoy (154).

Frente a la interrelación de la Exégesis con el Dogma, que marca tan profundamente el método balthasariano, despierta también una esperanza fundada en que se supere la aplicación poco crítica de los resultados netamente histórico-críticos en importantes esbozos teológicos contextuales en América Latina, que se refleja en una disociación del sentir religioso católico, profundamente orientada por la totalidad católica del misterio de Cristo. De hecho, también entre nosotros, ya se postula hoy una interpretación de las "parábolas" más allá de sus condicionamientos histórico-críticos, en una perspectiva "desde Dios" (155). Esta interpretación parece revelar no sólo una mejor intelección de las *ipsissima verba*, sino, también tendrá mayor cercanía a un vínculo positivo especulativo con el Dogma. En este sentido, ya se están dando serios intentos hacia una "cristología narrativa", basada en un caudal de datos exegéticos, pero leídos a modo origeneano (156). Como "lectura casi alegórica" del texto bíblico, despierta la esperanza de transformarse en una auténtica teología dogmática, tal como la desarrolló el Padre de la Iglesia en Alejandría aquel entonces.

Al ver emerger a través del método balthasariano la importancia del misterio de la cruz, como centro abierto, concentrado en el grito de abandono con que el Hijo amado se entrega al Padre "por nosotros" y la liberalidad excesiva de la fecundidad del Espíritu Santo, que surge a partir de la cruz, no cabe otra cosa sino detenerse ante la mirada creyente con que el pueblo latinoamericano ha identificado su sufrimiento de siglos con el de Jesús crucificado y muerto en la cruz, para luego remontar a la importancia que se atribuye al misterio trinitario en los orígenes de la evangelización en América Latina (157). La manifestación de la gloria de Dios, mediante la realidad dramática, que se ha vivido y se está viviendo, haría falta esclarecerla con la lógica de una *teo-lógica*, desde el exceso del amor, que hace suyo hasta los errores de la evangelización de ayer como de hoy, porque el Hijo cargó con nuestros

(152) Así lo reflejan, por ejemplo, las poesías de M. Arteche, F. Sepúlveda, C. Bolton, R. Zurita.

(153) Cf. J. NOEMI, *Teología en Latinoamérica. En el cincuentenario de "Anales de la Facultad de Teología*, TV 31 (1990) 342.

(154) Cf. C. JOHANSSON FRIEDEMANN, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo* (Anales de la Facultad de Teología, XLI-1990), Santiago 1990.

(155) E. PEREZ COTAPOS, *Parábolas: diálogo y experiencia. El método parabólico de Jesús según Dom Jacques Dupont*, en preparación para ser publicado en "Anales de la Facultad de Teología", Santiago 1991.

(156) Intervención de S. Zañartu en I Asamblea de la Sociedad Chilena, Santiago 1990.

(157) Así lo permite apreciar G. Guardo en su estudio *La teología de la cruz en la tradición católica*.

pecados... Y sólo en el seguimiento de El, en cuanto método, el teólogo ejerce su misión para la salvación de los hombres, también en América Latina.

Al poner de relieve la relación del Contexto con la Tradición, en el método balthasariano, se encara una de las perspectivas tal vez más vulnerables en la teología latinoamericana. ¿No será, de hecho, que las rupturas actualmente presentes en la teología latinoamericana, que han desembocado en actitudes contrarias al "misterio de Cristo", tal como Pablo lo proclama, tienen su causa en dialécticas hostiles a la polaridad del Ser, captadas desde la totalidad y por eso ajenas a la positividad del amor "católico"? Un método "más aterrizado", como el propuesto por Balthasar, podría leer y comprender los fenómenos propios, tan simples y variados a la vez, de la experiencia eclesial latinoamericana "a la luz de la fe", en su verdad más originaria, tanto teológica como pastoral (158). Ciertamente, esta teología tocaría mejor el corazón creyente del pobre, de tal manera que podría producirse aquella innovación real, que remite a Jesús, quien al venir trajo consigo El mismo toda la novedad, porque El la ES.

Por último, en lo que se refiere al exceso de la esperanza, que proyecta el método balthasariano, cabe ubicarse en la "Nueva Evangelización", con sus nuevos métodos y su nuevo fervor, camino hacia Santo Domingo, para palpar el aporte vital de un pensamiento teológico a un contexto, golpeado por el pecado y la muerte. Una tal esperanza, de que "todos se salven", rompe ciertamente todos los esquemas por el exceso del amor cada vez mayor. Por ello, al constituirse von Balthasar tan universal, en su "método" y su "fervor", resulta ser, a la vez, el más "contextuado" de los teólogos actuales. Y esto, gracias a una "prodigalidad" tan "menesterosa" como sólo la es el amor en estructura trinitaria. >