

POBREZA Y OBEDIENCIA DESDE UNA ANTROPOLOGIA TRINITARIA
APORTES DESDE VON BALTHASAR

JULIO CESAR SAN ROMAN

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)
CENTRO BÍBLICO, TEOLÓGICO Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE (CEBITEPAL)

BOGOTÁ, D.C.

2019

POBREZA Y OBEDIENCIA DESDE UNA ANTROPOLOGIA TRINITARIA
APORTES DESDE VON BALTHASAR

JULIO CESAR SAN ROMAN

Trabajo de grado para optar por el título de
Licenciado Canónico en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal

Director:

Dr. Patricio Merino Beas

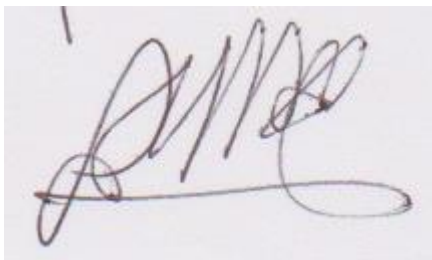
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)
CENTRO BÍBLICO, TEOLÓGICO Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE (CEBITEPAL)
BOGOTÁ, D.C.

2019

20 de Octubre de 2020

Yo, Julio César San Román

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, parágrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'JCSR', written on a light-colored background.

Firma

AGRADECIMIENTOS

La gratitud infinita al amor condescendiente del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que no es indiferente con este indigno servidor, a mi familia y tantas personas que dejaron una huella que todavía me alienta en mi camino.

En esta labor otros me han acompañado e impulsado y por eso doy gracias también: al ánimo y la generosidad del Dr. Patricio Merino Beas; a la buena disposición del CEBITEPAL, a la Universidad Pontificia Bolivariana; a la Compañía de Padres de San Sulpicio.

ABREVIATURAS

CEC: Catecismo de la Iglesia Católica.

CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano.

Col: Epístola a los Colosenses

Cor: Epístola a los Corintios

DV: Dei Verbum

EG: Evangelii Gaudium

Flp : Epístola a los Filipenses

Gal : Epístola a los Gálatas

Gn : Génesis

GS: Gaudium et Spes

Hb : Epístola a los Hebreos

Jn : Evangelio de Juan

Lc : Evangelio de Lucas

LG: Lumen Gentium

Mc : Evangelio de Marcos

MC: Mystici Corporis

Mt : Evangelio de Mateo

OT: Optatam Totius.

PDV: Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis.

RD: Redemptionis Donum

Rm: Epístolas a los Romanos

VC: Vita Consacrata

TABLA DE CONTENIDOS

-	Introducción	9
-	<u>Capítulo 1: La persona humana y sus posibilidades</u>	15
1.	Notas fundamentales de la antropología cristiana	15
1.1	Creados a imagen y semejanza	15
1.2	Creados en, por y para Cristo	18
1.3	Capax Dei, oyente de la Palabra	21
1.4	Libertad y responsabilidad del hombre creado	23
1.5	Libertad y responsabilidad frente al don de la Gracia	26
1.6	Inhabitado	27
1.6.1	La inhabitación como amistad	30
1.7	Ser relacional	32
1.8	Ser comunitario	35
1.9	Ser finito	36
1.10	Ser llamado a la comunión escatológica	37
2.	La persona, un yo libre y responsable	39
3.	Conclusión	42
-	<u>Capítulo 2: La plenitud en la pobreza y la obediencia</u>	44
1.	Camino de perfección	44
2.	Los consejos evangélicos y la Trinidad	47
2.1	Notas antropológico-trinitarias	50
2.1.1	Filiación	50
2.1.2	La espiritualidad de comunión en la Iglesia	51

2.1.3	Interpelado en su libertad	54
2.1.4	El deseo de una vida plena	55
2.2	Entre el Concilio Vaticano II y Vita Consecrata	56
2.3	Pobreza y obediencia en Vita Consecrata	60
2.4	Los estados de vida del cristiano de von Balthasar	64
2.4.1	Presupuestos y finalidad de la obra	64
2.4.2	Creación y estado original	67
2.4.3	La relación del estado original con los consejos	67
2.4.4	Caída, Redención y Escatología	73
3.	Conclusión	76
-	<u>Capítulo 3: La Impotencia agente</u>	79
1.	Cristo Sacerdote eterno	79
1.1	El sacerdocio ministerial	82
2.	La Kénosis del Hijo	85
3.	Una Iglesia kenótica	91
3.1	La kénosis impropia de la Iglesia según el Espíritu	93
3.2	Iglesia kenótica, Iglesia en salida	94
4.	La llamada	96
5.	Una comparación iluminadora	99
5.1	Metz y la pobreza	99
5.2	Metz y la obediencia	101
5.3	Algunos frutos para recoger	102
6.	Conclusión	103
-	<u>Conclusiones generales</u>	106

RESUMEN

Necesidad de dar fundamento y sentido a la vivencia de la pobreza y la obediencia en la vida de la Iglesia hoy. Si la pobreza y la obediencia dicen algo al mundo de hoy. Actualidad de la problemática hoy como opción de la Iglesia. Metodología: primero, investigando si el hombre, según sus notas fundamentales, tiene la posibilidad de vivir los consejos evangélicos de la pobreza y la obediencia, luego considerando qué son los consejos de pobreza y obediencia para la vida de quien lo asume, su riqueza y relación con la vida Trinitaria, el tercer paso es considerar de qué manera se hace posible que se pase de la posibilidad de vivir los consejos evangélicos de la pobreza y la obediencia, al acto de vivirlos, y cuál es el agente que hace posible este paso. Las claves para entender el llamado o vocación para seguir esta forma de vida. La metodología de este trabajo es el método trascendental propuesto por Lonergan: atender, entender, juzgar, valorar. La investigación no quiere llegar a delinear una práctica concreta de los votos de pobreza y obediencia, sino quiere encontrar su sentido y fundamento que responda a una mentalidad actual que no comprende o rechaza estas opciones. Aunque no llega a delinear la práctica concreta de la pobreza y la obediencia tampoco se quiere apartar de la realidad y por lo tanto siempre trata de bajar a la experiencia.

Palabras claves: antropología teológica, consejos evangélicos, pobreza, obediencia, kénosis, llamada, vocación.

Introducción

No ha sido fácil poder entender al hombre, captar su esencia más profunda. Aunque es cierto que el cristianismo ha dado un aporte muy importante para su comprensión. Charles Moeller viendo los contrastes entre el cristianismo y otras concepciones sobre el hombre y la vida, afirmaba: “En cuanto a vosotros, hombres que buscáis y no creéis en el Buena Nueva, forzoso es que reconozcáis que el cristianismo es el más hermoso sueño que ha tenido la humanidad”¹.

Así y todo, también en nuestro pensamiento cristiano al acercarnos a la realidad del hombre con toda su riqueza, muchas veces perdemos la perspectiva para captar qué es lo esencial y que es lo accidental. La dificultad mayor tal vez proviene porque en realidad no queremos hablar del hombre en abstracto, sino de este hombre que soy yo, y de aquellos hombres que conozco y con quienes comparto alegrías y desventuras. El hombre concreto verdaderamente no es una “cosa” que se pueda clasificar entre otras cosas que existen.

En este trabajo me voy a ocupar del poder y del tener, dos cosas que afectan y determinan la vida de todo hombre, según como nos relacionemos con ellas. He elegido el tema de la pobreza y la obediencia, que sería la manera positiva de abordarlas, porque como hombre de fe me siento interpelado a dar razones de peso sobre cosas que afectan tanto mi vida como de la Iglesia de la que soy parte, como muy particularmente en mi labor eclesial como formador en el Seminario. Ambos temas tienen gran actualidad hoy en la Iglesia, el primero gracias a la opción y prédica del Papa Francisco y la Teología latinoamericana, el segundo porque según mi modo de ver, es el que más conflictos causa con la mentalidad de la modernidad o post-modernidad, donde toda autoridad es siempre puesta en tela de juicio.

Para no terminar discutiendo sobre estos temas apoyados en vaguedades, me parece que este trabajo es una buena oportunidad para profundizar y seguir pensando sobre estos temas desde una perspectiva que alcance a descubrir su sentido. En otras palabras, ¿tienen o no sentido para la realidad de nuestra Iglesia hoy seguir sosteniendo esta

¹ MOELLER, Charles, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, 258.

propuesta de los consejos evangélicos que incluyen la pobreza y la obediencia? ¿Qué le dice esto al mundo actual?

En el contexto de mi trabajo final de la Licenciatura en Teología con énfasis en la formación presbiteral, puedo formular mi pregunta de esta manera:

- **Objetivo general:** Proponer la fundamentación, sentido y actualidad de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia para la Iglesia y el mundo de hoy.

Este objetivo de mi trabajo se verá cumplido cuando podamos encontrar que nuestras respuestas están vinculadas a nociones fundamentales de nuestra fe y a la realidad misma del hombre en su constitución fundamental.

Pero advierto que las respuestas que vamos a dar son modestas. El trabajo tiene sus límites. Para comenzar, quien pretenda encontrar en este trabajo una “receta” de cómo vivir la pobreza y la obediencia, no la va a encontrar. He intentado llegar a la expresión más concreta de sus manifestaciones, pero como justifico en el último capítulo, la realización concreta de estos consejos evangélicos hay que someterla siempre a un buen discernimiento. El propósito, como ya expresé, intenta la búsqueda de su fundamento y sentido.

En otros tiempos los consejos evangélicos eran una realidad en la vida de la Iglesia aceptada sin muchos cuestionamientos. Sobre todo en la vida religiosa, estos consejos adoptaban una forma bien precisa a través de una regla. Hoy, hay un cambio de mirada que obliga incluso a la vida religiosa a plantearse nuevamente como van a vivir las intuiciones de sus fundadores plasmadas en sus constituciones, pero adaptándolas a una nueva mentalidad. Otros ámbitos, también sabemos, optan por que no se cuestione nada por miedo a que se caiga todo. Desde nuestra perspectiva los consejos evangélicos son de toda la Iglesia porque son anteriores a cualquier congregación u orden religiosa. Es más, el Papa Francisco entendemos que está proponiendo la vivencia de los consejos evangélicos para toda la Iglesia y no para solo un grupo. Como ya habrá oportunidad de aclarar, la reflexión de la vida consagrada sobre los consejos evangélicos nos ha orientado en la dirección del trabajo, pero no la agota.

Otra opción que hemos hecho, y salta a la vista, es que no nos enfocamos en el consejo evangélico de la castidad. Si es por actualidad tendríamos que tratarlo primero que todos. No hay realidad dentro de la Iglesia que genere en estos tiempos mediáticos un daño tan grande a la credibilidad como el problema del abuso de menores. Generalmente marginamos este problema a una situación clínica, refiriéndonos a esta situación como algo circunscripto a un grupo de personas enfermas. También se recurre a ese lugar común cuando se trata el tema de la homosexualidad en algunos sacerdotes. No será nuestra preocupación ahora abordar algo tan complejo. Pero la pregunta que emerge es ¿por qué estas personas con esas problemáticas están dentro de la estructura de la Iglesia, no como fieles, sino en lugares de responsabilidad? Es muy cándido plantearlo como un problema sexual, cuando es más que evidente que la sexualidad humana no es como la animal, es decir, está siempre mediada por lo simbólico.

Sólo aquí haré referencia al asunto, sólo para mostrar que dedicándonos a nuestra cuestión de la pobreza y la obediencia también iluminamos las problemáticas en torno a la virginidad. Están muy unidos los tres consejos evangélicos, por lo que crecer en uno puede redundar en apuntalar a los otros, como también en el sentido contrario, el no trabajar uno puede repercutir negativamente en los otros. Esto se justifica porque como vamos a ver los tres consejos son la expresión de una única realidad en el hombre, que se hace presente a través de la gracia. Para demostrarlo basta la conclusión a la que han llegado investigaciones serias sobre la causa de los escándalos sexuales en la Iglesia. El psiquiatra Len Sperry, luego de hacer un estudio respetuoso y profundo sobre este punto, recomienda: “Después de determinar que su cultura es propensa al abuso, una organización religiosa puede centrar los esfuerzos por el cambio en su estrategia y su estructura”². Con palabras muy elegantes y medidas está diciendo que el problema son las estructuras y su relación con el poder y el tener dentro de la propia institución religiosa.

Sobre la metodología que vamos a utilizar en nuestro trabajo vale la pena aclarar que como punto de partida asumimos el método de San Anselmo: *“fides quaerens intellectum”*. Entendemos la teología como ejercicio de la razón dentro de la fe. Es un esfuerzo del creyente por comprender, para adentrarse a la realidad con espíritu de

² SPERRY, Len, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, Sal Terrae, Bilbao, 2004, pag. 237.

búsqueda, pero asumiendo el dato revelado como instrumento indispensable para penetrar el sentido más profundo de las cosas que también tienen su origen y fuente en Dios.

Con este espíritu es que adoptamos el método teológico de Bernard Lonergan. Nos estamos refiriendo al método entendido “como un conjunto de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”³.

El método teológico propuesto por Lonergan consta de ocho especializaciones funcionales correspondientes a las dos fases de la teología y a los cuatro niveles de la conciencia intencional humana⁴.

A la primera fase Lonergan la llama teología mediadora. Su objetivo es reflexionar sobre la experiencia religiosa –la revelación divina y la transmisión de esa revelación– con el fin de aclararla y objetivarla. La segunda fase, teología mediada, consiste en la actualización de la experiencia religiosa a los desafíos del presente.

En la primera fase el punto de partida son los datos (nivel de la experiencia), la intelección de los datos (nivel del entender), la aceptación o el rechazo de las hipótesis y las teorías que surgen de la intelección de los datos (nivel del juzgar) y por último, el reconocimiento de los valores y la elección de los métodos o de los medios que permiten realizar esos valores (nivel de la decisión).

En la segunda fase, partimos del nivel de la decisión para explicitar las opciones personales, formulamos las convicciones profundas (nivel del juicio), expresamos esas convicciones profundas en los términos actuales (nivel del entender) y, finalmente, comunicamos a otros los planes de acción que queremos realizar en lo concreto de la vida (nivel del experimentar).

Siguiendo las especializaciones funcionales que Lonergan propone para la tarea teológica, éste trabajo se sitúa en las siguientes especializaciones de la primera parte del método: investigación, interpretación e historia porque recoge los datos de la realidad, los interpreta y los juzga desde su desarrollo histórico en su primera parte. Pero en su segundo momento aplica en las finalidades de las especializaciones de la segunda parte del método:

³ LONERGAN, *Método en Teología*, 2006, 13.

⁴ Cf. VÉLEZ CARO, *El método teológico, fundamentos, especializaciones y enfoques*, 2008.

fundamentos, doctrina, sistematización y comunicaciones, cuando se confronte los datos recopilados sobre pobreza y obediencia con el marco teórico de la antropología teológica relacional para proponer una nueva formulación de estos conceptos.

La investigación primero es de tipo cualitativo documental, repasando las Escrituras y el desarrollo teológico de las mismas. Se clasificarán de acuerdo a su importancia, se confrontarán y sistematizarán buscando entender sus afirmaciones fundamentales.

El itinerario que vamos a realizar comienza en el primer capítulo con una mirada sobre las notas que caracterizan al ser humano, es un trabajo en la línea de una metodología analítica. Descomponemos la única realidad del hombre con los datos que nos aporta la antropología filosófica y la Revelación para tener nuestro primer acercamiento al hombre en cuanto a su posibilidad de vivir los consejos evangélicos de pobreza y obediencia. Formulamos el objetivo específico de este capítulo de la siguiente manera:

- **Objetivo específico 1:** Analizar cómo los consejos evangélicos de pobreza y obediencia, no están en contra de la naturaleza del hombre. Al contrario, descubrir que hay indicios que muestran su posibilidad y también recomiendan su ejercicio.

En el segundo capítulo primero siguiendo el magisterio y luego a von Balthasar, aplicamos una perspectiva trinitaria para comprender qué es vivir estos consejos evangélicos ya en acto. La formulación de su objetivo específico es:

- **Objetivo específico 2:** Valorar el aporte de una antropología trinitaria como marco teórico que permita captar el profundo significado de la propuesta de Jesús a través de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia.

El tercer capítulo intenta ver cómo desde la santa kénosis podemos pasar de nuestra condición de hombres caídos a la de hombres que viven la plenitud del amor trinitario en la forma de la propuesta de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia. Entonces, la formulación del objetivo específico es:

- **Objetivo específico 3:** Aportar de qué manera y con qué agentes es posible que la posibilidad de vivir los consejos evangélicos de pobreza y obediencia se transforme en una realidad en la vida de un cristiano.

Resumiendo, el esquema de los capítulos es muy clásico: cómo se pasa de la potencia (Capítulo 1) al acto (Capítulo 2) por medio de algo que ya está en acto, un agente (Capítulo 3).

El capítulo 3 se detiene también en dos temas de actualidad, como ya dijimos. Que es una iglesia kenótica y el papel de la llamada o vocación.

Debo confesar que, aunque no fue la intención primera, en función de mi investigación bibliográfica, hubo en el camino un cambio de planes. La temática de los consejos evangélicos es ampliamente tratada en la reflexión sobre la vida religiosa en una multitud de artículos, pero cuando encontré la obra “Los estados de vida del cristiano” de von Balthasar se produjo en mí una especie de conversión, una vez que entendí algunas claves de su pensamiento. Es por eso que en los capítulos 2 y 3 donde procuro hacer un trabajo más bien de síntesis, me decidí por presentar lo mejor posible los aportes de von Balthasar.

Capítulo 1: La Persona humana y sus posibilidades

Antes que nada, comenzamos viendo la realidad del hombre. Como primer paso es necesario sentar las bases para mostrar cómo los consejos evangélicos de pobreza y obediencia, no están en contra de la naturaleza del hombre. El segundo paso es mostrar que hay indicios que muestran su posibilidad y también recomiendan su ejercicio según la misma naturaleza.

Sin considerar al hombre en sí mismo y sus condiciones de posibilidad de vivir los consejos evangélicos no tiene sentido el resto del trabajo. Nuestro aporte quiere brindar un camino posible, no un camino solo deseable.

1. Notas fundamentales de la antropología cristiana

El hombre es a la vez una realidad compleja y fascinante. Nos proponemos comenzar entonces con un trabajo descriptivo, y así acercarnos al hombre con toda la riqueza que nos aporta tanto la antropología como el dato Revelado.

1.1 Creados a imagen y semejanza (Gn 1,26)

Es difícil ponerse de acuerdo en algo tan fundamental como en este primer punto que caracteriza la mirada cristiana sobre el hombre. La misma nota que comenta este versículo en la Biblia de Jerusalén, dice:

“Semejanza” parece atenuar el sentido de “imagen”, excluyendo la igualdad. El término concreto de “imagen” implica un parecido físico, como el de Adán con respecto a su hijo, 5,3. Esta relación con Dios separa al ser humano de los animales. Supone además una semejanza general de naturaleza, pero el texto no dice en qué consisten concretamente esa “imagen” y esa “semejanza”. Ser imagen y semejanza de Dios subraya el hecho de que, al estar dotado de inteligencia y de voluntad, puede entrar activamente en relación con Dios. Para otros exégetas, sin embargo, el ser humano sería imagen de Dios porque recibe de Él dominio sobre los demás seres vivos.⁵

Sin embargo, hay un acuerdo entre diversos autores que la “imagen y semejanza” no se limita a lo puramente espiritual del hombre, o a su sola condición personal, sino que

⁵ *Biblia de Jerusalén*, 1998, 14.

también abarca lo corporal⁶, con el consiguiente peligro de caer en cierto antropomorfismo con respecto a la noción de Dios en la Biblia⁷.

Esto último que podría entenderse como una gran dificultad para conciliar con nuestras concepciones más abstractas de la realidad divina, en realidad es una ventana para poder entrar en las ideas bases de los hagiógrafos. Así lo entiende Castel que afirma que esto tiene que ver con la mitología reinante en medio oriente⁸. Particularmente Ibañez Arana identifica esta imagen y semejanza con el rostro⁹, que lo hace capaz de ser interlocutor de Dios. Por eso Castel pone el acento en la “prudencia” del texto bíblico en sus afirmaciones antropológicas, pero a la vez especifica: “el hombre es una de las creaciones de Dios, creación muy próxima a la de los animales. La diferencia entre el hombre y el animal se debe a que Dios va a conversar con el hombre. Dios habla y el hombre escucha. Para el autor bíblico, la definición del hombre gira en torno a esta idea básica: el hombre es en la creación el que dialoga con Dios”¹⁰.

Sin querer contradecir lo que hemos dicho anteriormente, es verdad que, si nuestra intención es partir del dato bíblico, hay que poner el acento allí donde lo pone la Palabra. Von Rad hace la aclaración: “Pero si apreciamos de modo general el peso dado a cada término dentro del pasaje P de la creación, habremos de conceder que el texto habla menos de en qué consistió su semejanza a Dios, y más de las razones por las que fue conferida. Se habla menos del don, y más de la misión”¹¹. Según este autor, la misión consiste en ejercer el señorío de Dios, ser el lugarteniente y mandatario de Dios, así como los grandes reyes lo hacen con una estatua suya para manifestar su soberanía. Las cosas se relacionan con Dios a través del hombre, y gracias a su señorío adquiere también su dignidad por

⁶ Cfr. VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 69. También cfr. IBAÑEZ ARANA, Andrés, *Para comprender el libro del Génesis*. Y CASTEL, Francois, *Comienzos*, 38.

⁷ Von Rad lo resuelve afirmando que “el hombre fue creado por Dios a imagen y semejanza de los elohim (ángeles)” Cfr. VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 70.

⁸ “Si volvemos a las Instrucciones para el rey Merikaré, no cabe duda de que los hombres imaginaron por mucho tiempo que el hombre estaba físicamente hecho a imagen de Dios. El hombre salió de los miembros de Dios” VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 38. También Ibañez Arana apoya esta idea: “Ciertamente no se puede excluir lo corporal de la semejanza divina. Ez 1,26 representa a Yahvé con una figura parecida a la del hombre” Ibid, pag. 24. Terminante es Von Rad: “No hay duda de que en el trasfondo último de esa frase perteneciente a P en la que se habla de la semejanza del hombre con Dios, se halla una figura antropomórfica de Yahwé” VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 70.

⁹ IBAÑEZ ARANA, Andrés, *Para comprender el libro del Génesis*, 24.

¹⁰ CASTEL, Francois, *Comienzos*, 38.

¹¹ VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 70-71.

encima del resto de la creación¹². Entendemos entonces este dominio sobre las cosas como algo complementario a la especialísima relación de Dios con el hombre.

Para concluir nos parece importante resaltar para nuestro trabajo en este acercamiento bíblico varios aspectos:

1. El primero, más obvio y no por eso de poca monta, es que el hombre es una criatura de Dios. En la Biblia entonces se expresa un claro mensaje que así lo consigna H.

Lona:

“El ser criatura de Dios importa una *relación obediencial* al Creador. Ambos términos son igualmente importantes. Como término de una *relación*, el hombre está referido necesariamente a Dios, aunque lo ignore o lo niegue. Su sed de trascendencia está orientada al misterio que debe su ser. Dado que la relación entre criatura y su Creador sólo puede ser *obediencial*, no es el hombre el que crea y determina los valores fundamentales en la realidad de su existencia. Como criatura está llamado a descubrir y respetar un orden de valores al que no puede oponerse o combatir, sin poner en peligro la propia existencia. La tentación consistirá siempre en pretender liberarse de esa relación en busca de una autonomía que haga innecesaria la obediencia. Aquí se decide la cuestión fundamental de la situación del hombre en el mundo”¹³.

Dios, como único principio de todo lo creado, determina todo lo que es y de la forma que es.

2. La corporeidad del hombre, en particular su rostro, es un rasgo fundamental de la “ semejanza ” con Dios. El punto anterior nos libra de cualquier antropomorfismo divino. Es una semejanza “ asimétrica ”. Lo central es poder entender aquí que el hombre es un ser relacional, es persona. Dios habla con él, lo reconoce como persona, lo hace su interlocutor. Dios lo creó así, para la relación, y eso se manifiesta hasta en su desarrollo fisiológico¹⁴.
3. El “ para qué ” de la semejanza está vinculado con la relación del hombre con el resto de la creación. El hombre es el lugarteniente de Dios. Pero podemos decir algo más, a causa de nuestra constitución morfológica, el “ dominar ” es nuestra

¹²Cfr. VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, 71. También Castel apoya esta postura, Cfr. CASTEL, Francois, *Comienzos*, 39.

¹³ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 268.

¹⁴ “Portmann es un biólogo que considera al hombre, desde el punto de vista físico, como un animal nacido prematuramente, que está físicamente destinado al lenguaje y la cultura (...) mientras que los primates adquieren ya en el seno materno el desarrollo necesario para desenvolverse en su hábitat, el hombre, dada la apertura que le caracteriza, tiene que adquirir, fuera del cuerpo materno, un enriquecimiento que sólo le pueden proporcionar la familia y la sociedad” (PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *El hombre y el animal*, 500-501)

única estrategia para sobrevivir¹⁵. La cultura, fruto de nuestra interrelación, es nuestra estrategia.

1.2 Creados en, por y para Cristo

Nuestro acercamiento al hombre en el punto anterior es incompleto, si no hacemos el esfuerzo de interpretar el Antiguo Testamento a partir del Nuevo. Como señala el Concilio Vaticano II, “los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento, ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo” (DV 16). La creación del hombre en el NT arroja una nueva luz al Génesis. Entendemos que no se pueden contradecir porque el AT es preparatorio para la revelación plena y definitiva en Cristo, ya que “este misterio no fue descubierto a otras generaciones” (DV 17).

Como veremos, en el NT el tema de la imagen divina del hombre también es troncal, sin embargo, la imagen de Dios por excelencia es Cristo. En la teología Paulina esto aparece con claridad. “Cristo es la imagen de Dios en la que aparece la gloria, la esencia de Dios”¹⁶. Esto es lo que expresa el himno cristológico de Col 1,15-20, por eso nos vamos a detener en el análisis del mismo.

Si bien el himno tiene una perspectiva cósmica, se entiende que lo afirmado allí cabe principalmente para el hombre y que a él está referido¹⁷. Lo que se afirma con respecto a toda la creación, que fue creada “por medio de él” (v.16f: *ta panta di' autou*, cf. 1 Cor 8,6), sino también “en él” (v.16a), luego añade que todo está “destinado a él” (v.16f: *eis auton*) y que todo “subsiste” en él (v.17b: *en autó synesteken*), lo podemos afirmar de manera eminente sobre el hombre.

¹⁵ “Al contrario que los demás animales, todos los cuales están perfectamente adaptados al medio ambiente que les es propio y con lo cual su morfología y disposición anatómica guardan la más estrecha relación, el hombre manifiesta en su propio cuerpo una especie de rechazo constante a quedar encerrado y prisionero de formas orgánicas especializadas.” (PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *El hombre y el animal*, 526).

¹⁶ SANTAMARÍA, Xavier Alegre, *Carta a los Romanos*, 242. Esta afirmación la refrenda citando a 2Cor 4,4.6; cf. Col 1,15; Heb 1,3, Sab 7,25.

¹⁷ “El prólogo al himno ve la existencia cristiana como un paso de las tinieblas a la luz (vv.12s)... Pablo habla asimismo (Rm 11,15; 2Cor 5,19) de reconciliación “del mundo” y ve a la misma creación material como en espera de liberación (Rm 8,19-21), pero el contexto nos dirá siempre que Pablo mira a la redención del hombre” SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Escritos Paulinos*, 400.

Es clara la intención de manifestar la participación de Cristo en la creación, con un matiz particular. El himno como pieza completa y comparado con 1 Cor 8,6, que sólo recoge la expresión “por quien todo fue hecho” (panta di’ autou) pero no el resto, parecería indicar la acción continua de Cristo en la creación que también orienta la escatología hacia sí¹⁸.

En primer lugar, vemos la necesidad de aclarar en qué consiste el “en él” del v. 16a, que equivale en Pablo a otras expresiones, como “en Cristo” o “en el Señor”. Gnilka se extiende sobre el tema y afirma: “De seguro todas ellas tienen que ver con el Cristo y *Kyrios* ensalzado. Por ninguna parte aparece la expresión “en Jesús”, que contendría una referencia al Jesús terreno”¹⁹. Pero lo más interesante es ver que Gnilka entiende el “en Cristo” o “en el Señor” con una significación espacial. La existencia de los cristianos es un estar en Cristo, en donde “él obra, en el que está presente el amor de Dios comunicado por él (Rm 8,39), su redención (3,24), la vida eterna (6,23), su santificación (1 Cor 1,2), etc.”²⁰. Cristo abre un espacio sobrenatural. Trasladado a la obra de la creación sería equivalente a la expresión “subsistir en él” del v. 17b del himno. La creación “subsiste” en un espacio “sobrenatural” abierto por Cristo, porque la creación entera es para él. Por último, Gnilka concluye que: “en último término sólo es posible captar el significado de este concepto si se identifica con la Iglesia este espacio donde obra el *Kyrios* ensalzado. La comunidad es, dentro del mundo, el espacio que está abierto a él; ella es su cuerpo, cuerpo en Cristo, Cristo mismo (cf. Rm 12,5; 1 Cor 12,12.27)”²¹.

Otro punto importante de aclarar es el que todo está “destinado a él” (v.16f: *eis auton*) de Col 1. Cristo es la verdadera imagen de Padre (cfr. Jn 14,9)²² por eso el hombre “imagen” no se entiende sin Cristo²³. Entonces es Cristo imagen del Padre, que el hombre

¹⁸ “El Hijo eterno no se quedó quieto después de su participación en la creación, sino que empezó a ejercer como Señor en lo invisible, antes de ser constituido como tal en lo visible, a partir de la resurrección” SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Escritos Paulinos*, 425.

¹⁹ GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, 248.

²⁰ GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, 249.

²¹ GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*. 249.

²² También “Para Pablo, Cristo es la imagen de Dios (2 Cor 4,4). La afirmación incluye la idea de que Cristo el segundo Adán es el verdadero hombre, y que la condición de hombre verdadero hay que conseguirse adhiriéndonos a él” GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, 199)

²³ “Para Pablo el hombre está desde siempre pensado e incluido en la cristología” (EICHHOLZ, Georg, *El Evangelio de Pablo*, 249)

está llamado a reproducir, ya en esta vida por medio del bautismo (Col 3,9ss.; Ef 4,22-24), ya en el estadio escatológico a partir de la resurrección futura del hombre (Rm 8,29; 1 Cor 15,49)²⁴. Entonces el “destinado a él” (v. 16f) corresponde a la “vocación” del hombre, como lo expresa el Concilio Vaticano II: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado..., que se manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22).

En otras palabras, Ladaria expresará la síntesis de lo que hemos estado estudiando, diciendo:

El hombre ha de entenderse como historia abocada a la salvación manifestada en Cristo, y su situación de partida “natural” como apertura a ese destino futuro. El acontecimiento Cristo no determina únicamente la esencia abierta del hombre, sino que nos hace ver que esta “esencia” está desde el comienzo en la apertura al designio de salvación que en Cristo se inaugura²⁵.

Resumiendo y haciendo que coincida con los tres puntos anteriores:

1. El hombre ha sido creado con el concurso de Cristo (por él) y por lo tanto tiene una dependencia en el ser con Cristo (para él). La naturaleza del hombre tiene un propósito que se clarifica con el “acontecimiento Cristo”. Ya no es sólo una dependencia con Dios en el ser, sino que en Cristo se manifiesta una dependencia del hombre en cuanto su destino.
2. La semejanza con Cristo, para ser su imagen, está en el don y también en la tarea del cristiano, de asemejarse por el bautismo que lo orienta a ser en plenitud otro Cristo. Centralidad de Cristo, Verbo encarnado, que “ha puesto su tienda entre nosotros” (Jn 1,14). La corporeidad, espacialidad es “en Cristo”, en el diálogo y la comunión eclesial. No hay ideología de por medio que nos una, es Cristo mismo, “en él”, en el que aparece y se ilumina toda la realidad, en especial la del hombre. Porque también Jesús revela la verdadera imagen del Dios bíblico. A través de

²⁴ “Se quiere decir que Cristo es la imagen de Dios en la que se manifiesta radiante la esencia de Dios, su gloria; cf. 2Cor 4,4.6; Col 1,15; Heb 1,3 (“irradiación de su gloria y expresión de su esencia”, cf. Sab 7,25). En él como imagen de Dios participamos esencialmente. Esto implica en todo caso una transformación esencial, ya sea que, en el sentido de 6,3.5, se piense en el bautismo como en Flp 3,21 (“Configurado con su muerte, alcanzo de alguna manera también la resurrección de los muertos”), ya sea que se la entienda como afirmación escatológica como en Flp 3,21 (“Jesucristo que transfigurará mi cuerpo, para que se configure con el cuerpo de su gloria”). Con esto último coincide 1Cor 15,49: “Así como hemos llevado la imagen del hombre terreno, así llevaremos también la imagen del celeste (= del Cristo resucitado)” (WILCKENS, Ulrich, *Carta a los Romanos*, Vol II, 202).

²⁵ LADARIA, Luis, *Introducción a la Antropología Teológica*, 77.

Jesús descubrimos el “rostro” del Padre. Jesús como mediador posibilita que el hombre se asome y se pueda nuevamente religar a Dios.

3. Como todo está “destinado a él”, entonces todo se tendrá que someter a él. Como el resto de la creación está sometida al hombre, entonces el hombre la tendrá que someter a Cristo. Sólo se puede ser lugarteniente de Dios para el resto de los seres, si nos asemejamos a Cristo, nos configuramos con él. Cristo es el verdadero Señor del cosmos. La relación de Jesús con las cosas nos marca la pauta de cómo ser quien “domina” todo lo creado.

1.3 Capax Dei, oyente de la Palabra (Rahner)

No nos interesa aquí detenernos en las consideraciones de Rahner. Más bien, nos sirve de excusa para poner de relieve la siguiente nota característica del hombre que es una correspondencia a los dos puntos antes desarrollados.

En la antropología del AT podemos rastrear que se distinguen tres planos que representan cada uno la totalidad del hombre, el cuerpo o la carne (*basar*), la vida (*nefesh*) que es el aliento de vida y conciencia que le permiten al hombre ser él mismo. Y por último el nivel del espíritu (*ruah*), que sería la dimensión sobrenatural, donde el hombre puede ponerse en relación con el Espíritu de Dios.

Esto anterior se corresponde perfectamente con la antropología paulina, donde “el hombre es cuerpo, es *soma*”, pero a la vez es *psique*, que “es sinónimo de vida, referida a la vida terrena, mientras *pneuma* “ofrecía a Pablo la posibilidad de destacar la estrecha vinculación del espíritu humano con el espíritu divino en el ser del cristiano”. Este último elemento nos interesa vivamente en esta sección porque no se trata de algo accidental en el hombre, sino que “el *pneuma*, considerado desde el plano antropológico, representa la naturaleza más íntima del hombre, pero abarca la totalidad de la persona”²⁶.

Evidentemente, si como dijimos en el punto anterior, hemos sido creados para El, entonces tiene que estar presente en nuestra propia condición el punto de contacto en el que se puede plasmar esta relación que define la vocación del ser humano. El espíritu parece ser

²⁶ GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, 205.

el “lugar” donde se realiza esta relación fundamental²⁷. Ladaria afirma: “la dimensión “espiritual” del hombre que conocemos no viene sólo del alma como realidad ontológica, sino también de la llamada en el Espíritu a la comunión con él”²⁸.

La realización histórica del hombre, en función de su libertad, puede abrirse o cerrarse a esta relación trascendente, pero es claro que no habrá perfección del hombre sin esta presencia del Espíritu en el espíritu. Entendemos que esto corresponde con una antropología metafísica propuesta por Rahner, donde se considera a “una metafísica de una *potentia oboedientialis* para la revelación del Dios sopramundano”²⁹. La esencia humana consiste entonces en la capacidad de escuchar a Dios, ya que Dios previó la Revelación en la historia del hombre. Esta potencia obediencial del hombre corresponde a su constitución misma, por lo tanto, se deriva de su misma naturaleza humana ante la posibilidad de la Revelación. Aunque no hay que olvidar que la Revelación, y por lo tanto, la invitación a la relación y comunión con El, depende de Su libertad.

Relacionando con los puntos que estamos rastreando:

1. En el primer punto, con H Lona hablábamos de una “relación obediencial”. El hombre no define por su cuenta lo que es en esencia, ni tampoco su fin trascendente. Esto ya es mucho, sin embargo, podemos agregar que hemos sido creados con una apertura a la acción divina. Es así que Dios puede obrar en el hombre sin violar, ni negar la naturaleza del mismo hombre que El creó. Pero como esta capacidad puede quedar sólo en posibilidad, la identificamos como potencia. Es lo que llamamos “potencia obediencial”.
2. Esto posibilita un diálogo entre el hombre y Dios en su propio ser. Por lo tanto, es lo que reforzaría su semejanza. Esta relación del hombre con su Creador lo potencia en su propio ser para alcanzar su propio fin: la comunión divina. Es más, sería imposible que el hombre lo alcance por sus propios medios, sin el concurso

²⁷ Existe una estrecha vinculación entre el espíritu humano y el Espíritu. “Es posible señalar una relación recíproca entre ambos (...)En algunos pasajes resulta difícil discernir si se piensa en el espíritu divino o en el humano. En tales casos, lo mejor será tener en cuenta ambos (cf. Rm 1,9; 1 Cor 5,4; Gal 6,18; Flp 4,23; Flm2,5)” (GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, 205).

²⁸ LADARIA, Luis, *Introducción a la Antropología Teológica*, 89. Sin querer extendernos en este tema, creemos que así se supera la visión del hombre puramente sustancialista y se abre de esta manera a la dimensión relacional.

²⁹ RAHNER, Karl, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 214.

divino. La Encarnación misma es signo elocuentísimo del deseo de Dios de entrar en contacto con el hombre, por lo que se abaja a su condición. El cuerpo del hombre es para la comunión también. Pero no basta encontrarse a ese nivel, es necesario que el hombre sin dejar de ser hombre pueda también asomarse a Dios. Por lo menos debe existir esta posibilidad.

3. El hombre puede abrirse o cerrarse a esa relación trascendente. Existe, es cierto, la posibilidad de que busque sólo las relaciones inmanentes. El hombre, al poseer esta potencia obediencial que lo define en algo tan fundamental como lo que permite o no alcanzar su fin sobrenatural o quedar frustrado, pone de relieve la importancia de la libertad del hombre que lo autodetermina en su historia. La alternativa se vive como una potencialidad que busca pasar al acto, pero si Dios no lo hace, el hombre buscará instrumentalizar a las cosas y las personas para calmar su “sed”.

1.4 Libertad y responsabilidad del hombre caído

No se puede pensar al hombre sin libertad y responsabilidad desde el principio. Compartimos la visión de Pikaza:

Nos parece equivocado interpretar Gn 2-3 en línea de necesidad antropológica, como si aquello que normalmente llamamos pecado (comer del fruto bien/mal) fuera solo una expresión de la dinámica inmanente del despliegue humano. El Adán de nuestro texto sería un inconsciente: no sabría lo que habita en su interior, no habría conocido todavía sus riesgos y posibilidades como humano... En ese camino que va de la ignorancia al conocimiento a través de la ley (prohibición), Adán se hizo humano, asumiendo el riesgo de su libertad y descubriendo el sentido de su vida como abierta hacia la muerte... Antes del “pecado” (decisión de Adán en la línea de bien/mal) solo existirían sueños e ilusiones, entendidas en clave infantil. El hombre (o prehombr) vivía en la inconciencia de una inmortalidad genérica, vinculada a la misma especie humana y expresada por el árbol de la vida. Aquel hombre-niño moraba en el paraíso de una felicidad “natural”, sin responsabilidades. Surgían ilusiones, pero no había persona. Había un deseo omnipotente de vida y plenitud, pero no había límite ni ley; no se podía hablar de un individuo humano. En esa perspectiva, lo que suele llamarse “pecado” es solo la expresión del paso de la vida infantil a la existencia madura, de la felicidad soñada a la dura realidad de un presente conflictivo, potenciado (y al mismo tiempo amenazado) por la muerte³⁰.

Según esta tesis que ataca Pikaza, el pecado sería algo bueno y necesario para afirmar al hombre y elevarlo por encima de la arbitrariedad de un Dios opresor. Adán y Eva con

³⁰ PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 78.

su rebeldía serían una especie de Prometeo que logra robar a Dios el fuego de su propia libertad y así adquiere una conciencia independiente.

Por eso partimos de que el hombre no es sólo “lo dado” como en los animales. Imposible pensar al hombre sin su libertad. El gato no es más gato según sus elecciones. En cambio, el hombre se configura según su libertad porque como hemos visto en el punto anterior, tiene diversos horizontes hacia donde orientar su vida. El hombre se define entonces por sus posibilidades, su capacidad que es potencia, pero que necesita también de sus elecciones para ser lo que es. Lamentablemente el hombre puede hacer que su existencia termine frustrada, traicionando lo que es más profundamente, y eso es su responsabilidad, no la de Dios.

El problema de la libertad y la responsabilidad en el hombre es el tema de Gn 3. H. Lona nos pone en contexto: “De acuerdo con la tradición bíblica, hablamos de la “caída” y del “hombre caído”. La “caída” supone un estado anterior que ha sido abandonado. Génesis 2 representa ese estado anterior que el hombre ha abandonado al “caer” por la desobediencia”³¹. Sobre esta última cuestión no vamos a discutir si existió o no el Jardín del Edén, sino que partimos del hecho constatable de que el hombre posee una realidad llena de problemas irresueltos que incluso lo pueden llevar a la autodestrucción. X. Pikaza lo entiende de esta manera: “la historia del hombre en el mundo no ha sido un despliegue inocente, ni un puro proceso de vida que ensaya, tantea y, en medio de pérdidas grandes, encuentra siempre salida. Ya el AT sabe que en el fondo de esa historia y esa vida hay un pecado”³². Ahora bien, ¿la realidad problemáticamente peligrosa del hombre de quién es culpa?. H. Lona responde: “la tradición bíblica se negó responsabilizar a Dios por esta “falla de construcción”. Esto hubiera significado que el Creador como “constructor” era incapaz, o que había incluido la falla a propósito. Ambas explicaciones ni siquiera fueron discutidas ante la certeza de la santidad trascendente del Dios de Israel”³³.

³¹ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 269.

³² PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 19.

³³ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 269.

Un intento de quitar responsabilidad al hombre en su condición ha sido el echar la culpa al diablo y sus demonios. Esto evidentemente es un peligro de deformar la verdadera condición del hombre en su libertad. Pikaza puntualiza al respecto:

Algunos judíos han querido echar la culpa al diablo y para eso han inventado una historia de caída por instigación de espíritus perversos: más que dueños (responsables) de su propio mal, los hombres son así víctimas de un tipo de conspiración de extraterrestres. Ángeles malos nos perdieron; ángeles buenos serán los encargados de salvarnos, en proceso de violencia apocalíptica. Tanto los judíos ortodoxos como los cristianos expulsaron de su canon esos libros de pecado y redención extraterrestre; por eso aparecen como apócrifos³⁴.

Nuevamente relacionando con los tres puntos que venimos investigando:

1. Dios libremente, crea al hombre libre y por lo tanto, responsable. El hombre tiene poder de autodeterminarse, porque así lo ha querido Dios que no tiene ninguna necesidad interna, ni externa para obrar. Lo crea para la obediencia libre. El pecado es desobediencia, es querer negar la dependencia con el Creador. Dios no crea un niño, sino un hombre para dialogar con él.
2. En esta libertad y responsabilidad en el obrar, podemos descubrir también una “semejanza” entre el Creador y la criatura. La libertad hace al hombre persona y no cosa. Dios dialoga y se dirige a quien libremente puede responder. La corporeidad, que hace realidad el tiempo y la historia, permite que este diálogo se vaya desarrollando en el tiempo. Dios no tuerce la libertad del hombre y por eso respeta su condición de “caído”, como consecuencia de la misma libertad con la que creó al hombre. El pecado, la desobediencia, deforma la semejanza divina en el hombre y por lo tanto lo cierra a la comunicación sobrenatural, a la vez que altera las armónicas relaciones con los otros seres creados.
3. El hombre no puede elegir su fin último, no existe otro fin que no sea el sobrenatural, hemos sido creados “para él”. Sin embargo, la libertad del hombre puede atentar contra lo que él mismo es. En otras palabras, el hombre puede hacer fracasar el proyecto de Dios para él. La libertad es condición necesaria para que se alcance el fin, la comunión de amor. Nadie puede amar sin libertad.

³⁴ PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 16-17.

1.5 Libertad y responsabilidad frente al don de la gracia

La experiencia de la gracia siempre está vinculada a la presencia de Jesús, a su persona. Como ya vimos, esta es también una experiencia eclesial. H. Lona lo expresa plásticamente:

En el Nuevo Testamento, la oferta de gracia está personalizada en Jesús de Nazaret, y los cuatro evangelios la presentan en cada encuentro con Jesús. El evangelio de Lucas presenta el don de la gracia con frecuencia en el marco de una comida festiva... Los destinatarios en los relatos de Lucas son especialmente los fariseos que lo invitan... Se trata de una oferta. El encuentro real en el banquete no significa necesariamente un encuentro más profundo en el que "sucede" algo... La versión contraria de estos intentos fallidos de comunión en la comida la ofrece el encuentro con Zaqueo, el rico cobrador de impuestos de Jericó (Lc 19,1-10). Pero aquí no es Zaqueo el que invita a Jesús, sino que Jesús mismo se invita y anuncia su visita. La experiencia de gracia se da cuando Zaqueo responde a la iniciativa de Jesús – la presencia misma de la gracia- y anuncia su intención de cambiar de vida³⁵.

Si bien Jesús toma la iniciativa y ofrece su gracia, el hombre tiene la responsabilidad última de decidir si acepta o rechaza ese ofrecimiento. Esta es la única forma que se concrete la experiencia de salvación. La gracia exige una decisión.

Como se desprende del texto arriba citado de H. Lona, la gracia no se puede entender como una realidad distinta de Jesús, de la presencia de Dios mismo en la vida del creyente. La experiencia de la gracia no consiste en recibir algo que se diferencie del que la otorga. En otras palabras, la gracia es Dios mismo, como afirma Rahner³⁶.

Pero la gracia siempre es una iniciativa divina. La salvación es don gratuito de Dios. Pikaza entiende al respecto que:

El mensaje de Jesús lo interpretamos como llamada radical de gratuidad que vence todo juicio: solo existe salvación si trascendemos de manera fuerte aquella división moralizante de lo bueno y de lo malo. Surge así el problema. ¿Qué encontramos más allá del juicio (del bien/mal)? ¿pura arbitrariedad? ¿desinterés completo? ¿despotismo de los fuertes? ¡Nada de eso! Jesús nos capacita para superar las viejas leyes de este mundo, que nacieron al compás de la violencia (Gn 2-3). Así nos hace descubrir y desplegar la vida como gracia: Ella se vuelve amor activo que deriva del principio del amor del Padre. Volvemos de ese modo, en condiciones muy distintas, al jardín del paraíso: Jesús mismo es Adán, hombre fundante que proviene de las manos de Dios y es culmen de la historia³⁷.

³⁵ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 278.

³⁶ Cfr. RAHNER, Karl, *La comunicación de Dios mismo al hombre (voz "Dios")*, en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi II*, Herder, Barcelona 1976, 345. Rahner pone los argumentos de cómo Dios se puede autocomunicar sin perder su condición de Ser absoluto.

³⁷ PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 17.

Evidentemente el juicio pareciera apuntar a la necesidad de mérito propio para alcanzar la salvación, algo que es ilógico. La salvación no se la alcanza por sí mismo, lo que es imposible. Si bien todo es gracia, como habíamos apuntado en el párrafo anterior, el juicio no está vinculado a lo moralizante sino más bien a aceptar o rechazar la gracia, en definitiva, a aceptar o rechazar la persona y el mensaje de Jesús. En otras palabras, la gracia corresponde con nuestra relación con Jesús, vida siempre nueva y plena que se nos da. H. Lona comentando la parábola de los talentos concluye: “En ambos relatos hay un aspecto común: sea mucho o poco lo que el hombre recibe, no debe tener miedo al riesgo. Pareciera que, si juega, nunca pierde del todo. El que pierde todo es el que niega el juego, en este caso, el que esconde el dinero por temor a su señor”³⁸. No es el temor, que nos cierra, lo que nos hace ganar, sino el “comerciar” con los otros, aunque eso sea un riesgo. El amor siempre es arriesgarse y así nos lo enseñó Jesús, que lo arriesga todo. El nuevo Adán, entonces es el que se atreva a amar y no se deja condicionar por la violencia.

Resumiendo:

1. La gracia consiste en aceptar esa dependencia de la persona de Jesús. Nuestra salvación sólo es posible con esta relación. Hemos sido creado para vivir en gracia.
2. En la gracia entramos en diálogo con Jesús, aceptamos y respondemos su iniciativa. Como en toda relación, existe un “riesgo” que los hombres tienen estar dispuestos a correr. El miedo y la violencia inhiben al hombre en esa invitación a lanzarse en el encuentro interpersonal. Nuevamente podemos ver que aquí se acentúa nuestra semejanza con Cristo, quien enfrentó el miedo y la violencia y salió vencedor. Cristo acepta el “riesgo” de ponerse al alcance del hombre.
3. La gracia necesita nuestra libertad, precisa una decisión. No se contraponen gracia y libertad. Si la gracia significa aceptar la centralidad de Jesús en mi vida, esta relación se construye en la libertad y hace crecer la libertad. Jesús no se relaciona con nosotros como “siervos”, sino como “amigos” (Cf Jn 15, 15).

1.6 Inhabitado

³⁸ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 280.

Sobre esta nota nos vamos a detener porque tiene mucho que ver con lo que vamos a desarrollar en el próximo capítulo. Así como comentábamos la expresión paulina “en Cristo”, nos parece ésta vinculada en algún sentido a la expresión «ménein» («μένειν») que en Juan parece ser la clave para entender la inhabitación pero con vuelo trinitario. Aquí seguimos a Brown³⁹. El uso joánico de «ménein» se presenta complicado, ya que el estudio de este verbo, y sobre todo la fórmula «ménein en», nos introduce de lleno en la teología joánica de la inmanencia, es decir, en una manera de permanecer uno en otro que une al Padre, al Hijo y al creyente.

Teniendo en cuenta 14,10-11 y 17,21.23, no cabe duda de que la íntima inhabitación del Padre y el Hijo se transfiere a través del Hijo al cristiano. Ello se comprende perfectamente, pues todo lo que Juan dice acerca de la relación y la unidad que hay entre el Padre y el Hijo va destinado en última instancia a los hombres. La mutua inhabitación del Padre y del Hijo es una relación dinámica, no estática.

El hecho de que la relación entre Jesús y sus discípulos tenga como modelo la que media entre el Padre y el Hijo tiene su correspondiente expresión en cuanto dice Juan acerca de la vida y el amor. Ciertamente, la mutua inhabitación, la vida y el amor no son sino otras tantas facetas de la unidad básica que existe entre el Padre, el Hijo y el creyente (17,11.21.23). La inhabitación divina es una unión íntima que se expresa en un estilo de vida dominado por el amor. Permanecer en Jesús o en el Padre, o en uno de los atributos o dones divinos, es algo que se asocia íntimamente a la guarda de los mandamientos con espíritu de amor (Jn 15,10; 1 Jn 4,12.16), en una lucha constante contra el mundo (1 Jn 2,16-17) y en el esfuerzo por dar fruto (Jn 15,5), que son los deberes básicos del cristiano. La inhabitación no es, por consiguiente, una experiencia exclusiva de almas elegidas dentro del cristianismo, sino el principio constitutivo esencial de toda la vida cristiana.

El magisterio se ha expresado en la *encíclica* «*Mystici corporis*» de Pío XII⁴⁰ sobre el tema que nos interesa. La encíclica determina lo que se debe aceptar como cierto:

³⁹ Cfr. BROWN, R., *El evangelio según Juan. XIII-XXI*, 1483-1486. Cfr. también, SCHNACKENBURG, R., *Cartas de Juan*, Barcelona, 140-145.

⁴⁰ Cfr. M. Flick.- Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca 1970, pp 376-378. Seguimos un poco el orden de exposición de este libro para este tema.

Pero todos tengan por norma general e inconcusa, si no quieren apartarse de la genuina doctrina y del magisterio de la Iglesia, la siguiente: han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que lleve a los fieles a traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, sin que ni un solo atributo, propio del sempiterno Dios, pueda atribuírsele como propio (MC nro. 35).

Al explicar la inhabitación, hay, pues, que evitar no sólo toda especie de panteísmo sino también toda identificación entre la unión de las divinas personas con el justo y la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana de Cristo: en la unión hipostática, los atributos divinos del Verbo pueden predicarse, como propios, del hombre-Cristo. Por otra parte, no es necesario, para explicar la inhabitación, atribuir a una sola persona divina una acción particular. "Y, además, sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente"⁴¹.

Nótese, no obstante, que la encíclica no excluye que una persona divina pueda estar presente de una manera particular y con un título especial. Éste no puede ser una acción propia, es decir, no puede estar en la línea de la causalidad eficiente, sino un título distinto, por ej., en la línea de la causalidad formal⁴².

Es posible alcanzar cierta inteligencia del misterio *por vía del conocimiento y del amor* sobrenaturales de Dios, propios de los justos. Se dice que las personas divinas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor (*S.Th.*, I, q.43, a.3); de modo, sin embargo, que trasciende toda la naturaleza, y totalmente íntimo y singular"(MC nro. 35).

Para penetrar este misterio hay que referirse necesariamente a la *visión beatífica*. La encíclica hace suyas las palabras de León XIII, en la «*Divinum illud*», según las cuales sólo existe una *diferencia de grado* entre la inhabitación de Dios en los justos, en esta tierra, y su unión con los santos en la unión beatífica. Luego prosigue:

Con la cual visión será posible, de una manera absolutamente inefable, contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, con los ojos de la mente, elevados por la luz superior, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las personas divinas, y ser feliz

⁴¹ *Mystici Corporis* nro. 35.

⁴² Evidentemente no puede ser causa material, pero cabe a una Persona divina en particular el ser causa final.

con un gozo muy semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad (MC nro. 35).

La visión beatífica constituye, pues, el último y definitivo acabamiento de la inhabitación, en cuanto que el hombre participa en ella, en algún sentido, de la vida trinitaria por el conocimiento y el amor, pero conservando su propia personalidad.

Resumiendo:

1. No habría inhabitación si no fuera posible la relación de este tipo tanto entre las Personas trinitarias, como entre Dios y el hombre. Esta inhabitación es una unidad básica que es posible realizar, en las Personas Divinas por naturaleza, entre Dios y el hombre por gracia. Esta relación es dinámica, no estática. El modelo de la inhabitación de Dios en el hombre, es la inhabitación del Padre en el Hijo.
2. La semejanza será entonces en reproducir la unidad del Padre con el Hijo, en una relación estable en la que Dios esté en el hombre. El hombre tiene que ser elevado para poder participar de esta relación.
3. Si la inhabitación en el justo corresponde a la futura visión beatífica, entonces significa ya una participación en el conocimiento y el amor que nos permite entrar en comunión con las relaciones trinitarias, para contemplar a Dios tal cual es.

1.6.1 La “inhabitación” como amistad⁴³

La amistad tiende a *manifestarse en la donación de sí*, por la que el amigo hace suyo el dinamismo afectivo de la persona amada. Aquí está el nexo de la inhabitación con la visión beatífica. La amistad que existe entre Dios y el justo aquí en la tierra, no sería auténtica, si en la donación mutua, se quedara en un grado que es, por su misma naturaleza, transitorio e imperfecto: grado de la fe y de la esperanza, y no tendiera a la unión en que los amigos se encuentren cara a cara (1 Cor 13,12).

Aún más, en la amistad no se considera al amigo exclusivamente como objeto de contemplación o perfeccionamiento, sino como *un sujeto en cuya intimidad se quiere vivir*. Al considerar la inhabitación en la perspectiva de la amistad, resulta posible

⁴³ Cf. FLICK, M.- ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca, 1970, 383-386.

comprender el *aspecto trinitario* de este misterio: el justo entra directamente en relación con cada una de las Personas divinas.

Ahora bien, «esta participación en el diálogo de las personas divinas» no es un don accidentalmente añadido a la visión de la esencia divina, sino que forma parte de la «fruición», en cuanto que el objeto de la bienaventuranza final no lo constituye sólo la esencia divina, sino también las relaciones personales de la Trinidad.

Aplicando de esta manera la categoría de amistad, podemos explicar la inhabitación de la forma siguiente. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo admiten al hombre en su propia intimidad, dándose a él como una persona se entrega a otra persona. En esta comunión existe un orden. El Padre invita al hombre a su amistad, por medio del Hijo que se encarna; el Hijo a su vez envía al Espíritu Santo, que es el amor unitivo entre el Padre y el Hijo; el Espíritu Santo se da, como `alma de la Iglesia´ (cfr. LG 7), ya que uniéndose de modo misterioso a los hombres, los hace miembros de la comunidad salvífica y capaces de vivir una vida filial⁴⁴.

Resumiendo:

1. Es un hecho que el hombre virtuoso puede y necesita construir relaciones de amistad que lo ayudan a perfeccionarse a sí mismo. Ese es el tipo de relación que quiso construir Jesús con sus discípulos: “a ustedes no los llamo siervos sino amigos, porque les he dado a conocer todo lo que he oído de mi Padre (Jn 15,15). Sería muy empobrecedor entender el llamado a su intimidad sólo en función a su futuro “ministerio”.
2. La amistad presupone semejanza. La semejanza está realizada en la interioridad compartida, por lo que se puede hablar de que el amigo es “otro yo”. Participa el amor y el conocimiento, pero en vistas del encuentro interpersonal pleno. Hay una unión que no borra la distinción de las personas, no vulnera, sino que potencia el ser personal de los que participan en esa relación de amistad.
3. El “permanecer”, la estabilidad tiende a la eternidad. La amistad en justo con Dios es un anticipo de la unión gozosa con Dios para toda la eternidad. Un permanecer dinámico en la relación de amor con las tres Personas divinas. La fruición es la felicidad que anhela tanto el hombre.

⁴⁴ FLICK, M.- ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca, 1970, 385.

1.7 Ser relacional

Si el hombre es un ser que se perfecciona con la amistad, que está hecho para la amistad y a la vez la amistad lo construye, entonces en su propio ser está la base para que esto sea así. Una buena especificación que ilumina este punto es lo que comenta Arens:

El ser humano no es imagen de Dios como individuo autónomo, sino dentro de la creación, con la que, como parte de su conjunto, está puesto en relación. Esto lo expresa el hecho de ser creado “hombre y mujer”, además del mandato de dominar la tierra. Esto apunta a su ministerio, del cual su creación es inseparable, como se observa en la reiteración de los vv.26.28, que enmarcan la mención de la creación misma del hombre: “para que domine”. Es una función o tarea... Con esa finalidad es creado como imagen de Dios. Es en ella que se realiza como ser humano.⁴⁵

Se señala entonces la relación con los semejantes y con el resto de la creación como constitutiva de la condición del hombre. Hay una relación particular con Dios que se resalta, pero como señala Pikasa, es un ser en el mundo⁴⁶. En el Génesis aparece también especificado el proyecto de Dios en la relación del hombre con la tierra.

El cuadro idílico del jardín, inspirado probablemente en los frondosos jardines de Babilonia (v.14 lo ubica por los ríos Tigris y Eufrates), expresa la convicción de que Dios quiere que el hombre viva esa condición ideal de armonía y paz con la naturaleza... Esto lo asegura el hombre obedeciendo las pautas que expresan la voluntad del Creador, que es su ley... En el texto bíblico no dice que antes de comer el fruto eran inmortales y vivían felices en una suerte de paraíso, disfrutando de los frutos y jugando con los animales... Lo que tenemos es un cuadro de un sueño de una situación ideal, como los finales de los cuentos: todos los animales dóciles (vea Is 11,6-9), no hay sufrimientos, las labores sin penurias, etc.⁴⁷.

De ahí que el paraíso no es tanto una idea de una realidad pasada, anterior a la caída, cuanto una realidad futura que los hombres tienen que esforzarse en alcanzar, aunque luego la reciba como un don. La clave es la ley, entendida como un adherirse a la voluntad de Dios para alcanzar esa dicha paradisiaca.

Por eso nunca es pasivo el hombre que quiere participar y alcanzar esta armonía con la naturaleza. “Según el relato bíblico, el trabajo es parte integral de la vida del hombre:

⁴⁵ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 21.

⁴⁶ “El hombre es ser en el mundo. No es alma caída ni un Dios perdido o bajado del cielo. Pertenece al ritmo de conjunto de este mundo, de tal forma que surge el mismo día sexto en que surgieron los restantes animales de la tierra (cuadrúpedos, reptiles, cf. Gn 1,24-31). Instalado en este mundo, como parte de la creación de Dios, así ha brotado el hombre y así viene a presentarse ya desde el principio” PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 63.

⁴⁷ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 22-23.

Dios lo creó “para que labrase el suelo y lo cuidase” (2,5.15)... ¡No era un jardín para un dulce far niente!”⁴⁸. El trabajo es así la relación querida por Dios con el resto de los seres.

El trabajo es la relación-función del hombre que lo hace ejercer su ser “imagen de Dios”⁴⁹.

El hombre representa a Dios rigiendo la creación. El sentido, por lo tanto, es netamente relacional-funcional: define la relacionalidad del hombre con Dios y su funcionalidad en el mundo, no su identidad ontológica. Mejor dicho, es en su soberanía sobre la creación, siguiendo el patrón del Creador, que el hombre se revela como imagen de Dios⁵⁰.

Pikaza nos ofrece un esquema muy parecido analizando los dos relatos de la creación del hombre, pero da un paso más y teoriza sobre “como” era la relación del hombre con el resto de la creación:

Pero, al mismo tiempo, hombres y animales aparecen vinculados por el alimento: comerán hierba y los frutos (vegetales) de la tierra, siendo así vegetarianos (cf. Gn 1,29-30), en palabra que presenta dos sentidos principales: 1. Vinculación vital: hombres y animales constituyen un mismo conjunto biológico y comparten los mismos alimentos de la tierra. 2. Respeto ante la sangre o, mejor, negación de la violencia... Pues bien, Gn 1 piensa que al principio Dios nos quiso hacer vegetarianos y pacíficos en equilibrio vital con el entorno. El hombre no nació violento, destructor de seres vivos...⁵¹

El detalle es más que revelador, porque el hombre “domina” pero sin ejercer violencia. Luego de la caída, la violencia será el denominador común en el hombre, no sólo contra los seres inferiores, sino también contra sus semejantes.

Finalmente, hay una relación determinante para el hombre, pero que depende más de la iniciativa divina que de la suya propia. Pikaza así nos presenta la relación de Dios con el hombre antes de su caída.

Gn 2-3 ha de entenderse como puerta de diálogo entre Dios y el hombre. Diálogo era aquello que faltaba en Gn 1,1-2, 4ª donde todo sucedía como si solamente Dios pudiera hablar y hablara; el hombre estaba limitado a escuchar en gesto de veneración cósmica. No había historia verdadera sino ritmo repetido (siempre igual) del sábado que expresa la presencia de Dios en medio de los astros (en esquema semanal, mensual, de año); solo al fin podría haber quizá un sábado de gloria y plenitud cumplida, cuando Dios hubiera abierto su obra hacia la meta de su culminación o su descanso.

⁴⁸ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 23.

⁴⁹ “El hombre domina sobre los animales... igual que Dios domina en el conjunto de este cosmos a través de su palabra, el hombre rige, ejerce su poder, sobre los varios animales que lo pueblan y de esa forma se distingue de ellos.” PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 63.

⁵⁰ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 26.

⁵¹ PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 63.

Pues bien, ahora aparece la historia como diálogo o camino donde Dios y el hombre pueden hablarse mutuamente. Dios ofrece su palabra, no solo de una forma concesiva (puedes comer de todo fruto...) sino también imperativa (pero del árbol del bien/mal no comas) (cf. Gn 2,17). Aquí destaca de manera nueva la autonomía del hombre: se define como aquel que puede responder a Dios y rechazarle, fundando así el sentido de su historia⁵².

Dios, en su relación con el hombre, es capaz de poner en juego la realización de todo su plan divino. Su relación con el hombre, no anula al hombre, sino que le da verdadero protagonismo. La historia humana tiene sentido porque Dios ha abierto el juego de la libertad.

Resumiendo:

1. El trabajo no es un castigo. Es el dominio que el hombre ejerce sobre los seres inferiores, haciendo las veces de lugarteniente de Dios. Por lo tanto, el no determina la forma de ejercer ese dominio. Es un encargo dado por Dios desde los inicios. La palabra también es una forma de dominio al “nombrar” a los otros seres. Sólo él tiene la capacidad para nombrar, lo que lo diferencia también entonces del resto de los seres. Dios también con la palabra crea todas las cosas (el “Dios dijo” de Gn 1). El hombre es el sacerdote del cosmos.
2. El trabajo no es un castigo sino el ejercicio de la semejanza con Dios (“Mi Padre trabaja...”). Por eso el hombre no se puede pensar sin trabajar. El trabajo busca la armonía (la no violencia) con el resto de la creación como meta a alcanzar. Esa armonía no existe, el hombre se tiene que encargar de conseguirla. La corporeidad es lo que asemeja y pone en contacto al hombre con el resto de la creación.
3. Esta relación con las cosas perfecciona al hombre mismo. El hombre no se puede independizar del trato con los otros seres de la creación, lo necesita para su propia subsistencia. La armonía del tiempo sacral no depende del hombre, pero el hombre con su trabajo y su palabra debe reproducir esa armonía en los seres inferiores que dependen de él. En el trabajo también se define la relación del hombre con Dios, la historia es diálogo entre el hombre y Dios. El hombre es autónomo (libre) pero siempre permanece en todas sus relaciones la referencia a Dios que define cómo deben ser esas relaciones.

⁵² PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, 77-78.

1.8 Ser comunitario (Iglesia)

Las relaciones necesarias para que el hombre pueda existir y perfeccionarse no se agotan en su relación con los seres inferiores. El hombre principalmente necesita encontrarse con sus pares para alcanzar sus propios objetivos. En los dos relatos de creación está claro que el hombre no puede existir sino es como una existencia de dos sexos distintos. Esto es debido a que el hombre siempre existe en comunidad. “Varón y hembra los creó, y los bendijo (plural)” (v.27). Algunos interpretan este texto como indicación de la vocación natural al matrimonio, sin embargo, hay otras opiniones:

El texto no tiene como tema el matrimonio, sino el simple hecho de que la creación de la humanidad, como varón (zajar) al igual que como mujer (neqebah), es obra de Dios que, como humanos (adam), los creó como imagen suya, lo que no incluye, por cierto, el asunto sexual. Es parte integral del ser imagen de Dios, ser “varón y mujer”. Esto no puede ser en sentido de sexualidad, sino de compañerismo en relación de diálogo⁵³.

El encuentro con las otras personas es fundamental. No sólo para que Adán salga de su soledad sino también para realizar lo que el hombre mismo es: un ser dialogal.

En Gn 1 se trata de la complementariedad en pie de igualdad: el humano no lo es plenamente sin la relación dialogal de ambos sexos, hombre y mujer. En Gn 2, expresamente, la mujer le es dada al hombre para ser compañera, con quien dialogar y complementarse, “esta si es carne de mi carne, y hueso de mis huesos”⁵⁴.

Podemos afirmar que esta necesaria condición del hombre de no caminar solo, no hace referencia sólo a su condición natural. La voluntad de Cristo manifiesta en fundar la Iglesia es un claro indicio que también para avanzar en la vida a la que el Señor nos invita es necesaria la complementariedad con los otros. Como la Iglesia está atravesada por el “en Cristo” que la constituye como el lugar de la acción divina-humana de Cristo que obra la salvación para los hombres, es imprescindible para la vida de la gracia. Contra el individualismo para vivir nuestra fe, Guardini auspiciaba una nueva era cuando escribía: “Un proceso de incalculable alcance se ha iniciado: el despertar de la Iglesia en las almas”⁵⁵, aludiendo a los gérmenes de comunidades vivas que eran los ámbitos donde la fe podría encontrar un desarrollo hasta el momento estancado.

⁵³ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 27.

⁵⁴ ARENS, Eduardo, “El hombre, imagen de Dios”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 27.

⁵⁵ GUARDINI, Romano, *Sentido de la Iglesia*, 23.

Resumiendo:

1. Hemos sido creados no para la soledad sino para complementarnos mutuamente con nuestros congéneres. Necesitamos de los otros. La Iglesia es también parte del plan y la voluntad divina.
2. La semejanza fundamental entre los miembros de la misma especie permite el dialogo y la comunión a la que estamos llamados. Nuestra corporeidad es un medio para que esto sea posible en el hombre. La Iglesia cuerpo místico de Cristo nos une a la cabeza para que prolonguemos en la historia su acción salvífica.
3. El encuentro con los “otros” nos dispone al encuentro con el “Otro”. Son las dos caras de la moneda del mandamiento del amor. Hemos sido creados para el amor, el individualismo y la indiferencia nos desfiguran en nuestra más profunda realidad.

1.9 Ser finito (la muerte)

La realidad del hombre, ser en relación, ser en el mundo, ser comunitario, nos hablan una y otra vez de una pobreza existencial del hombre que lo transforma en un ser dependiente. El hombre no se basta a sí mismo, ni para subsistir ni para realizar lo que él mismo es. Esta carencia fundamental del hombre no es necesariamente “negativa” sino que siempre lo impulsa a abrirse en la relación con las cosas, con sus pares y con Dios, se manifiesta en su finitud que tiene como última expresión la muerte temporal.

Al respecto habría que puntualizar que la muerte temporal no sería algo que adviene con el pecado, sino que tendría que ver con la misma realidad del hombre desde un comienzo. Afirma Arens:

En cuanto a la muerte, esta es desde el inicio una realidad de la naturaleza humana: el hombre ha sido hecho del polvo de la tierra (2,7), lo que se le recordará más adelante. En efecto, en 3,19 se asume la mortalidad desde su creación: “de la tierra fuiste tomado... polvo eres”, y poco después leemos el soliloquio en que Dios advierte “cuidado, no alargue (el hombre) su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre” (v.22). Nunca se dice que no morirá⁵⁶.

Del único que se afirma que no morirá, “vivirá para siempre”, es del que se una a Jesús, que coma el Pan bajado del Cielo (cf. Jn 6,51). Con Cristo y su resurrección la

⁵⁶ ARENS, Eduardo, “*El hombre, imagen de Dios*”, en *La primacía de la persona en la Biblia*, 23.

muerte y todo límite doloroso del hombre son transformados en realidades gloriosas. La desesperación o el sentido trágico de la existencia son alterados con la presencia del que puede resucitar al que "ya huele". "Yo soy la resurrección y la vida... ¿Crees esto?" (Jn 11,25-26).

Resumiendo:

1. La finitud del hombre es una realidad querida por Dios.
2. La finitud nos abre a la relación con los otros. Es "pobreza" pero también es potencialidad de perfección en la relación con los otros.
3. La finitud última se expresa en la muerte que es pobreza que sólo Dios puede plenificar.

1.10 Ser llamado a la comunión escatológica

La muerte sólo puede ser entendida en su pleno sentido si poseemos la llave de la fe.

Para el creyente la fórmula paulina "en Cristo" es la clave para entender la muerte y la esperanza de vida. La figura de aquel que se "anonadó a sí mismo tomando condición de esclavo" (Flp 2,7), del que muere con "clamor y lágrimas" (Heb 5,7), representa al hombre en toda su debilidad e impotencia frente al poder de la muerte. La realidad de la cruz permanece como recuerdo imborrable de la brutalidad e injusticia del poder humano. El que es vencido en la cruz se convierte para siempre en testigo acusador y queda como punto de referencia para todos aquellos que, de un modo u otro, sufrirán un destino semejante⁵⁷.

Existe una escatología futura porque existe un "en Cristo" ahora y que sabemos que no hay poder ni de la muerte para el amor que ha engendrado el Cristo que anima nuestras vidas. La impotencia que engendra nuestra finitud y el horror de la muerte son conjurados con la comunión de Cristo con nuestra fragilidad. Si Jesús es capaz de mantener la comunión con el hombre hasta el extremo de la Cruz, entonces también habrá una esperanza bien fundada de que querrá vivir su gloria sin hacer desaparecer su amistad con nosotros. Por eso es que podemos decir con Lona que la esperanza nace en la cruz:

Según la fe cristiana, la auténtica esperanza de vida nace en la cruz. La fe en el Resucitado, que en la metáfora de la resurrección anuncia la victoria definitiva sobre la muerte, no es una fe triunfalista, porque no olvida la cruz. La unión en la muerte de Jesús fundamenta

⁵⁷ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 282.

la esperanza de ser conformado por el poder de Dios a la imagen del cuerpo del Resucitado (Flp 3,21)⁵⁸.

Esta fe escatológica, es esperanza fundada en el amor que Cristo nos ha mostrado. No es un saber teórico para satisfacer la curiosidad, sino la respuesta al anhelo profundo del que no quiere separarse del amado ni en la muerte, ni en la vida.

El lenguaje de la fe es sobrio y no pretende expresar más de lo que se puede decir con seriedad. El creyente no es el que sabe más acerca de lo que acontece después de la muerte, sino que todo lo espera del poder de Dios. El Crucificado y Resucitado es la base de su esperanza⁵⁹.

Resumiendo:

1. En la muerte se expresa la impotencia esencial del hombre. Sólo Dios es el que puede dar remedio a ese límite del hombre. Aquí se expresa la dependencia última de la realidad humana con respecto al que lo llamó a la existencia.
2. El camino del Crucificado-Resucitado es el itinerario para que por gracia, por acción directa de Dios, podamos alcanzar la semejanza perdida por el pecado que nos conduce a la muerte. Esta semejanza está presente en el hombre como esperanza. La resurrección a la que estamos llamados es a reproducir la gloria hasta en nuestra corporeidad a imagen de Jesucristo.
3. El aceptar a Cristo y la salvación gratuita que nos ofrece es la clave para abrirse a la esperanza escatológica. Parte de la profunda confianza de que el que nos creó, no nos creó para la muerte sino para la vida y la prueba es Jesucristo. La confianza brota de la amistad real que hemos creado con el que sabemos tiene poder sobre la muerte.

⁵⁸ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 282.

⁵⁹ LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, 282.

2. La persona, un yo libre y responsable

Queriendo articular los datos que nos proporciona la Revelación acerca de la realidad profunda del hombre, entendemos propicio un acercamiento desde un planteo existencialista-personalista que nos ayude a estructurar nuestra visión del hombre.

En los relatos bíblicos es claro que hay una fuerte interpelación al hombre para que se haga cargo de su propia realidad, con todas sus consecuencias. Es el punto que también enfatiza Guardini en su antropología. Afirma que si bien la persona humana es siempre una realidad misteriosa, donde se ensamblan diversos elementos: cuerpo, alma y espíritu, también sensibilidad e inteligencia, instintos e ideales, a la vez que es un ser abierto y cerrado, que necesita relacionarse pero es él quien actúa. Esto se resume en que el hombre es un “yo”, es decir, porque “soy un yo, que no puedo ser expulsado de mí ni por mi enemigo más fuerte, sino sólo por mí y ni siquiera del todo por mí; que no puedo ser sustituido ni por el hombre más noble; que soy el centro de la existencia, pues yo soy así, y tú también, y el de más allá (...)”⁶⁰. Mirar descarnadamente esta, nuestra condición, resulta una grave responsabilidad para cargar. El hombre no tiene que olvidarse de que es un yo: “hecho duro, magnífico, terrible, configurador de nuestro destino, fundador de responsabilidad, y que confiere a todo su brillo y gravedad”⁶¹. Pero el “yo” no es una hipótesis, es una realidad que podemos constatar inmediatamente:

Si digo: “La idea debe triunfar, no yo; el ser amado debe vivir, no yo”, en estas frases de desprendimiento de mí mismo resalta el hecho de que soy justamente yo quien las pronuncia. Sólo el yo puede ser desprendido. Y que precisamente en el desprendimiento llegue el yo no sólo a su plenitud sino a su identidad personal auténtica constituye una ley fundamental de la existencia humana⁶².

Guardini concluye, en la línea de lo expresado, que la característica básica que define a la persona es la de “poseerse a sí misma”, en el sentido de ser responsable de sus actos. Para no asumir este alto encargo es que muchas veces la persona quisiera reconocerse sólo como pura biología, o manojos de pulsiones, y de esa manera disminuir su responsabilidad. Su cometido entonces consiste en lo que hace ella con lo que ella misma es y sus potencialidades. Sin embargo, uno podría pensar que el “yo” y la propia

⁶⁰ GUARDINI, R., *Mundo y Persona*, 110.

⁶¹ GUARDINI, R., *Mundo y Persona*, 111.

⁶² GUARDINI, R., *Mundo y Persona*, 111.

identidad se consigue mediante la afirmación a destajo del propio ser. Pero, según su teoría del contraste⁶³, el hombre encuentra su propia identidad cuando se pierde a sí mismo, cuando renuncia a sí. En la misma línea lo expresa Ratzinger:

Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo es al mismo tiempo lo menos propio, porque no lo hemos recibido ni de nosotros ni para nosotros mismos. El “yo” es a la vez lo que tengo y lo que menos me pertenece. El concepto de la pura sustancia, de los que subsiste en sí mismo, queda pues destruido y, al mismo tiempo, se entiende que un ser mismo –que se entiende en su ser mismo- no se pertenece; solo llega a ser él mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a percibir que por su propio origen es referencia a los demás⁶⁴.

Lo que soy, me lo hacen saber los demás. Para entender mejor el alcance de estas afirmaciones habría que recordar a Mounier que afirma taxativamente:

La persona no es un objeto; más aún: ella es lo que en cada hombre no puede ser tratado como objeto. No existen las piedras, los árboles, los animales y las personas, que serían unos árboles móviles o unos animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto que pudiéramos conocer desde fuera como los demás. Ella es la única realidad que conocemos y hacemos al mismo tiempo desde adentro. Presente en todas partes, no se da en ningún sitio⁶⁵.

El fenómeno de la conciencia (“desde adentro”) no es algo que podamos simplemente experimentar desde afuera, parte de una similitud presentida desde el otro. El otro lo ve como persona y lo hace percibirse como persona, no como cosa. Contra la cosificación y la tendencia substancialista es que Ratzinger argumenta e insiste, pero en definitiva por una cuestión teológica:

En Dios hay un “nosotros” que los Padres vieron en la primera página de la Biblia: “Hagamos al hombre” (Gn 1,26). Pero también hay un “yo” y un “tu”, que también vieron los Padres en el salmo 110,1: “Dijo el Señor a mi Señor”. Que Dios dialogue en lo íntimo de su ser nos lleva a admitir que hay en él un elemento de relación, de diferencia y de afinidad, que se podría formular muy bien con el concepto de “persona”(…) Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no solo es Logos, sino dia-logos (no solo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla) queda superada la antigua división de la realidad en sustancia (lo auténtico) y accidentes (lo puramente causal). Resulta, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto con la sustancia, una forma primordial del ser. (...) Esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más profunda orientación hacia los demás. No son sustancias ni personalidades en sentido moderno de la palabra, sino relación cuya actualidad pura (...) no elimina la unidad de la esencia superior⁶⁶.

⁶³ Cf. GUARDINI, Romano, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*.

⁶⁴ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 161.

⁶⁵ MOUNIER, E., *El personalismo*, 430-431.

⁶⁶ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 155-156.

Como consecuencia, en Dios hay multiplicidad y relación, y estos son constitutivos del Ser divino.

Pero a la vez, habría que limitar un poco la extensión de estas afirmaciones que no niegan por completo la sustancia en el hombre. Guardini, frente al personalismo actualista de Max Scheler, afirma que el hombre no es simplemente un “nudo de relaciones”, algo que le quitaría iniciativa y responsabilidad personal. Sin negar el carácter relacional de la persona, matiza diciendo:

¿Necesita, pues, la persona de la otra persona para poder ser ella misma? Se ha puesto de manifiesto que la persona se actualiza en la relación yo-tú, pero no surge de ella. El Personalismo actualista afirma, es verdad, que no existe la persona como un ser en reposo; que consiste sólo en actuar como un yo y se la capta únicamente cuando se participa en una relación de simpatía. Esta idea se contrapone a la que equipara persona e individuo y reduce, así, la persona a objeto. Ambas concepciones se hallan en dependencia dialéctica y disuelven la realidad. En verdad, la persona no es sólo *dynamis* sino también ser; no sólo acto sino también forma (Gestalt). No surge en el encuentro; sólo se actualiza en él. Ciertamente, depende del hecho de que existan otras personas. Sólo tiene sentido si hay otras personas con las que pueda encontrarse. Si el encuentro se da de hecho es otra cuestión (...) Aquí se trata del hecho ontológico de que, por principio, la persona no existe a solas. Podemos expresar también este dato objetivo diciendo que el hombre se halla esencialmente en diálogo. Su vida espiritual está orientada a ser compartida⁶⁷.

Necesitamos esencialmente de las otras personas, pero eso se debe a lo que ya somos.

⁶⁷ GUARDINI, R., *Mundo y Persona*, 116-117.

Conclusión

El hombre verdaderamente es una realidad muy compleja. En el desarrollo de sus notas muchas veces nos hemos repetido en las ideas que quieren expresar una realidad única, pero a la vez con muchos aspectos diversos e interrelacionados.

Se impone ahora sacar en limpio los elementos principales que nos van a acompañar en el desarrollo de nuestro trabajo en los próximos capítulos. Nuestra investigación ha respondido a nuestro objetivo específico para este capítulo. Creemos haber encontrado verdaderamente que el hombre tiene en principio una apertura a Dios, a los otros hombres y al mundo. Esto lo podemos expresar en las relaciones que determinan de alguna manera al hombre:

Primero. El hombre posee una naturaleza, hay algo dado en él que no tiene que ver con lo que él o la sociedad han hecho con él. Lo que es el hombre, como dado, muestra una dependencia con su causa, es decir, con su Creador. El hombre es lo que Dios en su plan divino ha querido que fuera, el hombre no se ha dado su naturaleza. Si es libre, esto corresponde también a la naturaleza que ha recibido, es porque esa condición del hombre también corresponde al plan de Dios.

Segundo: La finalidad por la que fue creado tampoco depende del hombre. El hombre con su corporalidad, su vida animada por el alma y por la presencia del Espíritu que lo toca en lo más íntimo de su ser, es una paradoja: su innegable finitud está llamada a lo más alto, a participar de la vida divina por la gracia que le ha concedido Cristo mediante su amistad. Unido a Cristo puede establecer una relación personal con el Padre y el Espíritu Santo. Como vemos, el fin último del hombre es sobrenatural. Este fin sobrenatural se manifiesta como una “llamada”, una vocación, una invitación. Este punto es muy importante en función del futuro desarrollo de nuestro trabajo.

Tercero: el hombre no puede alcanzar por sí sólo su fin sobrenatural. Sólo es posible desde la intervención del mismo Dios. Pero como el hombre es persona, tampoco será violentado en su libertad. El fin sobrenatural se alcanza de manera dialogal entre Dios y el hombre. El hombre en este sentido es proyecto. Es un yo libre y responsable y no puede dejar de serlo para ser salvo.

Cuarto: Cristo y la Iglesia, su prolongación, intervienen comunicando la experiencia de lo sobrenatural. Hacen vivo el mensaje del amor que se anuncia. Las mediaciones son fundamentales según la dinámica de la Encarnación.

Se habrá notado que no hemos tocado la filiación divina como nota en este capítulo. En realidad, esta es una categoría que nos parece mucho más adecuada trabajarla en el próximo capítulo para poder comprenderla con mayor profundidad. La secuela Christi es poner en acto la filiación.

Lo que si podemos afirmar es que ya hemos puesto las bases para este próximo paso. El hombre en su estructura nos da pistas de que está orientado en todo lo que lo constituye al amor, a la apertura respetuosa y generosa hacia los otros. Por la misma constitución del hombre el cerrarse en sí mismo siempre será un atentado contra sí mismo.

Nuestro objetivo específico apuntaba a comprobar la posibilidad en el hombre de vivir los consejos evangélicos. En esta parte del trabajo, como hemos dicho, sólo hemos puesto las bases. Todavía no podemos decir si el hombre tiene o no las capacidades para vivir los consejos de pobreza y obediencia (ni siquiera los hemos definido). Pero sólo indicaremos unos elementos que hemos recogido en nuestro camino. Nos hemos detenido en que este hombre finito, pero capax Dei, posee una potencia obediencial que es suya y por lo tanto no destruye el yo libre y responsable de su vida. La noción de inhabitación de Dios en la vida del cristiano, que hemos comprobado que se puede aplicar en algún sentido a las relaciones de amistad con cada una de las Personas trinitarias, da pie al ulterior desarrollo. Por eso decimos que esto será el tema que desarrollaremos en el próximo capítulo.

Capítulo II: La plenitud en la obediencia y la pobreza

En el capítulo anterior podíamos acercarnos al hombre desde una antropología iluminada por la Revelación. Profundizaremos en una antropología trinitaria que nos permita captar el profundo significado de la invitación de Jesús a su seguimiento a través de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia.

Nos vamos a ocupar de justificar la posibilidad de una antropología trinitaria, tema que habíamos tratado también en el capítulo anterior cuando nos detuvimos en el concepto inhabitación, para el tratamiento de nuestra materia. Luego nuestro propósito irá encaminado a ver cómo el seguimiento de Cristo nos abre a entender la dinámica de la pobreza y obediencia como una propuesta que se nos hace según el plan originario del Padre, y a la que nos anima el Espíritu Santo.

1. Camino de perfección

No ha sido tarea fácil rastrear el material para acercarme a los consejos evangélicos de pobreza y obediencia desde una antropología auténticamente cristiana. De hecho, existen otras religiones, incluso filosofías que proponen algo semejante a nuestros consejos evangélicos, pero desde otras perspectivas que seguramente nos serían difícil de compartir en la totalidad de sus motivaciones.

La cantera desde donde he podido avanzar en mi empresa ha sido, como era de esperar, en la teología de la vida consagrada. Pero al respecto quisiera hacer una aclaración: mi acercamiento a los consejos evangélicos parte de asumir que, si bien son distintivos de la vida consagrada y la expresan, no son exclusivamente de ella en la vida de la Iglesia. Los consejos evangélicos son de toda la Iglesia, como ya veremos de inmediato.

Hasta no hace mucho, es sabido que había como dos propuestas para caminar dentro de la Iglesia: el “camino de perfección”⁶⁸ de los religiosos al que correspondía seguir los “consejos evangélicos” y luego “el camino común” de los laicos que tenían que

⁶⁸ Teresa de Jesús llama así a uno de sus libros que tratan de la oración. Pero la oración la entendía no para una élite religiosa. Era más que avisada de que había religiosos que no oraban, mientras que conocía laicos que habían alcanzado las cumbres más altas de la oración.

vivir los preceptos para alcanzar la salvación. Esto creaba la conciencia de la existencia de dos clases de bautizados, como si el seguimiento de Jesús no requiriese la radicalidad en ambos estados de vida. Me pregunto si acaso la vida religiosa tiene algo que le falta a quienes solo están bautizados. La Exhortación Vita Consecrata quiere evitar este sinsentido pero no logra hacerlo por completo: habla de la vida religiosa como llamada “especial”, “particular”, “específica”, pero luego también habla explícitamente de su superioridad cuando se explaya en la “excelencia objetiva de la vida consagrada” (n° 18). Los consejos evangélicos, como bien dice el nombre, están en el Evangelio y por lo tanto son anteriores a cualquier tipo de vida consagrada. Por lo tanto, son patrimonio común de todos los bautizados.

Este trabajo parte de que el auténtico “camino de perfección” es vivir la caridad y seguir a Jesús como el centro de nuestras vidas. Santo Tomás es claro al respecto:

Por sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad, principalmente en el amor a Dios, después, secundariamente, en el amor al prójimo, amores a los que refieren los principales preceptos de la Ley divina (...) La perfección consiste esencialmente en los preceptos⁶⁹.

A esto habría que sumarle la eclesiología de comunión, ya que como veremos, ninguna vocación tendría sentido aislada.

En otras palabras, podríamos afirmar que los “consejos evangélicos” son simplemente una manera de expresar ese seguimiento de Jesús que encarna el amor en medio de una comunidad creyente. Por eso es que vamos a trabajar los consejos de pobreza y obediencia de una forma amplia y no circunscrita solo a la vida religiosa, aunque la reflexión sobre la vida religiosa nos sirva de guía.

Otro problema que ahora si nos viene de Santo Tomás es que los consejos evangélicos parecen muy atados a la vida religiosa como era entendida en su tiempo. Por eso resulta difícil mirar los votos en relación con la misión: “los religiosos se comprometen por voto a abstenerse de las cosas seculares, que les sería permitido usar, para dedicarse más libremente a Dios”⁷⁰. Nosotros podríamos agregar que si los votos son la concreción de una vida decidida en la “secuela Christi”, la misión y el apostolado

⁶⁹ Suma Teol, II-II, q.184, art.3, concl.

⁷⁰ Suma Teol, II-II, q.184, art. 5, concl.

también son en la vida del religioso y de todo cristiano una forma de “dedicarse más libremente a Dios”.

Como sabemos, durante la mayor parte de la historia se ha insistido en el aspecto “ascético” de los consejos evangélicos. Santo Tomás dice:

el estado religioso puede considerarse bajo un triple aspecto: a) como un ejercicio a través del cual se tiende a la perfección de la caridad; b) como medio de vida para liberar el corazón humano de preocupaciones exteriores; (...) c) como holocausto para el cual uno se ofrece todo a Dios, persona y bienes⁷¹.

También se ha insistido en el aspecto “jurídico” de los votos entendidos como ley y obligación. Tomamos de Tomás principalmente el primer punto: tender a la perfección de la caridad. Pero remarcaremos el aspecto dinámico de la propuesta de los consejos que buscan la “perfección de la caridad”, en otras palabras, cómo perfeccionan nuestro mundo de relaciones que a la vez nos constituye. Esto nos ayudará a no caer en la tentación de un camino individual para la concepción y vida de los consejos. Nuestro acento, entonces, en consonancia con estos tiempos, tendrá su centro a los elementos antropológicos y proféticos de los consejos, sin negar la perspectiva ascética.

El aspecto profético de los consejos tiene que ver con su dimensión escatológica, su dinámica de espera, y la misión que es tarea y respuesta a un llamado, una vocación, que procede desde lo que nos trasciende, de un amor que “desciende de arriba”⁷². Esta perspectiva nos es posible comprender desde el axioma de von Balthasar: sólo el amor es digno de fe.

⁷¹ Suma Teol., II-II, q. 186, art. 7, concl.

⁷² Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, nros. 184, 237 y 338.

2. Los consejos y la Trinidad

Habiendo definido que la perfección de la caridad es una tarea que debe emprender todo cristiano, entonces también los consejos evangélicos son medios válidos que puede aprovechar todo bautizado. Me permito dar un paso más entonces y considerar que vivir el mandamiento del amor implica de alguna manera participar de la vida divina. Como bien dice Greshake, la caridad es el centro de la vida trinitaria:

En Dios no son tres que luego entran en relación mutua desde su ser personal. Más bien la unidad de Dios es una unidad originaria de relación amorosa que desborda toda comprensión, en la cual las tres personas se comunican mutuamente la única vida divina y en este intercambio se muestran distintas y también como sumamente uno⁷³.

Evidentemente la vida divina es el amor mutuo entre las Personas Divinas que proviene de la unidad originaria de Dios que se identifica con su única vida divina. Lo resume San Juan en su primera carta diciendo que “Dios es amor” (I Jn 4,8). Algo inaudito para los antiguos que pensaban que el amor nacía de una carencia⁷⁴. Recién el cristianismo podrá entender que el amor en Dios no es una carencia, porque es su vida interior de amor y contemplación según San Agustín. En Tomás, la volición o amor en Dios se identifican con el Acto puro por lo que no existe ninguna carencia sino solo perfección.

La perfección en la caridad que Dios ofrece al hombre entonces, consiste en la participación en su vida divina que es movimiento perijorético de amor. No entraremos nuevamente en la discusión dogmática si el hombre se relaciona con Dios a través de su esencia divina o con cada una de las personas. Como ya lo hemos señalado, nos ocupamos de esto cuando tratamos el tema de la inhabitación. Sólo señalamos que si la Trinidad posee esta unidad indestructible y eterna, relacionarse con una Persona Divina es relacionarse también con las demás Personas, lo que es lógico. Lo que no quita que sea según la particularidad de cada una de las Personas. Caminaremos entonces por el camino seguro que va trazando el Magisterio y hasta donde él nos permita. Mientras avanzamos señalaremos los problemas que ha traído en nuestra tradición latina el tomar como casi “accidental”⁷⁵ la Trinidad para centrarnos en la unidad de la Esencia Divina.

⁷³ GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino*, Sal Terrae, Maliaño, 2002, pag 28.

⁷⁴ Cf. PLATÓN, *El Banquete*, 198a-212c. Aristóteles habla también de la amistad como una “necesidad” del hombre virtuoso.

⁷⁵ GRESHAKE dice: “una modalidad secundaria del ser” (*El Dios uno y trino*, 85).

Durante muchos siglos en la Iglesia ha habido, como dice Zarazaga, “un excesivo temor a traicionar el estricto monoteísmo bíblico tan propio de la tradición judeocristiana y los esquemas decididamente unitarios del pensamiento griego”⁷⁶. Después de tantos debates sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo ha habido como una reacción para cortar todo vínculo entre lo creado y las Personas divinas, para asegurar su pertenencia al ámbito de la divinidad y no reducirlas a una especie de Demiurgo platónico. Esto es algo presente en nuestro magisterio, por eso el Catecismo dice explícitamente:

“Toda la economía divina es la obra común de las tres Personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación (cf. Concilio de Constantinopla II, año 553: DS 421). “El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio” (Concilio de Florencia, año 1442: DS 1331)”. (CIC 258)

Pero también luego hace una aclaración que alentará nuestro trabajo en la dirección que nos hemos propuesto:

“Sin embargo, cada Persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cf. *1 Co* 8,6): “Uno es Dios [...] y Padre de quien proceden todas las cosas, Uno el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y Uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (Concilio de Constantinopla II: DS 421). Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas” (CIC 258).

Esto último nos recuerda el camino para entender las relaciones trinitarias según el famoso axioma de Rahner: “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente”⁷⁷. Algo que expresa explícitamente el Catecismo en el siguiente número.

“Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las Personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo. El que da gloria al Padre lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo; el que sigue a Cristo, lo hace porque el Padre lo atrae (cf. *Jn* 6,44) y el Espíritu lo mueve (cf. *Rm* 8,14)”(CIC 259).

De este punto nos interesa la posibilidad que abre el Catecismo a la consideración de la relación de la vida cristiana, en nuestro caso de los consejos evangélicos, con cada una de las Personas divinas. Esto verdaderamente corresponde más al lenguaje bíblico y la descripción que hacen de la oración sus maestros.

⁷⁶ ZARAZAGA, Gonzalo, “*Hacia una Antropología trinitaria*”, en *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, 56.

⁷⁷ RAHNER, Karl, “*Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate*”, en *Escritos de Teología IV*, 117.

Veamos entonces si esta perspectiva agrega algo a nuestras notas antropológicas del capítulo anterior. Hay un nuevo intento de síntesis de las categorías antropológicas.

2.1. Notas antropológico-trinitarias

2.1.1. La filiación

La filiación corresponde a la terminología bíblica y dice mucho más que inhabitación, ser relacional, e incluso que “imagen y semejanza”, y a la vez las comprende. Habla de una experiencia muy humana que resuena fuerte en todas las dimensiones de su realidad. Pero estamos hablando de la “filiación divina”, algo que sólo se puede atribuir al Hijo, o segunda Persona de la Trinidad, por naturaleza. La filiación entonces no se refiere a la criaturalidad del hombre, sino a una participación en la condición del Hijo.

La experiencia fundante por la que descubre Jesús su propia identidad de Hijo se da en la oración⁷⁸. Allí es donde descubre que Dios es Padre⁷⁹. No se dio cuenta de que Dios es la causa eficiente de toda la realidad, ni tampoco una inteligencia que lo ordena todo, aunque todo eso se puede suponer. Más bien Jesús se sabe profundamente amado por el Padre y quisiera hacer participar a todos los hombres de su experiencia singularísima.

El hombre también ha sido creado en el amor⁸⁰, lo que ama el Padre en el Hijo, de alguna manera lo puso en el hombre⁸¹ para que con el amor que el Padre ama al Hijo, ame también al hombre. El Padre ve al Hijo que ama también en nosotros, y por eso participamos de ese amor divino sellado por el Espíritu Santo. Es por eso que como dice el Concilio Vaticano II, “realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22,1). En palabras de von Balthasar, Cristo es el Universal concreto, es decir, quien quiera saber algo del hombre debe elevar su mirada a su princeps analogatum, que no es una mera abstracción, porque Jesús resucitado existe y tiene un cuerpo glorioso.

El hombre ha sido creado persona (cfr. CIC 357) por eso puede participar de la vida amorosa de la Trinidad. En otras palabras, el hombre es creado para esta participación del amor divino en Cristo, es decir, unidos a él, porque también es hijo, no padre ni espíritu

⁷⁸ En cristología se trata este tema en la problemática del desarrollo de la conciencia mesiánica en Jesús. Pero más propio sería llamarla “conciencia filial”.

⁷⁹ Cf. PAGOLA, José, *Jesús aproximación histórica*.

⁸⁰ El hombre es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (GS 24,3)

⁸¹ “El segundo Adán es aquel que, cuando creó al primero, colocó en él su divina imagen” (San Pedro Crisólogo, Sermones, 117: PL 52, 520B).

en su relación con Dios. Quien nos asimila al Misterio de Cristo es el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús.

Pablo es quien ha puesto palabras a este misterio ya presente en manera operante en los cristianos. El Catecismo recoge su teología sobre este designio eterno del Padre que se realiza por medio del Hijo y del Espíritu Santo:

Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el “designio benevolente” (Ef 1,9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado, “predestinándonos a la adopción filial en él” (Ef 1,4-5), es decir, “a reproducir la imagen de su Hijo” (Rm 8, 29), gracias al “Espíritu de adopción filial” (Rm 8,15). Este designio es una “gracia dada antes de todos los siglos” (2 Tm 1,9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario. (CIC 257)

Gracias al Espíritu que clama en nuestro interior Abba, somos hijos en el Hijo. Lo que Jesús es por su naturaleza divina, nosotros lo somos por la gracia. Participamos de la condición de hijos con el Hijo, lo que significa que también participamos del amor trinitario gracias a esta unión con Cristo.

Ahora bien, “el misterio del Verbo encarnado” incluye también la naturaleza humana y su cuerpo. Nuevamente nuestro punto de partida parece solucionar de entrada otro problema que nos viene del acento en la Unidad divina. Es el problema de la distancia entre natural y sobrenatural. En Cristo, las naturalezas humana y divina están unidas en su Persona, sin mezcla ni confusión, ni tampoco división⁸². En otras palabras, en Cristo se encuentran ambas realidades. Con la Encarnación, el cuerpo también se vuelve un lugar teológico. El cuerpo no queda al margen de la participación en la vida divina.

2.1.2. La espiritualidad de comunión en la Iglesia

La espiritualidad de comunión en la Iglesia no es algo abstracto. O se vive o no se vive. La podemos experimentar en la vida de nuestras comunidades eclesiales o es una entelequia que sólo se hace presente por una voluntad Divina. El hombre tiene la responsabilidad de abrirse al plan divino para que nos amemos unos a otros como Él nos ha amado (Cf. Jn 13, 34). No se trata si en nuestras comunidades no se vive

⁸² Cf. Concilio de Calcedonia (DS 301-302)

“perfectamente” el amor, sino si ya nos hemos olvidado de que éste es el primer mandamiento. Una antropología trinitaria también ilumina este elemento.

Las bases para podernos acercar especulativamente a esta realidad ya las desarrollamos en el capítulo anterior. Recordemos sólo de pasada lo que aportaba Ratzinger: “En Dios hay un nosotros”. Si nosotros hemos sido creados a su imagen y semejanza, evidentemente, sin negar que el hombre sea sustancia, tenemos que aceptar que con eso no decimos todo con respecto al hombre. No se niega la subsistencia, la distinción y la individualidad del hombre. Pero es claro que eso no está en el primer plano del mundo de las relaciones que posibilitan elevar al hombre para alcanzar su plenitud. El hombre se desarrolla y hace posible ser en acto lo que ya es por naturaleza a través de su mundo de relaciones intersubjetivas. Principalmente en su relación con Dios. Pero un Dios que se muestra como Misterio de Comunión amplía el horizonte de quien piensa que la perfección es el autoabastecerse, mientras que en Dios es patente que lo que realiza a las Personas divinas es su mutua “dependencia”. La mutua dependencia de las personas divinas es otra manera de llamar al amor. La comunión trinitaria funda la espiritualidad de comunión de la Iglesia.

Un aporte muy interesante es la reflexión de Zarazaga al respecto:

Dios es comunión, comunión interpersonal de amor. No hay comunión sin personas. No hay personas sin comunión. Una antropología trinitaria supone una comprensión del hombre como intrínsecamente relacional que tiene su principio y fundamento en esa unidad plural de la comunión trinitaria a la que el Padre, el Hijo y el Espíritu nos convocan desde toda la eternidad (...) sólo podrá creer quien sea capaz de descubrir y experimentar en la misma pluralidad de su mundo, de su sociedad multifacética y muchas veces contradictoria, la presencia del amor divino, la unidad comunal de lo real, que no reduce nunca la pluralidad de lo real a una solitaria unidad final⁸³.

De lo expresado aquí, mucho se ilumina nuestra realidad. La espiritualidad de comunión apunta a buscar la unidad, a la que nunca debemos renunciar porque es la concreción del amor trinitario en nuestras comunidades, pero sin querer suprimir las diferencias. La comunión también es respeto por el otro. El otro es distinto y no puede

⁸³ ZARAZAGA, Gonzalo, “Hacia una Antropología trinitaria”, en *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, 73.

quedar absorbido en una uniformidad que más parece instrumento para el dominio que para la caridad.

El hombre es capaz de Dios, es decir, de entrar en relación con cada una de las Personas Trinitarias. Esto significa que el hombre tiene la capacidad para vivir verdaderamente esta espiritualidad de comunión. La Revelación quiere mostrar, en el automanifestarse de Dios, esta posibilidad real del hombre. La iniciativa divina, avala que la creación misma del hombre responde a este propósito. Sin embargo, hay que reconocer que al hombre le sería más fácil creer en este enorme potencial si la Iglesia pudiera ser “testigo vivo” de este amor operante.

La capacidad del hombre de entrar en comunión con las Personas divinas sólo pasa al acto a partir de una experiencia comunitaria donde esto sea vivo. Es “en Cristo”, en la Iglesia donde se puede conocer, no teóricamente, sino vivencialmente la vida trinitaria ya incohada en las relaciones que establecen los bautizados:

...mirando la experiencia primitiva y fundamental de la fe neotestamentaria testimoniada en la Sagrada Escritura (...) ¿qué se encuentra realmente en el centro de la experiencia cristiana de fe? Sin duda, el hecho de que los hombres han experimentado, de una manera que los “trastorna”, que en Jesús de Nazaret y en la fuerza del Espíritu viene Dios mismo a su encuentro y, de este modo, nos comunica, no solo algo, sino literalmente a sí mismo⁸⁴.

Esta era la fuerza de las primeras comunidades. Mostraban una experiencia viva de lo que enseñaban. No nos referimos, por supuesto al ser “trastornados”, como lo son los que están “lentos de mosto”, sino a que un amor vertical se debe poder corroborar con amor horizontal (Cf. 1 Jn 4,20). Hablar de la Trinidad sin esta experiencia es solo causa de bostezos. Los cristianos, animados por el modelo Trinitario, deben procurar una comunión no sólo vertical, sino también horizontal⁸⁵.

La pluralidad en la unidad y la unidad en la diversidad se expresa también en la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo. En la Iglesia, como expresaba Pablo, hay una unidad orgánica donde los diferentes órganos se necesitan (cf, 1 Cor 12,21-26). Esta es la razón

⁸⁴ GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino*, 14.

⁸⁵ La comunión con la jerarquía, vuelve despersonalizada la relación si no hay también una relación horizontal que la acompañe. Nuevamente aquí debemos respetar la dinámica de unidad y pluralidad que nos propone el modelo trinitario. Zarazaga desarrolla este tema.

por la que existe una jerarquía que tiene una función en pro del cuerpo todo. El protestantismo no ha entendido esto.

2.1.3. Interpelado en su libertad

Ya vimos en el capítulo anterior como es muy incómodo reconocerse un “yo responsable”. En la Biblia no faltan las preguntas de Dios que hacen que el hombre despierte de su sueño fatalista. Nuestra fe que apunta a una relación dialogal con Dios, no niega los condicionamientos, pero sabe en lo más profundo que no puede aceptar un determinismo absoluto.

La única posibilidad de una libertad humana es un principio creador personal libre que también lo permita. Dios no es condicionado por nadie ni por nada, no hay ninguna necesidad en Dios. También se podría pensar que tampoco hay libertad si tampoco existe el presupuesto de la libertad en Dios para afirmar también su amor intratrinitario. Si el hombre es convidado a esta experiencia de amor trinitario, es porque también el hombre que es persona, es, por lo tanto, libre.

Von Balthasar nos ilumina planteando los términos del problema por el que “junto a o en el interior de la libertad divina, absoluta, existe otra libertad no divina, creada, que participa en un sentido real de la autonomía de la libertad divina en la decisión a favor de Dios o en contra de él”⁸⁶. ¿Cuál es el aporte de una antropología trinitaria? Este problema lo resuelve von Balthasar a la luz de la revelación de una libertad “trina”. La libertad, entonces, como no poseerse, como “adhesión” al otro, para dar espacio a la libertad del otro, es la realidad de la dinámica de las Personas Trinitarias. La libertad, más que algo que poseo, es algo que me regala otro. Una perspectiva distinta a la que estamos acostumbrados los modernos.

De manera “trinitaria” entonces entendemos la responsabilidad como la tarea del hombre de dar ese espacio al otro. Y la gracia misma es el ejercicio de esa libertad que deja actuar a Dios, mediante la relación de amistad, gracias a ese espacio en el que las Personas divinas habitan en el sujeto, y me regalan mi espacio.

⁸⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Teodramatica II*, 66.

2.1.4. El deseo de una vida plena

La experiencia del hombre frente a la vivencia dolorosa de la muerte y su impotencia frente a ella, lo pone delante de su propia verdad. El mundo de necesidades en el que se mueve el hombre es la causa de una actividad constante que pretende remediarlas.

La finitud creatural del hombre lo empuja a su mundo de relaciones. Necesita de los otros. El trabajo y la cultura vienen en su ayuda, pero ambos son producto de la interacción humana. Podría poner entonces la esperanza en sus propias fuerzas. Pero una intuición fuerte le muestra que eso es una utopía: las cosas parecen que tienen fecha de caducidad. Contra la promesa del progreso indefinido de la modernidad atenta el aumento de la entropía del universo. El cosmos entero se dirige hacia una fría disolución.

Siendo el hombre también consciente de sus infinitas potencialidades siempre está buscando como hacerlas realidad. La respuesta le viene de quien lo ha creado y también redimido. Cristo se hace presente en la historia con este propósito. Ahora el hombre sabe que necesita de la invitación y la acción de las Personas trinitarias para alcanzar su plenitud. Reconocer esto es algo que lo estimula. Pero la verdadera dirección no consiste en intentar dejar de ser finito para no depender de nadie, sino en asimilar esta “debilidad” para afirmarse, no en sí mismo, sino en los demás. Aquí otra conexión con la dinámica trinitaria en el que la mutua inhabitación es una especie de dependencia de unos con otros.

El encuentro con las Personas divinas es un encuentro objetivo, pero con alto grado de subjetividad. Siempre es mejor el encuentro con una doctrina o un sistema, o un culto, en cuanto a la objetividad. Sin embargo, la intersubjetividad del encuentro personal no deja de ser en este caso débil. Por eso muchas veces la misma Iglesia ha preferido definir la vida del cristiano desde parámetros “objetivos”.

Somos hijos adoptivos de Dios, lo que nos mete de lleno desde ahora en este juego interpersonal mediado por la fe y el amor y también la esperanza. Lo que seremos, ni lo imaginamos. Entraremos de lleno en la Trinidad escondidos detrás de la humanidad del Hijo. Nuestro destino es el eterno diálogo de amor interpersonal que anima la vida Trinitaria.

2.2. Entre el Concilio Vaticano II y Vita Consecrata

Haremos un recorrido por el Magisterio reciente. Podremos constatar aquí que nuestro camino de reflexión es el que también eligió la Iglesia.

Para comenzar, hay que señalar que se ha realizado una gran revolución en este sentido con la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II. En la *Lumen Gentium*, se habla de la Iglesia como “pueblo unido en virtud de la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo”(LG 4) citando a San Cipriano. El capítulo IV de la *Lumen Gentium* dice que la vida consagrada nace del amor de Dios, como un “el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre”(LG 42c). Un don que permite reproducir un estado que “imita más de cerca y representa perennemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que propuso a los discípulos que le seguían” (LG 44,c). De esta manera “muestra también ante todos los hombres la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia” (LG 44,c). Dios, a través de la vivencia de los consejos, va transformando la misma realidad de la Iglesia “para una más abundante santidad de la Iglesia y para mayor gloria de la Trinidad, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente y origen de toda santidad”(LG 47). Los aspectos para destacar es que la vivencia de los consejos evangélicos son un don del Padre, que hacen presente hoy el estilo de vida de Jesús, gracias a la “potencia” del Espíritu Santo. En la vivencia de los consejos evangélicos, entonces se puede ver una relación entre el hombre y la Trinidad.

Después del Concilio Vaticano II parece que la comunión participada del modelo de la Trinidad es un punto fundamental, incluso en el desarrollo de la espiritualidad. Un ejemplo: hasta el Concilio la experiencia más común de comunión que se proponía entre los consagrados era la de la obediencia a la jerarquía y entre los laicos la fidelidad al Magisterio.

En 1984 la exhortación apostólica *Redemptionis Donum* presenta la vida de los consagrados como “una herencia particular del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”(RD 8,g), a la vez que “esta crea un nuevo vínculo del hombre con Dios Uno y Trino, en

Jesucristo” (RD 7,b). Es claro que si bien la vida consagrada es un don de toda la Trinidad, el vínculo entre el hombre y la Trinidad es en Jesucristo.

Estas afirmaciones cobran peso en la exhortación apostólica post-sinodal *Vita Consacrata* (1996) donde se define en la introducción:

La vida consagrada, enraizada profundamente en los ejemplos y enseñanzas de Cristo el Señor, es un don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu. Con la profesión de los consejos evangélicos *los rasgos característicos de Jesús* —virgen, pobre y obediente— *tienen una típica y permanente «visibilidad» en medio del mundo*, y la mirada de los fieles es atraída hacia el misterio del Reino de Dios que ya actúa en la historia, pero espera su plena realización en el cielo(VC 1,a).

En éste documento ya encontramos el principio de un desarrollo de una teología trinitaria sobre los consejos evangélicos. En el Capítulo Primero, llamado *Confessio Trinitatis*, afirma:

Este especial «seguimiento de Cristo», en cuyo origen está siempre la iniciativa del Padre, tiene pues una connotación esencialmente cristológica y pneumatológica, manifestando así de modo particularmente vivo el carácter *trinitario* de la vida cristiana, de la que anticipa de alguna manera la realización *escatológica* a la que tiende toda la Iglesia (VC 14,c).

Toda la vida cristiana tiene un carácter trinitario, aunque se concrete por diversos caminos. Pero se distinguen las acciones particulares de cada una de las Personas Divinas, dato que nos interesa.

La llamada a esta vida en particular tiene un dinamismo trinitario: *A Patre, per Filium, in Spiritu*”.

A Patre ad Patrem: la vocación es:

una iniciativa enteramente del Padre (cf. *Jn* 15, 16), que exige de aquellos que ha elegido la respuesta de una entrega total y exclusiva. La experiencia de este amor gratuito de Dios es hasta tal punto íntima y fuerte que la persona experimenta que debe responder con la entrega incondicional de su vida, consagrando todo, presente y futuro, en sus manos”(VC 17).

La iniciativa es del Padre que a través de la “experiencia” de su amor gratuito espera una respuesta que se transforma en misión.

Per Filium: la vivencia de los consejos evangélicos son fruto del “*deseo explícito de una total conformación con Él*” y, a la vez, “un modo particularmente íntimo y fecundo de participar también en la *misión de Cristo*”(VC 18).

In Spiritu:

Es el Espíritu quien suscita el deseo de una respuesta plena; es Él quien guía el crecimiento de tal deseo, llevando a su madurez la respuesta positiva y sosteniendo después su fiel realización; es Él quien forma y plasma el ánimo de los llamados, configurándolos a Cristo casto, pobre y obediente, y moviéndolos a acoger como propia su misión (VC 19).

En definitiva, dice el documento que los consejos evangélicos son ”*un don de la Santísima Trinidad*. La vida consagrada es anuncio de lo que el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, realiza con su amor, su bondad y su belleza”(VC 20). Más precisamente, “son expresión del amor del Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo” (VC 21).

Por eso, ahora la vida comunitaria es propuesta como

elocuente manifestación trinitaria. La vida fraterna manifiesta *al Padre*, que quiere hacer de todos los hombres una sola familia; manifiesta *al Hijo encarnado*, que reúne a los redimidos en la unidad, mostrando el camino con su ejemplo, su oración, sus palabras y, sobre todo, con su muerte, fuente de reconciliación para los hombres divididos y dispersos; manifiesta *al Espíritu Santo* como principio de unidad en la Iglesia, donde no cesa de suscitar familias espirituales y comunidades fraternas (VC 21).

Pero el efecto no queda solo en el ámbito de la Iglesia: “Con la constante promoción del amor fraterno en la forma de vida común, la vida consagrada pone de manifiesto que *la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas*, creando un nuevo tipo de solidaridad” (VC 41). La razón la encontramos en que “la vida fraterna quiere reflejar la hondura y la riqueza de este misterio, configurándose como espacio humano habitado por la Trinidad, la cual derrama así en la historia los dones de la comunión que son propios de las tres Personas divinas”(VC 41).

Es interesante entonces cómo plantea la formación para los consejos evangélicos: “La formación es pues una participación en la acción del Padre que, mediante el Espíritu, infunde en el corazón de los jóvenes y de las jóvenes los sentimientos del Hijo” (VC 66).

Esta comunión por el Espíritu con los sentimientos del Hijo hace posible entonces el plan del Padre, que es la misión. “En la medida en que el consagrado vive una vida únicamente entregada al Padre (cf. *Lc 2, 49; Jn 4, 34*), sostenida por Cristo (cf. *Jn 15, 16; Gl 1, 15-16*), animada por el Espíritu (cf. *Lc 24, 49; Hch 1, 8; 2, 4*), coopera eficazmente a la misión del Señor Jesús (cf. *Jn 20, 21*)” (VC 25).

Si alguno piensa que la misión es trabajar en el apostolado, vale la pena tener en cuenta este apartado:

El primer cometido misionero las personas consagradas lo tienen hacia sí mismas, y lo llevan a cabo abriendo el propio corazón a la acción del Espíritu de Cristo. Su testimonio ayuda a toda la Iglesia a recordar que en primer lugar está el servicio gratuito a Dios, hecho posible por la gracia de Cristo, comunicada al creyente mediante el don del Espíritu. De este modo se anuncia al mundo la paz que descende del Padre, la entrega que el Hijo testimonia y la alegría que es fruto del Espíritu Santo (VC 25).

La misión es, antes que nada, la propia vivencia de los consejos evangélicos que hacen presente la Vida trinitaria.

2.3. Pobreza y obediencia en Vita Consacrata⁸⁷

Como ya vimos, Vita Consacrata tiene como punto de partida que los consejos evangélicos son “ante todo *un don de la Santísima Trinidad*”(VC 20) esto se entiende ya que “la vida consagrada es anuncio de lo que el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, realiza con su amor, su bondad y su belleza” (VC 20).

Tendríamos que remarcar que el “primer objetivo de la vida consagrada es el de *hacer visibles* las maravillas que Dios realiza en la frágil humanidad de las personas llamadas” (VC 20). Entonces, la dinámica de los consejos también tiene una finalidad “testimonial” pero el testimonio tiene que ver con lo que puede realizar la gracia en nuestra debilidad si “se deja conducir por el Espíritu hasta la cumbre de la perfección” (VC 20). La gracia es entendida en el documento como acción de la Trinidad en la persona consagrada, allí deja la “huella”. Por eso afirma, “de este modo, la vida consagrada se convierte en una de las huellas concretas que la Trinidad deja en la historia, para que los hombres puedan descubrir el atractivo y la nostalgia de la belleza divina”.(VC 20). Pero queda claro que la huella es una marca de una vida bella que atrae.

Todas estas consideraciones son muy estimulantes, pero todavía tienen gusto a poco. Falta considerar cómo es que la dinámica trinitaria afecta la vida de quien vive los consejos evangélicos. El número 21 de Vita Consacrata intenta hacer una primera reflexión y profundización en este aspecto, que a continuación vamos a analizar.

El documento parte del hecho de que la vivencia de los consejos evangélicos “son expresión del amor del Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo. Al practicarlos, la persona consagrada vive con particular intensidad el carácter trinitario y cristológico que caracteriza toda la vida cristiana”. En otras palabras, son reflejo del eterno amor trinitario de las divinas Personas.

⁸⁷ Si bien no se tiene que identificar votos religiosos con consejos evangélicos, nos es muy útil para nuestro propósito toda la reflexión que hace el documento Vita Consacrata sobre los consejos evangélicos, que son el fundamento de los votos religiosos, pero que a la vez, como veremos, estos votos no agotan la vivencia de los consejos evangélicos que son una propuesta para todos los cristianos de cualquier estado de vida. El Capítulo V de la Constitución dogmática Lumen Gentium manifiesta explícitamente este llamado universal a todos los cristianos a la perfección “como el Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48).

El primer problema que tenemos es que se dice para la castidad lo mismo que se había afirmado para los tres consejos evangélicos: “la *castidad* de los célibes y de las vírgenes, en cuanto manifestación de la entrega a Dios con *corazón indiviso* (cf. *1 Co* 7, 32-34), es el reflejo del *amor infinito* que une a las tres Personas divinas en la profundidad misteriosa de la vida trinitaria”, la única característica sería la modalidad de una entrega con corazón indiviso⁸⁸. En otras palabras, la castidad exige la exclusividad según el texto que se cita para confrontar. El efecto de este amor trinitario es la unión. También aparece aquí el tema Cristológico y Neumatológico: “amor testimoniado por el Verbo encarnado hasta la entrega de su vida; amor «derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (*Rm* 5, 5), que anima a una respuesta de amor total hacia Dios y hacia los hermanos”. Podríamos deducir de aquí la intervención particular del Hijo, como modelo, en particular la cruz, y la del Espíritu Santo como el que “anima” a reproducir en nosotros ese amor manifestado por Cristo.

Cuando se profundiza sobre la pobreza, también se lo relaciona con un movimiento desiderativo, “la única riqueza” identificada con Dios. “La *pobreza* manifiesta que Dios es la única riqueza verdadera del hombre”. Además, afirma que es la única riqueza “verdadera”, es decir, en contraposición a “otras” que serían falsas. Quien nos ha mostrado esto es Jesucristo, por eso es “viviendo según el ejemplo de Cristo que «siendo rico, se hizo pobre» (*2 Co* 8, 9)”. El detalle de la citación que hace alusión a la Encarnación, habla de una vida pobre concreta. El dinamismo trinitario de la pobreza se consigna en que “es expresión de la *entrega total de sí* que las tres Personas divinas se hacen recíprocamente”. Esta entrega de las Personas divinas tiene como efecto el movimiento pericorético ad intra, pero también se manifiesta ad extra: “es don que brota en la creación y se manifiesta plenamente en la Encarnación del Verbo y en su muerte redentora”. La “pobreza” trinitaria genera la pluralidad (creación) y la salvación. Es una actitud de apertura de Personas divinas entre sí y también con su creación.

⁸⁸ La vivencia de la castidad no se agota en las personas vírgenes y célibes, vale la pena aclarar. La castidad es también una virtud propia incluso en los casados. Afirma el Concilio Vaticano II: “Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos” (GS 49).

Con respecto a la *obediencia*, afirma que: “practicada a imitación de Cristo, cuyo alimento era hacer la voluntad del Padre (cf. *Jn* 4, 34)”. Nuevamente Cristo es el modelo. La referencia bíblica del pasaje de la samaritana (*Jn* 4,34) quiere poner la obediencia con algo positivo. La obediencia al Padre no enflaquece, sino que alimenta. No se elige el pasaje de la agonía, donde la obediencia también es lucha, ya que se quiere poner de relieve la belleza, como lo dice a continuación: “manifiesta la belleza liberadora de una *dependencia filial y no servil*,”. El efecto no es la esclavitud sino la liberación, no es tampoco un “servilismo” sino poner de relieve la condición de hijo. La obediencia no es pasividad sino protagonismo y por eso también responsabilidad, en este sentido es entonces que se entiende que es “rica de sentido de responsabilidad”. Pero a la vez se da en un contexto dialogal, y por eso es “animada por la confianza recíproca”. La obediencia entonces “es reflejo en la historia de la *amorosa correspondencia* propia de las tres Personas divinas”. Este es su dinamismo trinitario. Hay una interdependencia recíproca de las personas trinitarias. Están unidas por el amor, son abiertas y generosas en el darse, pero a la vez dependen unas de otras en esta realización de su vida amorosa.

Vemos la importancia que tiene entonces la profundización sobre los consejos evangélicos que manifiestan al mundo la belleza en una vida tocada por el dinamismo trinitario. No está demás decir que este es nuestro propósito, en la línea de lo sugerido por el documento:

Por tanto, la vida consagrada está llamada a profundizar continuamente el don de los consejos evangélicos con un amor cada vez más sincero e intenso en dimensión *trinitaria*: amor a *Cristo*, que llama a su intimidad; al *Espíritu Santo*, que dispone el ánimo a acoger sus inspiraciones; al *Padre*, origen primero y fin supremo de la vida consagrada (VC 21).

Los consejos evangélicos nos sumergen así en una dinámica de amor en nuestra relación con cada una de las Personas trinitarias. “De este modo se convierte en manifestación y signo de la Trinidad, cuyo misterio viene presentado a la Iglesia como modelo y fuente de cada forma de vida cristiana”. La espiritualidad de comunión de la Iglesia, enraizada en la Trinidad, aparece aquí. En otras palabras, la vivencia de los consejos evangélicos pone a la luz la belleza de la vida de comunión que participa de la comunión trinitaria.

¿Dónde concretamente se vive la espiritualidad de comunión en la Iglesia? La respuesta la da el documento que inmediatamente afirma:

La misma *vida fraterna*, en virtud de la cual las personas consagradas se esfuerzan por vivir en Cristo con « un solo corazón y una sola alma » (*Hch* 4, 32), se propone como elocuente manifestación trinitaria. La vida fraterna manifiesta *al Padre*, que quiere hacer de todos los hombres una sola familia; manifiesta *al Hijo encarnado*, que reúne a los redimidos en la unidad, mostrando el camino con su ejemplo, su oración, sus palabras y, sobre todo, con su muerte, fuente de reconciliación para los hombres divididos y dispersos; manifiesta *al Espíritu Santo* como principio de unidad en la Iglesia, donde no cesa de suscitar familias espirituales y comunidades fraternas (VC 47).

Remarco que las tres Personas divinas procuran la unidad de los hombres, que evidentemente hace relación a la dolorosa realidad de la división de los hombres por causa del pecado.

No se encuentra mucho más desarrollo en esta puerta abierta por Vita Consacrata, podríamos decir que estamos en terreno bastante inexplorado. Para no caer en vaguedades y consideraciones estériles, nos parece interesante continuar nuestro camino de la mano de un teólogo de la talla de von Balthasar que ha tratado el asunto desde una perspectiva trinitaria en su libro *Los estados de vida del cristiano*.

2.4. Los estados de vida del cristiano

Verdaderamente es una obra central para nuestro tema. En nuestra investigación bibliográfica se encuentra material que trata sobre los consejos evangélicos, pero siempre desde la perspectiva de la vida religiosa. Muchos son artículos que se limitan a dar una somera fundamentación que luego se vuelca en consejos prácticos de cómo vivir la pobreza, la obediencia y la castidad. La recomendación de Vita Consecrata de profundizar sobre la dimensión trinitaria no es la regla. Es más, podríamos decir que se reconocen en el documento eclesial, elementos que pertenecen a esta obra. Por eso es que hemos elegido seguir nuestro camino profundizar en esta obra que sigue siendo referente incluso para quienes proponen algo diverso a las nociones sobre las que se explyava von Balthasar.

2.4.1. Presupuestos y finalidad de la obra

Muchos de los presupuestos de Von Balthasar ya los hemos ido señalando a lo largo del trabajo. Vale la pena repasar un poco su elenco para situarnos.

Comienza von Balthasar su obra recordándonos el mandamiento principal: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda tu alma y con toda tu mente (...) Amarás al prójimo como a ti mismo” (Mt 22,36-40)⁸⁹. Para decirnos luego que Jesús aquí resume el fin último de la existencia del hombre y, por lo tanto, lo que le da su significado. En otras palabras, el hombre se define por su vocación, que no es otra que el llamado a vivir el amor. ¿Por qué es un mandamiento, entonces? porque todo lo que es el hombre es según éste propósito, para eso fue hecho, para amar, y aquí se definirá también la relación que Dios quiere que establezcamos con El, para que sea una realidad el amor en nuestras vidas⁹⁰.

⁸⁹ Guradini cuando se detiene a considerar este mandamiento, entiende que el amor ya es una realidad que nos circunda, por eso es que Jesús nos manda amar. Hay que “abrir los ojos”, en otras palabras, nos falta la perspectiva (Cf. GUARDINI, Romano, *Fe, Amor y Santidad*, 57-59).

⁹⁰ “El mandamiento es universal, en la forma concreta que interpela a todos los estratos de nuestra naturaleza: «Con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas». Por consiguiente, el mandamiento, tal como está formulado, para nada tiene en cuenta la capacidad del hombre para cumplirlo. Sólo es importante el hecho de cumplirlo. El cómo puede cumplirse es una segunda cuestión desligada por completo de la primera. En el caso de que el hombre no esté capacitado por sí mismo para observarlo, Dios no dejará de proporcionarle los medios para tal fin. Pero hay algo que Dios nunca hará: acomodar su mandamiento a la incapacidad del hombre. Porque sabe que el amor soporta todo excepto una cosa: que se le tracen límites” (VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 19).

La vocación es la perspectiva para poder entender al hombre y no quedar girando en torno a un rasgo particular que hasta se vuelve oscuro sin la finalidad. Sólo Dios sabe de entrada la llamada que ha recibido el hombre a la existencia. De nuestra parte podemos ver cómo coinciden todas las notas características del hombre con el propósito para el que fue creado. Von Balthasar, nos lo dice así:

En el concepto del envío se encuentran todos los aspectos de la condición de criatura (...) En cambio, si prescindiendo del envío, tratamos de dar un sentido definitivo, coherente a las fuerzas corporales y mentales, a los destinos y peripecias de un ser, tantearemos de seguido en la incerteza, nos veremos incluso enredados más y más en una maraña inextricable que se tornará tanto más opaca cuanto más se interprete al hombre sólo en él y desde él en vez de fijar la mirada en él y también en su envío⁹¹.

Balthasar con esta consideración, evidentemente entiende al hombre desde perspectiva existencialista cristiana. La existencia del hombre es un proyecto, es una realidad dinámica. La centralidad de la vida cristiana se resuelve en esta vocación divina. Todo bautizado, inspirado por Dios es llamado a un amor sin límite, tendiente a la plenitud de la perfección⁹².

En la perfección no hay distinción entre elección y obligación. "Para el amor resulta del todo incomprensible la división entre mandamiento y consejo"⁹³. Más bien las leyes son necesarias cuando no se descubre el amor. "En la medida en que el amor se enfría, se petrifica la lava de su inaprehensible vivacidad en formas limitadas, fijas, y adquiere en ellas la figura de mandamientos concretos. «Donde el amor se congela, se apila la ley»"⁹⁴. La ley no es para el justo sino para el rebelde, para el que no encontró o perdió el amor verdadero⁹⁵.

Si el amor es lo fundamental y decisivo en la vida del cristiano, entonces no hay nada que pueda condicionarlo, todo se supedita a él, incluso tiempo y espacio.

Tan pronto como el amor despierta de verdad a la vida, el instante temporal desea ser superado en una forma de eternidad (...) Todo amor verdadero tiene, pues, la forma interna del voto: se ata al amado; precisamente por motivos de amor y en el espíritu del

⁹¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 61.

⁹² Cf. VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 18.

⁹³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 36.

⁹⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 21.

⁹⁵ Cf. I Tim 1,8-9.

amor”⁹⁶. Los votos son la expresión de esa necesidad de “permanecer” en el amor. Hay una relativización y cierta indiferencia de todo el resto para quien ama. ”Todos los sacrificios pequeños, repetidos y limitados, tienen fuerza y son agradables a Dios sólo si expresan y confirman el indivisible sacrificio del amor, que quiere darse del todo y dejar que Dios tome cuanto juzgue bueno tomar”⁹⁷.

El voto es la expresión del absoluto del amor en la vida del cristiano. “Pero en cuanto que el amor mismo es esencialmente entrega, posee tanto en modo material como formal el carácter de voto; encierra en sí el contenido y la forma de los votos como esencia y expresión siempre nueva de ellos”⁹⁸. Lo que aquí se dice de los votos, lo estamos diciendo en realidad de los consejos evangélicos. Estos, si surgen de la necesidad que engendra el amor, buscan que la entrega al amado adquiera gestos concretos siempre creativos y dinámicos. Los consejos evangélicos con su vivencia, no quieren apagar la llama en el corazón del cristiano, sino animarla.

Es verdad que como dice el Concilio Vaticano II, todos son llamados a la plenitud de la santidad. Pero habrá que tener cuidado de no querer por eso suprimir la distinción entre los estados de vida en la Iglesia como hicieron los Reformadores⁹⁹. “Si, por consiguiente, no es posible detectar con claridad, desde el amor del hombre a Dios, tal distinción en la estructura de la Iglesia, habrá que recurrir a otros puntos de vista para fundamentarla”¹⁰⁰. La preocupación de von Balthasar apunta a la necesidad de que en la Iglesia se encarne la vivencia de los consejos evangélicos, no por los estados de vida en sí. La insistencia en la estabilidad de los votos también apunta a que esto es algo esencial porque hace presente el dinamismo del amor y en definitiva es un punto de referencia que orienta a todos los estados de vida de la Iglesia. Evidentemente todo el propósito de este libro gira en torno a esta preocupación.

⁹⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 28.

⁹⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 45.

⁹⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 47.

⁹⁹ «Lutero –escribe Hegel–, quebrantando los votos religiosos en la cristiandad y la estructura jerárquica de la Iglesia –con su ‘¡todos somos pastores!’–, obtuvo la libertad y la autonomía del espíritu que se despliega en sí y para sí, y es, por tanto, la divinidad misma. Sólo con Lutero comenzó en germen la libertad del espíritu... De esta forma, en lo más íntimo del hombre se ha hecho un sitio donde él está únicamente cabe sí y cabe Dios, y cabe Dios él está únicamente en cuanto es él mismo: en la conciencia debe encontrarse cabe sí como en su propia casa» (HEGEL, G., *Gesch. der Philosophie*, 227 ss., 230 ss.).

¹⁰⁰ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 36.

2.4.2. Creación y estado original

Es claro que este es el punto más polémico del libro que estamos tratando. Balthasar postula un estado de integridad del hombre en el paraíso. "Precisamente para poder realizar de verdad esa vocación al amor, es creado en una constitución interna y externa de una figura clara y definida a la que denominamos estado original"¹⁰¹. Esto no es problemático de aceptar. La dificultad es que según von Balthasar esa integridad original se manifiesta en la vida de nuestros primeros padres según los tres consejos evangélicos. Esto último es muy difícil de sostener bíblicamente¹⁰².

Más allá de la controversia sobre cómo se manifestaba en los orígenes la plenitud del amor a la que eran llamados nuestros primeros padres, von Balthasar quiere dejar claro que el plan divino desde un comienzo hace que al hombre, por naturaleza, no le falte nada para amar. "Lo que él pueda ser por naturaleza es a su vocación esencial como la complicada anatomía del ojo al acto sencillo de ver"¹⁰³. La imagen que utiliza es perfecta: el ojo ve porque tiene todo lo que le hace falta para esa tarea. Pero hay un detalle más que no hay pasar de largo:

No de otro modo se comportan en la criatura su naturaleza físico-psíquica y su destino, el amor. La criatura misma no es el amor, pues «Dios es el amor». Ella es una naturaleza que está al servicio del amor (...) En último término, a todos los seres se les interpreta según su finalidad y su destino, y, en los hombres, su destino no es otro que el amor¹⁰⁴.

El tener la capacidad para amar, no es amar. Para amar hace falta el ligamen de lo natural con lo sobrenatural, en otras palabras, con el "Dios (que) es amor".

2.4.3. La relación del estado original con los consejos evangélicos según von Balthasar

Hay una aclaración metodológica para entender este paso de von Balthasar.

Desde el estado original como estado del hombre tal como Dios lo ideó originariamente, lo quiso y lo creó tiene que ser posible derivar y esclarecer en último término cada estado posterior que, sin duda, también viene de Dios. Los estados posteriores tienen que reflejar,

¹⁰¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 47.

¹⁰² Cf. O'CALLAGHAN, Paul, "Reflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar", 84.

¹⁰³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 51.

¹⁰⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 52.

cada uno a su manera, algo de la idea única que Dios quiso realizar desde un principio con la creación del hombre¹⁰⁵.

Dios no cambia de planes a cada rato. Pero a nosotros, más que teorizar sobre el estado originario nos interesa aquí ver que la intención de von Balthasar apunta siempre hacia la consumación final del amor en el eschaton. En otras palabras, cuando habla del estado originario se está refiriendo al futuro pleno que es la meta de la existencia del hombre. Ya habíamos señalado esto también en el papel profético que le asigna Vita Consecrata a la vivencia de los consejos evangélicos.

Entre el origen y el destino final se encuentra la caída del hombre. La pregunta es cómo entonces el hombre encontrará la forma de arribar a su meta. Von Balthasar responde: “Sólo mirando este amor del Hijo entiende el hombre su vocación: no conocerse ni contemplarse bajo otro punto de vista que el del envío, y, con ello, encontrar en el servicio perfecto la plena autorrealización, la dicha eterna”¹⁰⁶. Los dos elementos que se destacan como camino son: nunca perder de vista la obra de la redención obrada por Cristo y nuestra condición de enviados. La vivencia de los consejos evangélicos por parte de Jesús y María, nuevos Adán y Eva, es la clave.

a) Obediencia

Todo el ser de Cristo consiste en un cumplimiento de la voluntad del Padre, “la aparente coacción que hay en ella queda disipada por el hecho de que el estado de Cristo mismo consiste en la identidad de libertad y obediencia”¹⁰⁷. Para von Balthasar la obediencia en la vida terrena de Jesús es un reflejo del dinamismo de la vida en la Trinidad.

El «despojo» (Flp 2,7) que el Hijo asume cuando viene al mundo, que, por supuesto, no es Dios y que, por consiguiente, exige necesariamente de él una nueva situación en medio de las criaturas, ese despojo, sin embargo, no es para él, sin más, la extranjería; ella es hecha posible y como preformada en la eterna autorrenuncia del Hijo frente al Padre en la que él no quiere ser otra cosa que la adorante imagen refleja de su origen¹⁰⁸.

¹⁰⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 62.

¹⁰⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 59.

¹⁰⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 159.

¹⁰⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 137.

El detalle de que Hijo sea la imagen “adorante” del Padre, y que tanto ayuda a entender, viene seguramente de los ejercicios espirituales de San Ignacio¹⁰⁹. Von Balthasar, como buen jesuita, no se despega de esta experiencia fundamental para la elección de los estados de vida, como así también la proponía San Ignacio. Obedecer es también adorar.

Es verdad que la vida terrena de Jesús es sólo una manifestación de la riqueza infinita del Hijo Eterno¹¹⁰.

Tan grande es la riqueza interior de la eterna vida trinitaria que cada situación de la encarnación de Cristo: la jubilosa unidad con el Padre y el más penoso abandono por él es sólo una representación hacia afuera de las posibilidades internas de su amor eterno¹¹¹.

Pero necesariamente hay una correspondencia entre la vida Trinitaria del Verbo y su vida terrena, porque es la misma Persona con dos naturalezas.

(Cristo) Al considerar en sí mismo la analogía del mundo respecto de Dios, pero sin considerar que su situación en el mundo es distinta y contrapuesta a su situación en el Padre, se convierte él en la analogía concreta del ser (...) para la creación que para ella no existe ninguna otra relación última con Dios sino en Cristo el Señor (...). Al eliminar el Señor toda posibilidad de una doble ubicación, una en Dios y otra en el mundo, a fin de unir en su estado global toda ubicación posible, se convierte no sólo en el Señor de todos los estados de vida, sino, cosa mucho más paradójica, en el fundador de la separación de los estados¹¹².

En otras palabras, aunque vive en el mundo, no es del mundo¹¹³, es decir, no se ha “mundanizado”, siempre es para el Padre, por eso también es el “fundador” de la separación de los estados.

El estado mundano de Jesús son sus treinta años de vida oculta.

El estado de Jesús durante ese tiempo es el modelo del estado en el mundo, no el estado en el mundo mismo (...). Su estar en el mundo es como la ocultación de su permanente estar en el Padre, sin que se pueda decir que su estar en el mundo es por eso, en verdad, un estado de elección¹¹⁴.

¹⁰⁹ “El hombre ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor, y mediante esto, salvar su alma. Las otras cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre, para que le ayuden a conseguir el fin para el que ha sido creado” (SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, nº 23). Según la lógica de von Balthasar, si el hombre ha sido creado para adorar, entonces, el Hijo, que también es el hombre perfecto, adora al Padre.

¹¹⁰ Parece que le responde a Rahner que identifica la Trinidad Económica con la Trinidad Inmanente. La Trinidad Inmanente es más “rica” que su manifestación en la Trinidad Económica.

¹¹¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 138.

¹¹² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 140-142.

¹¹³ Cf. Jn 17,11.

¹¹⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 142.

El estado de elección se identifica con su vida pública. Jesús vive una confrontación con su familia que luego será una renuncia que también deberán hacer quienes lo sigan.

Esta confrontación se produce allí donde él niega su parentesco terreno respecto de su madre y hermanos para reconocer todavía el parentesco sobrenatural con aquellos que hacen la voluntad del Padre; en primer lugar, con sus discípulos (Me 3,31-33; Mt 12,46-50; Le 8,19-21)¹¹⁵.

Lo que identifica al Hijo es, siempre y en todo “ámbito”, hacer la voluntad del Padre.

Sólo porque el Padre lo liga al orden del mundo es él obediente a los padres en la primera vida; y sólo porque el Padre le llama del mundo se desvincula él de aquel orden para fundar el orden nuevo, sobrenatural. (...) un dejarse atar por obediencia a Dios. (...) Pero en esta libertad frente al mundo que se da a cada cristiano en virtud del estado único de Cristo se hace claro una vez más que el estado en el mundo extrae su idea última y su substancia del estar en la elección¹¹⁶.

Nuevamente coherente con su pensamiento, nos aclara que la vivencia de los consejos evangélicos precisa una “intervención” divina. No corresponde a la pura naturaleza del hombre y sus posibilidades.

Sólo la radicalización del estado en el mundo no basta para suscitar la figura del estado de elección. Se requiere para ello un nuevo, cualificado, acto de Dios que, en una transcendencia extática de todas las posibilidades mundanas, funda una nueva ubicación mediante su aceptación del sacrificio de la cruz del Hijo¹¹⁷.

El acto de Dios, el sacrificio del Hijo en la Cruz, es lo que pone en acto las posibilidades de amar sin límites de los hombres. Esta realidad fundamental es lo que vamos a desarrollar en el próximo capítulo.

La otra imagen es María. En ella la obediencia también ocupaba un lugar central. “En la perfecta obediencia de su sí, apagará lo que la concupiscente desobediencia de Eva encendió”¹¹⁸. María sin pecado original compartía en cierta forma su condición con la del hombre en el paraíso. Por eso la obediencia de nuestros padres

Era una obediencia que ellos no tenían que arrancarse del alma porque no se les ocurrió contraponer de forma comparativa la voluntad de Dios a la suya propia. Por consiguiente, en modo alguno tenían que renunciar a su propia voluntad para hacer la de Dios. Su propia voluntad era, lisa y llanamente, idéntica a esa obediencia. Ella era sólo el instrumento que necesitaban para obedecer, y, en virtud de esa sintonía con Dios se sabían y sentían

¹¹⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 142-143.

¹¹⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 143-144.

¹¹⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 145.

¹¹⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 87.

regiamente libres en la creación. Su libertad se cobijaba dentro de su obediencia, pero ésta era servicio a Dios en confianza, agradecimiento, amor. Era esencialmente fe¹¹⁹.

Esta obediencia está en abierta oposición a la libertad que pretende el hombre moderno que se siente amenazado por Dios en su posibilidad de ser libre¹²⁰. En el estado original donde se vivía el amor a Dios y su confianza en Él brotaba espontáneamente, no era tan difícil buscar y querer lo que Dios quiere. Otra vez la experiencia de los ejercicios de San Ignacio nos orienta, la finalidad de estos era “buscar y hallar la voluntad de Dios”¹²¹.

Pero para quien piensa que la obediencia planteada sería casi una forma de alienación porque tan centrado en la voluntad del Padre se olvida de su compromiso con el mundo, von Balthasar advierte: “Sin embargo, esta plenitud y anchura inabarcables del estado cristiano como estar con Cristo en el Padre, como estar con el Redentor en la cruz y con el Resucitado en el cielo no es sinónimo de voladura del marco terrestre ordinario”¹²². No nos olvidemos que el encargo al hombre originario fue “dominar” la tierra.

b) Pobreza

Según von Balthasar en el Paraíso no había “propiedad privada”, ésta recién aparece con la caída y expulsión. “La propiedad privada tiene de malo tan poco como la razón crítica, la libertad de elección y el sentimiento de pudor. A pesar de eso, forma parte, como todas estas realidades, de la existencia después de la caída en el pecado”¹²³. La propiedad

¹¹⁹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 67-68.

¹²⁰ Esto es claro en Sartre. “Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que *la existencia precede a la esencia*, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre... ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho. Así pues *no hay naturaleza, porque no hay Dios para concebirla*. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como se concibe después de la existencia; *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo*.” SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 15-16.

¹²¹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios Espirituales (nro 1). Imposible no relacionarlo con la experiencia de Santa Teresa de Jesús: “Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá es menester que, viviendo en esta, le matemos nosotras. Yo os confieso que será a mucho o más trabajo, mas su precio se tiene; así será mayor el galardón si salís con victoria. Mas de ser posible no hay que dudar como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado; esta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura.”(SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas V*, cap. 3, n. 5).

¹²² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 163.

¹²³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 77.

privada no tendría una maldad intrínseca, pero sería consecuencia del pecado. Esto se opone a la postura de Santo Tomás que considera a la propiedad privada como una consecuencia de la naturaleza del hombre¹²⁴.

La siguiente afirmación podría resultar aún más polémica: “Tenían en sobreabundancia todo lo que necesitaban, y tan poco se avergonzaban de su desnudez que pensaban en coger algo para sí; vivían en un estado que era al mismo tiempo la riqueza completa y la pobreza perfecta”¹²⁵. Como si la pobreza, entendida como ausencia de propiedad privada se da como consecuencia de esta “sobreabundancia”. En esto podemos seguir a una observación que hace O’Callaghan que pone el acento en que la propiedad privada no puede ser considerada un absoluto porque sobre ella hay “una hipoteca social”¹²⁶, pero además no sólo engendra derechos sino también obligaciones, y por lo tanto hace al hombre responsable¹²⁷. Lo último y que no podemos perder de vista, que se desprende de esto último, no podemos ser generosos si no es con lo nuestro.

Esta pobreza parece más bien definida como disponibilidad total a los planes de Dios. “Y en la pobreza consumada que pone a disposición de los planes de Dios la totalidad de su ser, espíritu y cuerpo, ella reconducirá la forzada pobreza y necesidad del hombre caído a la riqueza original de la entrega”¹²⁸. Todos los bienes que el hombre posee en todas sus dimensiones se convierten así en oblación libre, en entrega.

Pero evidentemente la pobreza en el estado original no se compara con la pobreza tan cara a la preocupación de nuestra teología latinoamericana y la pobreza abrasada por Jesús en su vida terrena. Lo que hemos dicho no es suficiente para iluminar el consejo evangélico de la pobreza sin referirnos a que Cristo abrazó la pobreza y pide que quienes lo sigan más de cerca estén dispuestos a abandonarlo todo, porque él “no tiene donde reclinar la cabeza” (Mt 8,20). Las páginas de von Balthasar insisten mucho en este aspecto

¹²⁴ Cf. S. Th. I-II, qq.100 y 105; II-II, q. 68, 118,119. También lo dice con respecto a la autoridad civil. Lo que no está claro si aplica esto a la condición de justicia original del hombre. Sin embargo, von Balthasar hace notar que San Ambrosio y San Juan Crisóstomo afirmaban la ausencia de la propiedad privada en el Paraíso.

¹²⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 77.

¹²⁶ Cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (1991), nn. 6, 7, 12, 30-43.

¹²⁷ “sensa la propieta personale l’uomo no potreve vivere in serenita, ne esercitare la propia responsabilita nei confronti di un mondo creato sul quale egli opera, ne poterse donare con spirito di sacrificio agli altri” O’CALLAGHAN, Paul, “*Reflessioni su un’opera di Hans Urs von Balthasar*”, 87.

¹²⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, pag. 88.

muy remarcado en los evangelios¹²⁹. Si bien este consejo no está dirigido a todos, ya que se lo puede vivir sólo en pequeñas comunidades, configura el fundamento del estado de elección. Sin embargo, el autor advierte que

El hombre en el estado en el mundo no estaba menos llamado al amor perfecto, pero parecía tenerlo más difícil, pues debía alcanzar la misma meta desde un estado donde los órdenes mundanos están entrelazados de manera inextricable con la condición de la naturaleza caída. Así, estaba él «dividido»¹³⁰.

Por eso la pobreza evangélica al que alguien se ata por un voto será un punto de referencia importante para todos los estados de vida dentro de la Iglesia. Es la disponibilidad al plan de Dios que se traduce en “santa indiferencia” o en la regla del “tanto cuanto”¹³¹. “Esa disposición es la indiferencia que deja que Dios elija el estado que él ha determinado, indiferencia, pues, que está de acuerdo básicamente con ambos estados”¹³².

c) **Virginidad**

Solo diremos sobre la virginidad que María es puesta como el paradigma junto con Jesús. “En la pureza perfecta de su virginidad eterna, ella realizará y cumplirá con creces la fertilidad del paraíso: dará a luz a Dios mismo, que redimirá de su culpa al mundo”¹³³. Von Balthasar postula la virginidad como estado original, pero sabemos que Jesús más bien la propone para el estado final (cf. Lc 20, 27-38).

2.4.4. Caída, Redención y escatología

El plan originario de Dios, la vida del hombre que consistiría en la más perfecta donación de sí mismos en el amor según los consejos evangélicos, es arruinada con la caída en el pecado por parte de nuestros padres.

Los tres resultados de la caída están inseparablemente unidos: la sexualidad, por un lado, con la muerte y sus precursores —porque «mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor»— y, por otro, con la voluntad de propiedad y posesión, hasta el punto de que

¹²⁹ Practicamente Von Balthasar escribe una oda a la pobreza evangélica de quien quiera abrazar el estado de vida del seguimiento de Jesús (cf. VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 106-110).

¹³⁰ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 155.

¹³¹ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* nro. 23.

¹³² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 125.

¹³³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 88.

precisamente esa sexualidad llegará a convertirse en el campo de la letal lucha por el poder: «Tendrás ansia de tu marido y él te dominará» (Gen 3,16). La autonomía moral como conocimiento del bien y del mal es inseparable del autodesponer del destino especial de los instintos corporales y de la propiedad privada como garantía y como manifestación externa de esa autonomía. Y la voluntad de poseer se identifica, en el fondo, con la voluntad de tener una visión panorámica del bien y del mal, así como de hacer funcionar la propia fertilidad corporal¹³⁴.

La descripción enfatiza en cómo mutuamente se comunican el desorden la alteración de la vivencia de los consejos evangélicos por el pecado. Se enfatiza en que ya no hay disponibilidad sino deseo de dominio. Impresionante la descripción del hombre caído con la noción de “voluntad de poder” de Nietzsche¹³⁵.

A esta marcada decadencia del hombre en su condición pecadora que lo aparta de su vocación, es Jesús quien viene a animar y mostrar de nuevo el camino.

Él es la totalidad de lo que, después de aquel estado, se desintegró en contraposiciones: la perfecta, inconsútil e incuestionable unidad de una fe obediente como entendimiento y libertad, de pureza virginal como fertilidad y de pobreza que no distingue entre mío y tuyo, como plenitud y riqueza. Porque Adán es obediente, por eso reina soberano sobre la creación. Porque él y Eva son virginales, por eso están destinados a la suprema fertilidad, que es la de la pureza. Y porque ellos son perfectamente pobres, por eso viven en la sobreabundancia de los regalos de Dios y no conocen necesidad ni indigencia¹³⁶.

En Jesús y María resplandecen de nuevo la belleza de la vivencia de los consejos evangélicos. El cielo será nuestra participación perfecta de lo que ya es una realidad en ellos.

Tampoco es posible describir el cielo sino como unidad consumada de aquello que ahora, en el mundo caído, está separado de forma abismal en ambos estados. El cielo es la consumación del amor, la iniciación definitiva en los insondables abismos y en los inabarcables horizontes de apertura de la entrega trinitaria. Así, el cielo es, en último término, la unidad perfecta de obediencia y libertad¹³⁷.

Von Balthasar cuando habla de estado de elección se refiere puntualmente a la vida consagrada y al ministerio sacerdotal. Como encarnan la vivencia de los consejos evangélicos tienen una preeminencia con respecto al estado de vida mundano. Pero lo que nos interesa subrayar a nosotros que la vida animada por la pobreza, la castidad y la

¹³⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 86.

¹³⁵ Von Balthasar escribió una Antología sobre Nietzsche.

¹³⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 86.

¹³⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 88.

obediencia no es que se aliena del mundo, sino que por el contrario alcanza una síntesis con él superadora.

Estado de elección no se refiere ya al Dios sin mundo, sino a la síntesis creada en el principio en hombre y mundo cuyo modelo formal quiere ser ella, que debe ser recuperada en el final de los tiempos¹³⁸.

¹³⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 133.

Conclusión

Si en el primer capítulo veíamos como en el hombre se encuentran a su disposición todas las condiciones tanto naturales como sobrenaturales para amar, en esta parte del trabajo hemos podido contemplar la belleza de una vida en la que el amor pasa de ser una posibilidad a ser un acto y esto a través de la vivencia de los consejos evangélicos.

El dinamismo trinitario se identifica con la vivencia en el cristiano del amor que es la vida divina participada. Aquí cobra gran importancia la categoría de filiación, porque nos incorporamos a este dinamismo como hijos en el Hijo.

Por eso Cristo se transforma siempre en la referencia imprescindible para el cristiano. Todo se resuelve en El: el cielo y la tierra, el pecado y la redención, Dios y los hombres, e incluso la diferencia entre los estados de vida. Hay una fuerte Cristología en la propuesta de von Balthasar:

Pero porque el estado uno e indivisible de Cristo contenía en sí el movimiento de Dios al mundo y del mundo a Dios, por eso la diferenciación de los estados no puede conducir ahora a división alguna de ese camino indivisible. Eso significa que ambos estados son capaces de contener en sí ambos movimientos en una unidad. Ambos, aunque de distinta manera, deben representar en sí la totalidad del estado de Cristo¹³⁹.

Esa unidad siempre se consigue con un movimiento kenótico que, a imitación de Cristo, no vino a ser servido sino a servir.

Y el estado de elección de tal modo está ordenado al servicio a la comunidad, a la representación de lo ideado respecto de la comunidad que ese servicio constituye toda su razón de existir, que está ordenado a ello como lo secundario (secundario et instrumentaliter S Th II-II q 184 a 3 c) a lo principal porque, en último término, según el orden cristiano, algo puede estar sobre-ordenado sólo en la medida en que ello se subordena a lo subordinado según la profesión y la inclinación natural (Le 22,24-26)¹⁴⁰.

Hay una exigencia de todos a vivir el amor, se asuman o no los consejos evangélicos como estilo de vida. Las diferencias no se suprimen, se integran en un movimiento kenótico. El servicio tiene que identificar todos los estados de vida, sea la modalidad que sea.

Una gradación análoga es fundada también entre los estados de la Iglesia, pero sólo para el fin de la recíproca subordinación en el amor. El desmoronamiento del estado original del paraíso como consecuencia del pecado fue transformado por la gracia reconciliante de

¹³⁹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 155.

¹⁴⁰ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 131.

Dios en un medio de mayor amor, al igual que el andrógino platónico se divide en los dos sexos y, mediante esta «caída» de su unidad, hace posible la maravilla del eros¹⁴¹.

La referencia al mito platónico del andrógino es muy sugerente. Hace referencia, como sabemos, a la nostalgia de unidad, que en Cristo se realiza perfectamente. Por eso, el movimiento del amor tiende siempre a la asimilación con Cristo, que se realiza por la acción del Espíritu Santo, atraídos por el Padre. Este movimiento es el que encarna la Iglesia como prolongación de Cristo, siendo su cuerpo que vive el estilo de vida de Jesús que es salvífico en todas sus expresiones.

La santidad de tal manera coincide con lo que da su forma a la vida de los consejos que todo llamamiento a la santidad es una llamada a la vida según el espíritu (aunque no necesariamente a la forma externa) de la vida de los consejos¹⁴².

Esta última expresión nos da la clave que la santidad y la vivencia de los consejos evangélicos están estrechamente relacionados. Como todos los bautizados están llamados a la santidad (cf. LG 39-42), entonces también a los consejos evangélicos “aunque no necesariamente a la forma externa”.

Von Balthasar da cierta preeminencia al consejo evangélico de la obediencia sobre los otros dos. Como vimos, lo justifica en la referencia permanente al Padre de la vida terrena de Jesús reflejo de su relación eterna con el Padre. “En efecto, no hay otra forma de seguimiento de Cristo, otro hacer la voluntad del Padre junto con Cristo sino el amor que todo lo entrega”¹⁴³. Y que a la vez esa obediencia se expresa en la pobreza absoluta, al entregarlo todo. Son casi dos caras de la misma moneda. Esto nos confirma en nuestra intuición inicial de avanzar principalmente con la reflexión sobre estos dos consejos, en particular de la obediencia que es lo que más se destaca en la relación del Hijo con su Padre. “Si pobreza y castidad son la entrada claramente señalada al nuevo - estado, la obediencia es su punto central”¹⁴⁴.

Con estas consideraciones aquí expresadas podemos decir que hemos podido lograr nuestro propósito consignado en el objetivo específico de este capítulo. Hemos

¹⁴¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 132.

¹⁴² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 282.

¹⁴³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 282.

¹⁴⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 112.

podido iluminar la realidad de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia desde una antropología trinitaria.

Resumiendo, podemos afirmar en primer lugar que el dinamismo de la vida trinitaria se experimenta en la vida de la Iglesia y por eso es tan importante la espiritualidad de comunión en la Iglesia. Vita Consecrata rescata que esta vivencia de los consejos evangélicos expresa belleza y plenitud que se vuelve atractiva para que otros deseen vivir de esa manera. Cristo es quien encarna la plenitud a la que aspiramos y por eso también es quien de alguna manera nos pone en tensión escatológica porque nos muestra la plenitud a la que aspira nuestro corazón. También tiene una dimensión profética que por eso nos hace entrar en contradicción con el “mundo”. Von Balthasar nos ilumina que los consejos evangélicos corresponden al plan originario querido por el Padre cuando creó al hombre. El plan divino de un amor pleno para el hombre desde su comienzo es arruinado con el pecado. Según este esquema, la vivencia de los consejos de pobreza y obediencia sólo tienen sentido en la medida que sean en función de tender a un amor mayor, tanto con Dios como con mis hermanos.

La fuerte Cristología de von Balthasar nos hace poder conectar que las opciones del Verbo encarnado que asume nuestra condición en la vivencia de la pobreza, la obediencia y la virginidad, en realidad son en él la expresión de su continua referencia al Padre. En otras palabras, no es “mundano” no porque desprecie el mundo, sino porque todo lo integra en un único movimiento de amor al Padre, amor sellado por el Espíritu Santo.

En el capítulo siguiente nos queda, entonces, ahondar en cómo esas posibilidades de amar puedan convertirse en una realidad. Como ya hemos estado señalando, esto es un movimiento de la gracia, un don gratuito de Dios, concedido por la kénosis del Verbo. Esta acción, que no puede realizar el hombre por sí, la puede hacer suya en la medida que deje a Cristo actuar su salvación. Nuevamente señalamos que esta acción no es una abstracción, sino que se funda en una experiencia en la vida del cristiano.

Capítulo III: La Impotencia agente

Nos vamos a ocupar de clarificar los elementos que se tienen que conjugar para poder hacer que la posibilidad real de vivir los consejos evangélicos, deje de ser sólo posibilidad y sea una vivencia concreta.

Muchos de los elementos que proponemos han sido ya enunciados en los capítulos anteriores. Ahora nos parece oportuno profundizar en ellos para que así la acción de ellos sea más “consciente y fructuosa”.

Como ya iremos viendo, nuestra propuesta se basa en la doble relación que habíamos planteado desde el capítulo uno, de la doble implicancia de la acción divina que precisa una correspondencia de la libertad del hombre. En otras palabras, la relación entre gracia y libertad.

1. Cristo sacerdote eterno

La acción salvífica de Cristo está emparentada a su sacerdocio, a la vez que todo sacerdocio es participación del sacerdocio de Cristo. Por eso las consideraciones de von Balthasar sobre el sacerdocio ministerial nos van a ayudar a comprender también el sacerdocio de Cristo y su obrar.

Cristo el “único mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim 2,5), nos revela al Padre (cf Jn 1,18). Para cumplir su misión y unir los dos extremos deber realizar un “movimiento” que va desde lo más alto, para ser transparencia del Padre, para llegar a lo más profundo del abismo donde todo está frío debido a la lejanía de Dios por el pecado.

Por empezar, comenzamos desde arriba. Podemos afirmar que Jesús nos revela la *autoridad* del Padre.

Mediante su perfecta obediencia amorosa, Cristo ha mostrado la autoridad absoluta del Padre, la ha representado en sí mismo y la ha llevado de nuevo a la conciencia del mundo. El fue tan obediente que el Padre, en la transparencia del amor del Hijo, pudo representar en él su propia autoridad¹⁴⁵.

Jesús encarna el Amor, por la obediencia nos muestra el *amor* del Padre que de Cristo se extiende también a los hombres. Es un Padre amoroso, por eso se expresa en San Juan :

¹⁴⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 193.

“tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único” (Jn 3,16). Su obediencia hace posible esta revelación, en él se identifica así sacerdote y víctima.

Cristo es sacerdote en la medida en que él pone en sí la unidad del ministerio y del amor, él detenta el ministerio sólo porque él es la entrega. Y Cristo realiza esta unidad de ministerio y amor sólo siendo a la vez el oferente y el ofrecido, el sacrificador y el sacrificado. El asume conjuntamente la acción de sacrificio y la pasión de sacrificio¹⁴⁶.

Sabemos que esta identificación entre ministro y sacrificio no se refiere a un suicidio, sino a que en Cristo se integran todos los contrarios, por el ministerio se afirma y por el amor se niega. De esta manera une a sí lo que luego ofrece al Padre.

El plan del Padre es recapitular todo en Cristo (cf. Ef 1,10), para eso debe asumir todo.

El Redentor, que, en la pasión, carga con todo el pecado del mundo y lo asume, en su sacrificio tiene que desnudarse de todo amor consciente y sentido hasta el punto de que la realización misma del sacrificio en la noche de la cruz adquiere el carácter de lo puramente objetivo y ministerial (...) Padecer en el amor no es lo más difícil, pero renunciar por amor a la conciencia del amor, perder por amor el amor mismo de forma que todo aparezca sólo como una ejecución ministerial, objetiva, eso es lo extremo en el sufrimiento vicario del Redentor¹⁴⁷.

Cuando se refiere a la ejecución ministerial objetiva, entendemos que está hablando de la eficacia sacramental más allá del estado de gracia del ministro. En el ministro se pueden tocar la comunicación de una gracia desbordante que pasa a través de él como un canal, con una vida sin amor y entrega verdadera.

Quiere marcar un paralelo con de Jesús en Getsemaní y la Cruz. Este movimiento ascendente para cumplir la misión del Padre se vuelve trágico porque Jesús quisiera que le aparte el cáliz del sufrimiento (cf. Mt 26,39). Va a cumplir su encargo sin ningún consuelo y sin ver claro la necesidad (“si es posible” le dice Jesús al Padre en Getsemaní). La misión de Jesús es ir en busca de todas las ovejas perdidas, para eso tiene que salir a buscarlas. Tiene de alguna manera que llegar hasta donde llega la oveja. Este asumirlo todo, del que estamos hablando, lo obliga a Cristo a abajarse a la mayor oscuridad que es la lejanía de Dios. ¿Porqué querría apartarse del bien del amor del Padre? La respuesta es por obediencia.

¹⁴⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 188.

¹⁴⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 190-191.

Aquí nuevamente guía a nuestro autor la conocida experiencia espiritual de los santos. Imposible no relacionarlo con la Noche Oscura de San Juan de la Cruz, o la muerte en la oscuridad de la fe de Santa Teresita de Lisieux. De ambos von Balthasar se ha ocupado en su vasta obra. Pero hay que reconocer que este es un punto un poco controvertido porque se trata de aceptar una obediencia ciega, no sólo sin comprender, sino también sin ningún consuelo¹⁴⁸. La carta apostólica *Novo Millennio Inneunte* de San Juan Pablo II habla en un sentido amplio y pareciera querer quedar equidistante entre las dos posturas.

El grito de Jesús en la cruz, queridos hermanos y hermanas, no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, «abandonado» por el Padre, él se «abandona» en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor. Antes aun, y mucho más que en el cuerpo, su pasión es sufrimiento atroz del alma. La tradición teológica no ha evitado preguntarse cómo Jesús pudiera vivir a la vez la unión profunda con el Padre, fuente naturalmente de alegría y felicidad, y la agonía hasta el grito de abandono. La copresencia de estas dos dimensiones aparentemente inconciliables está arraigada realmente en la profundidad insondable de la unión hipostática (nro. 26).

Es verdad que Jesús no es un desesperado en la Cruz, justamente lejos del amor y en la oscuridad de la fe, lo sostiene la esperanza. Nuevamente los ejercicios espirituales de San Ignacio nos dan una pista: en la desolación hay que conservar el propósito¹⁴⁹. Nuevamente en Jesús se une la perfecta cercanía al Padre con la más alejada de las oscuridades que no nos dejan descubrir su presencia. Como dice Juan Pablo II, esto es posible a la unión hipostática que unen sin mezclar las dos naturalezas. El relato que hace von Balthasar del alejamiento del Padre es verdaderamente dramático.

En la «separación» de Padre e Hijo durante la pasión se priva a éste de todo lo que mediante la relación personal entre él y el Padre hubiera aligerado la obediencia puramente

¹⁴⁸ “Altri autori, pero, spiegano diversamente l’esperienza di Gesu sulla Croce e nella morte, affermando che Gesu godeva della visione diretta del Padre, e in Lui contemplava tutta la storia e tutti gli uomini, insieme alla loro vita, ai loro peccati e le loro disgrazie” O’CALLAGHAN, “*Reflessioni su un’opera di Hans Urs von Balthasar*”, *Annales Theologici*, 91.

¹⁴⁹ “La quinta: en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. Porque así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consexos no podemos tomar camino para acertar.” San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, nro. 318.

funcional y formal que el Redentor tiene que prestar: de la paternidad del Padre no queda más que la incondicionalidad de la exigencia de obediencia; y de las propias fuerzas personales del Hijo, nada más que el saber de forma incondicional —en el miedo, vergüenza y abandono, en la exigencia exagerada y en el no poder más— que hay que consumir el envío¹⁵⁰.

El Hijo está reproduciendo el movimiento trinitario en la Pasión, debe vaciarse por completo para dar lugar al Padre.

1.1 El sacerdocio ministerial

Nos permitimos este excursus por la importancia en particular que tiene para la labor formativa en los Seminarios. Lo dicho anteriormente, de reproducir el movimiento trinitario en la Cruz, se aplica al sacerdote que también tiene que reproducir en su ministerio esta dinámica. Creo que son muy interesantes las conclusiones que aplica von Balthasar a la condición del sacerdocio ministerial según estas consideraciones.

Esto, sobre todo, porque el ministerio eclesiástico va mucho más allá de una simple representación abstracta de la autoridad divina; porque, más bien, dentro de su poder ministerial tiene que comunicar toda la plenitud de la presencia concreta del Señor en la Iglesia y la administración sacramental de su gracia¹⁵¹.

Von Balthasar ve en el sacerdote ministerial no un símbolo sino una presencia actuante del Señor mismo en medio de su Iglesia para conceder los auxilios de la gracia. Una evidente desproporción comparada con la persona débil y pecadora del sacerdote y la misión entre manos. Veamos ahora como con delicadeza alude a la condición subjetiva del sacerdote que no posee “el amor perfecto”.

Más como, por un lado, no todos los que han hecho voto de obediencia poseen el amor perfecto o, al menos, se alejan temporalmente de él, y como, por otra parte, la multitud de los no elegidos para este estado y, sin embargo, están llamados al amor perfecto está obligada en la Iglesia a la obediencia absoluta, por eso un ministerio sacerdotal específico debía encarnar para toda la Iglesia lo que el superior representa dentro de una comunidad monástica: la autoridad divina¹⁵².

Esta última afirmación es un poco sorprendente. Vale la pena deternos un poco para analizarla porque puede llevar a una mala interpretación. Sacada del contexto de toda la obra puede resultar hasta chocante. Como habíamos señalado al principio, Jesús manifiesta la autoridad del Padre obedeciendo. Todos, hasta sus enemigos, reconocen la

¹⁵⁰ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 275.

¹⁵¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 194.

¹⁵² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 194.

autoridad de Jesús: “habla con autoridad”, “expulsa a los demonios con autoridad” (cf. Lc 4,31.35). Por eso el ministro sagrado tendrá que ejercer la autoridad en la perfecta obediencia.

Contra la visión protestante, von Balthasar afirma una “autoridad divina” dentro de la Iglesia, es decir la jerarquía. Nuestro teólogo ve aquí la raíz del intento del hombre moderno de negar por completo su dependencia con Dios. Para afirmarse el hombre moderno, niega a Dios su autoridad, empezando por la autoridad de la Iglesia.

Es lógico que haya una autoridad que provenga de Dios en la Iglesia, si la Escritura la reconoce también en la sociedad civil (cf. Rm 13,1). Porque evidentemente dentro de toda comunidad alguien debe tener autoridad, y en esta unión orgánica del Cuerpo las distintas partes deben colaborar para el bien del todo con buena voluntad. Por eso Jesús relaciona la autoridad con el servicio no con el poder tiránico.

Sabéis que los gobernantes de los gentiles se enseñorean de ellos, y que los grandes ejercen autoridad sobre ellos. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera entre vosotros llegar a ser grande, será vuestro servidor, y el que quiera entre vosotros ser el primero, será vuestro siervo; así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos (Mt 20,25-28).

Como vemos en el v. 28, Jesús ata su servicio a su misión, para eso “vino”. Para eso fue enviado, podría decir. Lo mismo el sacerdote ministerial tiene un servicio que llevar adelante. La autoridad entendida como servicio no deja de ser kenótica, pero el despojo no es porque sí, siempre responde a una necesidad real. Von Balthasar postula que la autoridad viene de Dios porque la Iglesia y el mundo la necesita.

Y Cristo no podría permanecer presente de forma verdadera y creíble en su Iglesia si ésta no hubiera recibido también una representación manifiesta de su poder absoluto para enseñar y guiar. Difícilmente puede ser la Iglesia del Señor una iglesia que administra el sacerdocio y la palabra de Cristo, pero que no representara su poder conductor como Pastor. En este caso, ella no representaría en el mundo para los hombres toda la esencialidad del Redentor¹⁵³.

Von Balthasar está ligando la autoridad eclesial a la obra salvífica. “Enseñar y guiar” hacen referencia al encargo dado por Cristo a la Iglesia (cf. Mt 28,28). Si la Iglesia ha sido

¹⁵³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 195.

querida por Jesús, entonces también le dio los medios para poder cumplir su misión (Cf. Lc 9,1).

Así, desde la función eclesial la forma de lo ministerial se tiende sobre toda vida cristiana, y la callada sumisión de la persona a la objetiva (no necesariamente «experimentada») voluntad de Dios, que vive en aquélla como el envío viviente, se convierte en el distintivo para saber si uno es cristiano o no¹⁵⁴.

La autoridad en la Iglesia es un servicio para todo el pueblo de Dios porque objetiva la voluntad de Dios. Ya veremos más adelante cómo siempre von Balthasar asigna a la institución la función de objetivar las mociones del Espíritu que son siempre experiencias subjetivas.

La función del ministerio sacerdotal dentro de la Iglesia vive de ser más de lo que cualquier persona, incluso con el máximo esfuerzo, puede conseguir y representar por sí misma. En el sacerdocio, lo ministerial y, por consiguiente, lo impersonal del titular tiene que permanecer visible a fin de que a través de ello irradie tanto más fuertemente la personalidad de Cristo. Cuanto menos acentuadamente se ponga el sacerdote a disposición de su ministerio, a fin de vivir para su función, tanto mejor la cumplirá¹⁵⁵.

El sacerdote debe tratar de desaparecer en el ejercicio de su ministerio. La tentación de quererse convertirse en el centro, de fomentar cierto culto de su persona, precisa la constante corrección que le posibilita el no perder de vista su misión. La necesaria kénosis para que brille con más fuerza la persona de Cristo que es quien opera realmente la salvación. Es interesante cómo plantea von Balthasar el camino kenótico del ministro. “La existencia sacerdotal se basa de forma definitiva en el abismo, la discrepancia entre ministerio y persona, con lo que se mantiene viva en él un ethos que nace radicalmente de la humildad”¹⁵⁶. San Francisco de Asís, pobre y obediente, pedía en su oración: “Hazme un instrumento de tu paz”.

La humildad en el sacerdote brota de la conciencia de la distancia entre su yo finito, pecador y la grandeza del ministerio que sirve a la salvación del mundo. No siempre es consciente, no siempre ama, no puede encontrar en sí muchos méritos para su elección. Es indigno. Por eso la humildad es su estilo de vida propio. “Espíritu de envío vive el estado sacerdotal, que tiene que comunicar el Espíritu primero de forma ministerial, en

¹⁵⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 276.

¹⁵⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 200.

¹⁵⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 201.

una totalidad con la que él nunca podrá corresponderse existencialmente, a pesar de que debe intentar asemejarse en la medida en que le sea posible”¹⁵⁷.

El Espíritu divino es el alma de la Iglesia. La mueve, la orienta, le muestra la dirección, la anima. El ministro como pastor, no creará que podrá hacer lo mismo que el Espíritu de Dios, pero tiene una misión semejante como pastor.

El sacerdote, que, por su función, es portador de la gracia redentora de Cristo no puede responder mejor, ni de otro modo a esa gracia, que siendo, también en el plano subjetivo, un hombre sacerdotal en el sentido de Cristo, es decir, como se mostró, uno que está a disposición de Dios y de los hombres en el holocausto de su propia vida¹⁵⁸.

Nuevamente, el ser otro Cristo, es en el sentido del despojo y la disponibilidad en función de los demás. Disponibilidad para que Dios disponga de su vida, disponibilidad para que los hermanos a los que debe servir le quiten “su” vida y ella pueda ser verdaderamente un holocausto.

2. Kénosis del Hijo

Hasta ahora en nuestro trabajo, una y otra vez, nos hemos referido a la santa kénosis del Hijo que nos ha alcanzado la salvación. En el punto anterior veíamos como la salvación acontece en Cristo mediador, sacerdote y recapitulador de todo lo creado. Por eso ha llegado el momento de intentar de la mano de von Balthasar asomarnos al misterio que tanto nos incumbe por su centralidad.

Verdaderamente asomarse al misterio de la Cruz exige una actitud reverente, y dejarse desarmar de los esquemas del mundo para abrirse a la manifestación del corazón divino. Von Balthasar lo advierte cuando dice que “el presupuesto último de la kénosis es la abnegación de las personas en la vida intratrinitaria del amor”¹⁵⁹.

La palabra abnegación dice mucho. El amor de la vida intratrinitaria tiene como contrapartida la abnegación. Podríamos decir que amor y abnegación se corresponden mutuamente. La vida trinitaria es un movimiento en el que las Personas divinas se niegan

¹⁵⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 205.

¹⁵⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 205.

¹⁵⁹ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 32.

a sí mismas para afirmar a las otras. El amor afirma al amado a costa de negarse a sí mismo. Unas a otras, las Personas divinas, se comunican la única esencia divina. Para ello tienen que vaciarse para dar “lugar” a las otras. Pero a la vez lo que las Personas divinas son y de ellas podemos afirmar está ligado a la acción que realizan en favor de las otras Personas. En otras palabras, ellas son porque se niegan.

Estas consideraciones trinitarias podrían ser sólo un juego mental si no fuera porque podemos asomarnos a este dinamismo particularmente en la vida de los santos. La abnegación y el amor también son realidades que se manifiestan en el ámbito humano. Von Balthasar se dedicó a estudiar con atención también este fenómeno en la santidad¹⁶⁰.

La otra advertencia que nos hace von Balthasar es que nuestra inteligencia tiene dos funciones que se complementan, como son el análisis y la síntesis. Por el análisis la inteligencia ve las diferencias y va descomponiendo la realidad, pero es la síntesis es la que nos devuelve la unidad y da sentido a las partes.

Nuestros ojos, avezados como los de los insectos a descomponer la realidad en mil facetas diferentes, sólo se adaptan a lo fragmentario, a lo cuantitativo; poseemos una visión puramente analítica del mundo y del alma y somos incapaces ya de ver la totalidad. Por eso la psicología (o lo que hoy se entiende por tal) ha reemplazado a la filosofía. Por eso ya no creemos al hombre capaz de asumir forma, ni metafísica ni ética. Pero en esta apertura, ayuna de valores, radica, al menos para algunos, la posibilidad de abrir de nuevo el camino hacia la forma originaria, que no es una forma como las demás, sino la forma que se identifica con la existencia, la forma que se sitúa más allá de lo abierto y de lo cerrado, del yo y del tú (pues ella y sólo ella abarca a ambos), más allá incluso de la autonomía inconcebible¹⁶¹.

Se desprende de esta observación que todos nos deberíamos preguntar si tal vez no nos estamos perdiendo de poder apreciar la realidad desde una perspectiva que la haga más asequible y con más sentido. Tal vez todo está hablando de lo mismo, pero no nos damos cuenta porque nuestra mirada está focalizada en un detalle que nos distrae. Eso es lo que denuncia von Balthasar.

¹⁶⁰ Cf. VON BALTHASAR, Hans, “*Teología y santidad*”, *Ensayos teológicos I, Verbum Caro*, 235-268.

¹⁶¹ VON BALTHASAR, Hans, *Gloria I, La percepción de la forma*, 28.

La revelación divina en la Cruz quiere ayudar a abrir los ojos “en el amor absoluto de Dios al hombre, amor que se muestra activo”¹⁶². ¿Acaso Dios nos ama sólo en la Cruz? Verdaderamente que no. Pero sin la Cruz sería muy difícil entender el alcance de ese amor.

Aunque no nos podamos dar cuenta el amor infinito de Dios nos atraviesa por todas partes. Por empezar, es la creación un acto de amor de Dios porque ha creado lo distinto a Él. Da lugar a la creatura que es otro respecto a Dios. Con la creación Dios se tiene que negar a sí mismo para dar espacio y afirmar a lo que no es Él, lo distinto. En ese aspecto también la creación es un movimiento kenótico. Como no hay nada por encima de Dios que lo obligue a crear, la creación es una obra libre de Dios que se identifica con su querer, con su amor. La creación muestra que el amor divino no es un amor cerrado, ese amor llega a nuestra realidad y se muestra “activo”¹⁶³.

Sin embargo, alguno podría pensar que la creación manifiesta solo el poder infinito de Dios. Y tiene razón, hace falta un poder infinito para crear de la nada. Pero el poder por sí mismo no nos explica mucho del porqué de esta realidad. Nos habla de una causa eficiente, no más. Es más, el poder sólo es peligroso, el que nos llamó a la existencia también nos puede aniquilar. El no conocer el amor del Creador es intranquilizante.

El hombre pecador se esconde de ese poder amenazante. Sabe que hay motivos para destruirlo. La justicia lo exige, la reparación del mal causado con alguna satisfacción. Ese poder que se teme, se termina venerando. Hay que acumular poder para afirmarnos. Si algo nos amenaza podemos usar la violencia para destruirlo. Ya vimos que este no era el plan de Dios. Hay otro plan que sustituye el divino. La lógica ahora es la de afirmarse a costa de los otros.

La kénosis divina no es sólo para mostrarnos como corregir el rumbo que muy probablemente nos conduzca a la autodestrucción. En primer lugar, quiere ser una teofanía, una manifestación de la propia divinidad. El verdadero Dios.

En su abajamiento, Dios no deja a un lado su divinidad, sino que la confirma en cuanto que se expone a las ataduras y a la miseria de la criatura humana, porque se hace siervo

¹⁶² VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 69.

¹⁶³ Ricardo de San Víctor señala que el amor trinitario no es cerrado, justamente porque son tres. (cf. GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino*, 34-35.)

él, que es el Señor, y en tanto que, diferente de los falsos dioses precisamente en esto, se abaja a sí mismo¹⁶⁴.

Es verdad, como dice von Balhtasar, la Cruz no oculta a Dios, sino que lo manifiesta en su vida íntima de abnegación y amor, que como vimos es la esencia de la vida divina. Pero esta perspectiva tampoco lo dice todo. Una manifestación por sí sola no obra la salvación. ¿Cómo nos salva entonces Dios en la Cruz?

Nos salva siendo Dios mismo. No sólo mostrando quien es, sino actuando lo que siempre es. En la Cruz se niega Dios para afirmarnos a nosotros. Por eso “se expone a las ataduras y a la miseria de la criatura humana”. Lo que hace en el seno de la Trinidad ahora lo hace a favor de nosotros. Este es el corazón de la kénosis, como ya dijimos.

La cruz es efectiva porque Jesús “es portador de los pecados del género humano, y con ello de la muerte segunda del abandono por parte de Dios”¹⁶⁵. Esto lo realiza llevando a cabo lo que hace el Hijo desde siempre en su relación con el Padre, por eso lo que realiza es un acto de obediencia.

Como resultado de la cual se produjo primero la humanación, y después toda la existencia humana de Jesús. En la medida en que la persona que se abaja a la condición de siervo es la del Hijo divino, con lo cual toda su existencia como siervo es expresión de su libertad divina -y con ello de unanimidad con el Padre-, en esa misma medida, por otro lado, la obediencia que determina la totalidad de su existencia es, no sólo función de aquello que ha devenido, sino de lo que él quiso devenir al vaciarse y abajarse con la renuncia a su condición divina, renuncia del que pertenece al Padre de modo superior y único, de manera que su obediencia debía representar la traducción kenótica de su amor eterno de Hijo por el Padre, siempre mayor¹⁶⁶

Pero esa obediencia lo conduce a “vacarse y abajarse” como describe el himno de Filp 2. Un proceso que, a nivel económico, comienza en la Encarnación para desembocar en la Cruz y Resurrección.

La Eucaristía misma es realidad y expresión de este mismo camino de abajamiento.

El estado kenótico de Cristo -como pan que se ha de comer y vino que se derrama en ella- parece asignar a quienes participan en el banquete el papel de absorber activamente; pero cuando soy débil, entonces soy fuerte, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres

¹⁶⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 69.

¹⁶⁵ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 78.

¹⁶⁶ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 78.

también y precisamente en la eucaristía: en ella, Cristo integra activamente a los participantes en su cuerpo místico¹⁶⁷.

El alimento es destruido para alimentar a otro. Da vida una vida que se niega. Por eso la obediencia es un alimento. Lo dice Jesús mismo en el evangelio de Juan: “mi alimento es hacer la voluntad del Padre” (Jn 4,34).

Muchas veces nos es difícil comprender, pero “En el Ecce Homo, el Ecce Deus: la única imagen ahora válida y vinculante de lo que el pecado del mundo es para el corazón de Dios, visible en el hombre. En la imagen de la kénosis completa brilla la gloria de Dios que está en la faz de Cristo (2 Cor 4,6)”¹⁶⁸. ¿Qué es la gloria de Dios que aquí se manifiesta? Es la fruición la alegría de amar y ser amado. Alegría y deleite que brota de la negación en la Cruz. ¿Puede haber algo más bello y bueno? Por eso dirá von Balthasar: “No hay exaltado que no haya sido crucificado. La gloria de Jesús solo se entiende correctamente allí donde se entiende como la gloria del Crucificado, gloria que se manifiesta en la resurrección”¹⁶⁹. Porque muere el Hijo, es que el Padre y el Espíritu lo afirman por el amor al Verbo en la Resurrección. La belleza está en la Cruz también aunque no la podamos reconocer en primera instancia.

Pero antes de la Resurrección hay un paso más que von Balthasar considera fundamental: el descenso a los infiernos. Allí Él “es un ser en la extrema obediencia”¹⁷⁰. Para nuestro teólogo la obediencia tiene que hacer tocar fondo. Se explica esta última afirmación porque los que habitaban el sheol eran “despojados de toda fuerza y vitalidad (Is 14,10), los muertos se llaman refa’im, los sin fuerzas, son como seres inexistentes (Sal 39,14; Si 17,28), habitan en la tierra del olvido (Sal 88,13).”¹⁷¹

Cristo descendió hasta allí después de su muerte, “pertenece ahora a los refa’im, los sin fuerzas, no puede entablar una lucha activa contra las fuerzas del infierno, ni tampoco triunfar subjetivamente”¹⁷².

¹⁶⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 86.

¹⁶⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 102.

¹⁶⁹ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 106.

¹⁷⁰ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 150.

¹⁷¹ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 140.

¹⁷² VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 149.

Este es el punto que nos permite descubrir más cabalmente la salvación obrada por la santa kénosis. Cristo, y con Él, el mismo Dios, asumió la total impotencia. Aquí queda velado todo su poder infinito que en realidad se manifiesta como amor. ¿Dios nos salva con su poder? Si, pero de una manera que no imaginábamos. Dios se niega a sí mismo para afirmarnos por medio del amor. Es lo que hace al interno de la Trinidad y es lo que hace en la Cruz. La negación de El mismo es asumiendo la total impotencia, por eso es que no ofrece resistencia a quienes lo maltratan, es conducido como oveja al matadero. El hombre va a usar contra Dios el ridículo poder que ha acumulado y Dios no lo va a destruir (cf. Mt 26,53). Su propósito queda en evidencia que es el contrario, que viva. Dios ha elegido el camino de la debilidad para salvarnos porque así nos libera de la justicia que pende sobre nosotros a causa del pecado. Si usaba sólo su poder nos destruía. Nos hubiera “salvado” quitando nuestra libertad reduciéndonos a una cosa. Ahora como Dios no va a usar su fuerza contra nosotros, entonces podemos escapar de la pena, si queremos. “La trampa se rompió y escapamos” (Sal 123,7). Su impotencia amorosa verdaderamente nos ha salvado. Dios entonces se anula a sí mismo para darnos la vida. Esta ha sido su libre decisión. Nos ama porque libremente asume esta condición que da espacio a nuestra salvación.

Cristo, como Dios, podría hacernos pagar nuestro mal. A decidido que a costa suya nos va a regalar el perdón. Verdaderamente Cristo ha muerto por nosotros.

Con la resurrección, Cristo deja el Hades tras de sí: la imposibilidad para la humanidad de acceder a Dios; pero desde su profundísima experiencia trinitaria lleva consigo el «infierno»: como expresión de su poder de decidir como juez sobre la salvación o condenación eterna del hombre¹⁷³.

El Resucitado lleva las marcas de la Pasión. Así puede ser reconocido por sus discípulos. El verdadero creyente ve las marcas del amor y reconoce a Dios mismo. Puede llevar el “infierno” a la Trinidad porque en Cristo el dolor ha sido transfigurado.

“Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre” (Filp 2,9). Esta es la consecuencia de la obediencia y el amor del Hijo. Por eso, “en la muerte, descenso a los infiernos y resurrección de Jesucristo sólo hay una cosa que ver, en el fondo: el amor del Dios trino al mundo, y dicho amor sólo se puede percibir con

¹⁷³ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 152-153

amor a ese amor¹⁷⁴. Quien se abre a la dinámica del amor puede reconocer el amor. El amor no se puede conceptualizar, sólo se puede saber que es a través de la experiencia. A eso nos anima ahora la kénosis de Jesús a que la hagamos nuestra experiencia.

El amor kenótico asumido por Jesús es obediencia, pobreza, despojo, debilidad e impotencia. Luego mostrará su verdadero rostro de libertad, abundancia, fuerza y plenitud. Pero para poder llegar a lo último hay que estar dispuesto a pasar por lo primero. Ese es el camino recorrido por Crucificado-Resucitado.

3. Una Iglesia kenótica

¿Afecta en algo a la Iglesia en su ser y su actuar la Kénosis del Verbo, del que ella es prolongación en la historia de su accionar salvífico? Evidentemente que sí. La Iglesia es el lugar por excelencia para experimentar el amor de Dios al que estamos llamados a participar.

La kénosis de la Iglesia sería la conformación de la Iglesia a la condición kenótica de Cristo, esto es a la renuncia de la forma de Dios, a la gloria y al poder divino, como hemos visto. La Iglesia, de alguna manera, también debe buscar ser pobre, entregada y abandonada eucarísticamente, y por qué no, destruida como El¹⁷⁵. Todos estos términos resuenan por la mucha actualidad en la propuesta eclesiológica del Papa Francisco. “Quiero una Iglesia pobre y para los pobres”¹⁷⁶, “prefiero una Iglesia accidentada”, “una Iglesia en salida” (EG 20). El discurso del entonces cardenal Bergoglio el 9 de marzo de 2013, pocos antes del inicio del Cónclave, anticipaba: “La Iglesia debe salir de sí misma, rumbo a las periferias existenciales. Una Iglesia auto-referencial amarra a Jesús Cristo dentro de sí y no lo deja salir. Es una Iglesia mundana que vive para sí misma”¹⁷⁷.

Según von Balthasar¹⁷⁸ hay textos bíblicos que apoyarían para hablar de una “kenosis” de la Iglesia. Cita el *admirabile commercium* según 2 Cor 8,9: “Porque ya conocéis la

¹⁷⁴ VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, 222

¹⁷⁵ Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, 91.

¹⁷⁶ Papa Francisco, Discurso del santo padre ante la prensa mundial, Roma, 16 de Marzo, 2013.

¹⁷⁷ Papa Francisco. El texto se encuentra en el libro ‘Grandes Metas del papa Francisco’ escrito por el cardenal Hummes (Paulus, Sao Pablo, 2017)

¹⁷⁸ Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, 91.

gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fuiseis enriquecidos”. Lo cita en el sentido de que Pablo está animando a los Corintios a hacer lo mismo que Jesús. Otro texto en que se apoya es Heb 13,11-13:

Porque los cuerpos de aquellos animales cuya sangre a causa del pecado es introducida en el santuario por el sumo sacerdote, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a él, fuera del campamento, llevando su vituperio.

La diferencia entre el movimiento kenótico del Hijo y de la Iglesia está dado por el himno de la carta a los Filipenses: el Verbo, “siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres”. En la iglesia no hay una preexistencia divina antes del abajamiento. Por eso es que se aplica en forma impropia o análogo el término kénosis a la Iglesia¹⁷⁹.

Von Balthasar reflexiona que ninguna creatura puede desembarazarse de la forma de Dios para asumir la forma de siervo, porque ya es por su esencia sierva y esclava. Pero el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y por lo tanto también es señor, como habíamos visto. Desde esta, su dignidad, es capaz de hacer dos cosas: puede adorar y alabar a Dios, ya que su grandeza es reflejo de la grandeza de Dios. Pero también puede poner su dignidad a disponibilidad de su Señor y Creador, para dejarse usar y disponer de sus talentos, en otras palabras, le ofrece su libertad donada a la absoluta libertad de Dios. Von Balthasar la conecta a esta actitud con la oración de San Ignacio al final de los Ejercicios Espirituales:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo distes, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta¹⁸⁰.

Esta decisión de entregarse por completo a Dios y sus planes todavía no es como tal un acto kenótico. El abandono deviene kenótico (en sentido impropio) sólo en el momento en que se pone en acto la propia resolución de la kénosis de Dios: abandonarse en las

¹⁷⁹ Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*,. 93.

¹⁸⁰ SAN IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios Espirituales, nro. 234.

manos de los pecadores y del poder de las tinieblas¹⁸¹. Esto, simple y llanamente, significa exponerse a la violencia del mal para que nos destruya y así vencerlo. Lo que hemos analizado anteriormente de la kénosis de Jesús, tiene implicaciones dramáticas si las queremos asumir para nuestra vida eclesial. Se equivocan quienes idealizan esta actitud en forma romántica, tanto sea del trabajo con los pobres como el de comprometerse con situaciones marginales. El Papa sabe de la crudeza de esta opción. El, ahora como pastor, verdadera autoridad de la Iglesia¹⁸², nos impulsa a esta entrega del que es consciente que implica muchos riesgos. Lo ha dicho como una sugerencia, pero como dice von Balthasar, en el amor no se distingue entre mandato y consejo. Se ha pronunciado diciendo: “Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad a aferrarse a las propias seguridades” (EG 49). Es claro que está pidiendo que asumamos el dinamismo kenótico para nuestra vida y opciones pastorales. Esta opción de la Iglesia no puede caer en la pura subjetividad, por eso von Balthasar nos habla de entrar en la sintonía del Espíritu para concretarla.

3.1. La kénosis impropia de la Iglesia según el Espíritu

Donde la Iglesia tuviera el pensamiento de cambiar su actitud interior y su forma de manifestación externa delante del mundo, en el sentido de una más profunda conformación con el Señor kenótico, dice von Balthasar, no puede proceder arbitrariamente, sino solo en la obediencia a una voluntad o deseo que provenga del Señor de la Iglesia. No se trata de una obediencia global, sino que debe ser formada en todos los particulares de la inspiración del Espíritu Santo. Éstas, sin embargo, no le han de llegar del exterior, sino que han de salir de su propia libertad e imaginación, del mismo modo que la inspiración viene precisamente al mismo tiempo de arriba y del interior. A cualquiera en la Iglesia le pueden venir tales inspiraciones por sí o por otro, sobre como la Iglesia pueda mejor su asimilarse a la kénosis de Cristo. Pero la Iglesia deberá examinar

¹⁸¹ Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, 97-98.

¹⁸² Entiendo que tratar en estos momentos el tema de la autoridad en la Iglesia como institución puede ser muy polémico. Es por eso que aconsejado por la prudencia que amerita este tratamiento aclaro que a lo que me refiero al señalar la autoridad papal es en orden a que en ella la mirada creyente descubre un auxilio concreto que visibiliza un camino en orden a la realización del Plan de Dios en la obediencia kenótica que acontece en el amor y la autoridad entendida como servicio.

en el Espíritu a ella prometido, de cuales espíritus son tales inspiraciones¹⁸³. En otras palabras, encontrar el camino kenótico para la Iglesia es tarea del Espíritu Santo en conjunto con la jerarquía, unidas como alma y cuerpo.

La institución no tiene que cerrarse al Espíritu porque si no se ahoga la vida de la Iglesia. También lo advierte el Papa Francisco:

(La Iglesia en su tarea pastoral) "Nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva. Sabe que él mismo tiene que crecer en la comprensión del Evangelio y en el discernimiento de los senderos del Espíritu, y entonces no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino"(EG 45).

La Iglesia que no toma riesgos es una "sierva mala y perezosa" (cfr. Mt 25,26). Son muchas las expresiones del Papa en este sentido que pretenden animarnos: Iglesia que se mueve, que hace opción por los últimos, que va a la periferia, que anda por la calle, Iglesia inclusiva, no excluyente, no auto-centrada, no narcisista, que no vive para sí misma, que no es una notaría, es hospital de campaña, campo de refugiados. "Iglesia enteramente misionera" (EG 34), "discípula misionera" (EG 40).

Nos vamos a centrar en la expresión más feliz: "una Iglesia en salida" (EG 20)

3.2. Iglesia kenótica, Iglesia en salida

Von Balthasar señala que es únicamente el Hijo anonadado de Dios el que quiere, inspirado por el Espíritu del Padre, que su Iglesia se asemeje a sí mismo de esta manera, de forma que su acto kenótico individual y libre se perpetúe en la forma institucional de la Iglesia¹⁸⁴. El acto kenótico del Hijo se identifica con su misión, es decir, con la obediencia al Padre. La misión del Hijo es su "salida", la misión de la Iglesia también es su estar "en salida". "Iglesia en salida", es la expresión que resume la posición del Papa Francisco frente a una ideología "auto-centrada".

Para el Papa Francisco la espiritualidad de comunión está relacionada con la evangelización. "La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión esencialmente se configura como comunión misionera" (EG 23). No se trata de

¹⁸³ Imposible no ver aquí también la dinámica de los ejercicios espirituales de San Ignacio. Al final del día el ejercitante debe someter a un "acompañante" sus inspiraciones para someterlas al discernimiento de espíritus. Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, 98-99.

¹⁸⁴ Cf. VON BALTHASAR, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, 100.

puro activismo, sino de asimilar la inspiración del Espíritu que nos incorpora “íntimamente” a Cristo para entregarnos como El a la misión.

La misión se transforma así en el elemento unificador de todo el ser y la acción de la Iglesia. El Papa lo expresa así:

Sueño con una opción misionera capaz de transformar todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda la estructura eclesial se convierta en cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autoprotección. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: Procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras (EG 27).

Con docilidad al Espíritu, todo se somete a la voluntad del Padre como lo hizo Cristo. Por eso es necesaria la permanente “conversión pastoral”. La revisión de nuestros actos¹⁸⁵ siempre será sobre el cumplimiento el encargo del Padre.

Pobreza y obediencia siempre van de la mano, por eso, también la pobreza está aquí presente como una opción. No parece puramente declamativa la expresión que tanto ha resonado:

Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga «su primera misericordia». Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener «los mismos sentimientos de Jesucristo» (*Flp* 2,5). Inspirada en ella, la Iglesia hizo una *opción por los pobres* entendida como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia». Esta opción —enseñaba Benedicto XVI— «está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza». Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos. (EG 198).

La actitud kenótica que propone el Papa Francisco es más que elocuente: acercarse a los pobres como pobres, como Cristo se ha llegado a nosotros como siervo. Tiene que ver también con que “la evangelización también implica un camino de diálogo” (EG 238). Así veíamos que hace Dios desde los comienzos. Cuando nos creó, nos creó personas para que pudiéramos entrar en diálogo con El. Para comunicar el amor tenemos recrear las

¹⁸⁵ El examen de conciencia. Muchas homilías del Papa se asemejan a largos exámenes de conciencia.

condiciones que lo hagan posible, tenemos que ponernos al mismo nivel. Dios nos hace semejantes a El, en el futuro lo veremos tal cual es, cara a cara (cf. 1 Jn 3,2 y I Cor 13,12). Para salvarnos se abaja, pero para luego elevarnos. Por eso hay también un compromiso social en la evangelización, imitando este movimiento. “El kerygma tiene un contenido ineludiblemente social: En el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros” (EG 177)

Como dice von Balthasar la kénosis no está en estas reflexiones, tampoco en las determinaciones que tomemos. La kénosis de Cristo se actualiza cuando la actuamos. De eso nos vamos a ocupar enseguida.

4. La llamada

Llegamos ahora un punto muy importante, que también es la perspectiva desde donde von Balthasar enriquece mucho la comprensión del todo. Si no hay llamada, si no hay una invitación, tampoco se nos hace un lugar en el amor de Dios desde nuestra libertad. Hemos visto las posibilidades reales del hombre, por su misma constitución, de ser un ser no sólo capaz de relacionarse con los otros, sino también capaz de amar. La noción de persona, con un yo que se posee, como aportaba Guardini, no deja de sobrecoger al hombre ante la gran responsabilidad que tiene con su propia existencia.

Pero todo lo que somos no basta para alcanzar para llevar a plenitud nuestro propio destino, la vida sobrenatural, participar de la dinámica del amor trinitario. Está esa posibilidad en nosotros, es nuestra, porque si no sería otro el que luego va a participar de esa gracia, pero nosotros no la podemos poner en acto. Necesitamos que el mismo que nos creó plenifique nuestras potencialidades. ¿Es esto posible? Responde San Juan de la Cruz en el comentario a Llama de amor viva:

Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que él da en regalar; porque si consideramos que es Dios, y que se las hace como Dios, y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues él dijo o que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a El vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios, como da a entender el alma en estas canciones¹⁸⁶

¹⁸⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, 911-1039.

Como vimos en el primer capítulo, la inhabitación ya nos permite participar, aunque no en su plenitud (que será en el Cielo), de la condición escatológica. La vida escatológica es la de los consejos evangélicos. Como libremente perdimos la condición del estado original, libremente también podemos recobrarlo. Hay una invitación gratuita, un llamado a la amistad, una vocación amorosa que tenemos que descubrir, que nos motive a dar un “sí” a Dios.

Ahora, a la gracia de la vocación el hombre debe dar su respuesta. Von Balthasar, lo expresa así: “Dios necesita que al sí de su elección siga el sí del hombre que elige la elección de Dios (...); un acto no menos importante que el acto de Dios que llama al elegido”¹⁸⁷. La persona, mediante su obediencia al envío, “tiene *parte en la elección*, disposición y providencia de Dios mismo”¹⁸⁸.

Pero nos podemos equivocar en lo que arriba hemos afirmado. Advierte von Balthasar:

Pero ambas palabras, la de Dios y la del hombre, no deben contraponerse como dos palabras de igual rango. Más bien, del hombre se exige sólo la aceptación de la llamada y del envío; con ello, la escueta co-realización del sí eterno de Dios a él (...). La entrega de la voluntad humana a la voluntad electora de Dios es la renuncia a la libertad personal en la medida en la que ésta existe o es concebida como una peculiar magnitud autónoma coexistente con la divina (...), para que ésta viva en adelante sólo de la divina, para que ya no tenga otro objeto que la divina libertad de elección misma¹⁸⁹.

Hay una disimilitud entre Dios y los hombres que no nos empobrece, al contrario, nos eleva. La vocación del Hijo también parte de la disimilitud entre el Padre y el Hijo. “Voy al Padre, ya que el Padre es mayor que yo” (Jn 14,28). Por eso se habla de que el Hijo obedece al Padre, pero no que el Padre obedezca al Hijo. Los Padres de la Iglesia explicaban que había por parte del Padre una preeminencia de origen, no de naturaleza. Para aceptar y decir que sí a la vocación, también hay que aceptar esta disimilitud. Esta renuncia de la libertad personal para que sólo viva de la libertad divina consiste en unir nuestra voluntad a la Voluntad de Dios. “Hágase tu Voluntad” nos enseñó a decir Jesús. Queremos querer lo que El quiere. Amar lo que El ama, para amar *como* El ama.

¹⁸⁷ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 299.

¹⁸⁸ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 300. “Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti” San Agustín, Sermón 169.

¹⁸⁹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 299-300.

.”Ámense los unos a los otros *como* yo los he amado” (Jn 13, 34). Para eso es que nos ha acercado el fuego de su amor en la Cruz..

Con al aporte que nos da la perspectiva de la llamada es que ahora podemos terminar de comprender la obra de la Santa Kénosis divina. Ya habíamos hablado cómo la kénosis, asumiendo la impotencia, nos había salvado de la condenación, pero no habíamos profundizado en cómo nos eleva a la vida beatífica, que es mucho más que librarnos del castigo. Nuevamente San Juan de la Cruz viene en nuestra ayuda.

De donde, el alma que está en estado de transformación de amor, podemos decir que su ordinario hábito es como el madero que siempre está embestido en fuego; y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego de amor (...) y absorba en la llama del Espíritu Santo(...) De donde al alma le parece que cada vez que llamea esta llama, haciéndola amar con sabor y temple divino, la está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios (1,4)¹⁹⁰.

En la cruz, Jesús “entregó su Espíritu” (Jn 19,30), llama de amor vivo que se acerca nosotros, su Iglesia, esposa amada. Sin ese fuego no se podría encender estos “maderos”. “Dios nos amó primero” (1 Jn 4, 19), por eso nuestra vocación es una respuesta a ese amor. En otras palabras, no podemos vivir la vida bienaventurada sin el fuego del amor de Dios que nos quiere consumir. Esta también es una seria advertencia a los que quieren vivir los consejos evangélicos (la vida escatológica), sin haberse dejado tocar por el amor divino. Porque la vivencia de los consejos evangélicos son una respuesta a una llamada de amor experimentada.

Jesús siempre ama antes de llamar, como lo vemos en el episodio del joven rico, especifica que “lo miró con amor” (Mc 10,21). Después está en nosotros el aceptar o no su invitación.

Pero lo cierto es que no a todos los que se encontraron con Jesús, Él les pidió lo mismo. Hemos visto episodios donde los manda de nuevo a su casa y a su gente y no les pide que lo sigan dejándolo todo. Esto es así porque la vocación no es algo que se pueda deducir analíticamente. Esto es algo que me costó comprender. La razón es que la vocación es un diálogo divino-humano. Son diálogos impredecibles porque intervienen dos libertades. Por eso es que necesita del “discernimiento” (Salve, San Ignacio!). No hay

¹⁹⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ, “Llama de amor viva”, nro. 1,4.

ciencia de lo contingente. Lo contingente nunca está predeterminado por eso es el espacio de la libertad.

Según Santo Tomás, la virtud que rige el discernimiento es la prudencia. La persona humana escucha “la voz de Dios mediante el velo de la creaturalidad”¹⁹¹, no hay ningún conocimiento intuitivo con el angélico, por lo que está determinado por la aparición de dos series de componentes en el descubrimiento y seguimiento de la vocación: los elementos “*subjetivos* que nos acercan a la llamada en experiencias, vivencias y sensaciones internas y personales, y *objetivos*, que nos la notifican desde fuera, sobre todo a través de los titulares y elementos del eclesial orden salvífico objetivo de Dios”¹⁹².

Para Von Balthasar ambos componentes son necesarios en la constitución de toda vocación, de modo que si faltara alguno, no existiría.

Es imposible que una llamada de Dios llegue a un hombre *sólo* desde fuera (...), y tampoco puede provenir sólo del interior, de modo que pudiera o debiera ser llevada a cabo obviando a la Iglesia o en contra de ella¹⁹³.

La Iglesia tiene por eso un papel fundamental para el discernimiento de la vocación. La vocación no le pertenece sólo al individuo, sino que también es de Dios, a El siempre está referida y de la Iglesia, que es donde concretamente la va a vivir en su relación orgánica con todo el Cuerpo Místico.

5. Un comparación iluminadora entre Metz y von Balthasar

Aunque hay una similitud aparente en la propuesta de Metz sobre pobreza y obediencia con respecto a lo que hemos desarrollado sobre el punto de vista de von Balthasar, repasemos unos textos para poder comparar más de cerca.

5.1 Metz y la pobreza

Metz parte de que la vocación del hombre de ser interlocutor de Dios, se vuelve problemática por su propia limitación. “Por la ilimitación de su espíritu está el hombre constituido como problema. Su ser le ha sido confiado como llamada, para que la acepte

¹⁹¹ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 330.

¹⁹² VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, 330.

¹⁹³ VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, . 330.

y se reconozca en ella. Más que un ser acabado, es originalmente un poder-ser”¹⁹⁴. Esta realidad limitada se vuelve problemática porque el hombre puede intentar evadirse de su radical indigencia, negándola. Esto exige verdaderamente una actitud ascética, para que verdaderamente su anhelo de unidad, de encuentro enriquecedor con Quien le puede dar sentido y completitud a su existencia, sea una realidad que se vuelva accesible para quien asumiendo su propia libertad quiere responder a Quien lo eligió para dialogar.

Este diálogo o encuentro, como ya hemos visto, implica a toda la persona, con toda su realidad. Lo mismo podemos decir con respecto al interlocutor, sea Dios o hombre. La encarnación de Jesús implicó un esfuerzo de Dios para acercarse al hombre. Jesús es Dios, por lo que es Dios, no algo de Él, que acepta nuestra pobreza con todo lo que ello implica. Esta también es la posición de Rahner. Las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4, 1-11), dice Metz que son un “asalto a la pobreza de Jesús, un ataque a la radicalidad de su encarnación, al descenso –kénosis- soberanamente libre de Dios por debajo de sí mismo (...) Satán intentó impedir semejante autoabandono, esta pobreza radical. Teme la debilidad de Dios en un corazón que con la incondicional fidelidad a su nativa pobreza redime la indigencia y el abandono existencial del hombre padeciéndolos en su interior.”¹⁹⁵. El no de Jesús al tentador es un sí a nuestra pobreza, es su fidelidad para con nosotros asumiendo nuestra impotencia. Huir de nuestra humana pobreza, sería escapar del lugar donde Dios ha querido quedar fijo, clavado, para dar al hombre la posibilidad de encontrarlo. Jesús asume nuestra “carne”, también lo debemos hacer nosotros. Nuestro cuerpo como nuestro límite y también expresión de nuestra interioridad, nos permite la comunión.

Esta pobreza en el ser humano tiene su origen el propio acto de existir, pero no es una pobreza negativa, no despersonaliza porque proviene de la Voluntad personal de Dios, de su amor.

Guardini afirma algo parecido. “La Revelación exige de mí que me acepte a mí mismo como procedente de una voluntad personal, de una libertad, pues la misma Revelación me dice que Dios, en un acto soberano, sin verse forzado, me creó a mí porque

¹⁹⁴ METZ, J., *Pobreza de espíritu*, 419.

¹⁹⁵ METZ, J., *Pobreza de espíritu*, 420.

así lo quiso. Yo podría también no existir. Existo únicamente por gracia de una voluntad libre. Esto puede resultar difícil de soportar para el sentimiento de dignidad personal propio del hombre que fue creado como señor, no por gracias de Dios, sino autónomo. Sin embargo, sólo estoy en armonía conmigo mismo, sólo entiendo mi existencia en la medida en que me acepto a mí mismo como procedente de la libertad de Dios”¹⁹⁶. Esto corresponde, como ya hemos visto al acento en la persona como un “yo responsable”.

Aceptar esta pobreza es vivir de Dios, y esta vida se transforma en adoración.

Esta pobreza es personal, se refiere a la existencia toda del que la asume aceptándola, es acción, es vida. “La pobreza no puede ser algo disponible, “objetivo”, separado del fundamento de la existencia. Es, por el contrario, subjetividad radical, la energía conjunta de todas las potencias y fuerzas en las que el hombre se hace presente a sí mismo y en las que él mismo se hace presente a sí mismo y en las que él mismo se encuentra. No puede ser por ello reflexionada de un modo totalizante, sino simplemente “hecha” como participación de todo el hombre, ya que el hombre sólo se encuentra con la verdad de su ser cuando la realiza”¹⁹⁷. Pareciera Metz hacer énfasis en un esfuerzo ascético para aceptar la propia pobreza.

5.2 Metz y la obediencia

“Ya que por el cuerpo nos encontramos instalados hacia lo exterior, también por el cuerpo lo exterior penetra en nosotros violentamente, sin consultarnos, como riesgo y amenaza. Estamos ligados al exterior; nos condiciona. Nuestro destino propio no lo elaboramos a partir de nosotros mismos y de nuestra libre decisión personal, sino a partir de la realidad que nos circunda. La libertad humana no proyecta independientemente, sino que su dignidad consiste en aceptar libremente el deber que se le impone, en entregarse a lo que viene, en obedecer”¹⁹⁸. Este texto, a primera vista, pareciera una invitación de Metz a aceptar con dignidad el fatalismo. Sin embargo, posee el mismo espíritu con que tratamos la pobreza. Como apuntamos arriba, el cuerpo proyecta nuestra interioridad y por lo tanto nuestras opciones y valores. Cristo ha elegido, entonces, sin esquivar el dolor,

¹⁹⁶ GUARDINI, *La existencia del cristiano*, 181

¹⁹⁷ METZ, J., *Pobreza de espíritu*, 425.

¹⁹⁸ METZ, J., *Caro cardo salutis*, 106

hacer de su cuerpo expresión de su entrega y obediencia al Padre y no sólo a las circunstancias. Las circunstancias concurren a que la opción se haga concreta. Así, su obediencia curó nuestra desobediencia.

Por eso es que es tan importante entender que también para nosotros “Esta libertad autorrealizadora no es, sin embargo, autonomía absoluta, soberana y caprichosa disponibilidad de sí mismo, sino que yace bajo la ley del ser que se nos ha prepuesto y propuesto inevitablemente antes; ley que lejos de amenazar nuestra libertad la posibilita. De este modo la tarea de hominizarse, de hacerse hombre, implica una obediencia, una fidelidad al ser que hemos recibido”¹⁹⁹. Esta fidelidad al ser que hemos recibido, tiene que ver con nuestra realidad personal-relacional, que por no tener nuestra razón de ser en nosotros mismos, precisa una obediencia que se puede entender, en última instancia, como la dependencia a un Tú.

5.3 Algunos frutos para recoger

Mientras Metz acentúa lo negativo, el límite y la fatalidad de la pobreza como esencia de la condición humana, a la cual el Verbo con su encarnación se quiere hermanar, von Balthasar por el contrario subraya la plenitud de la vivencia de los consejos evangélicos. Mientras von Balthasar parte de la plenitud de la vida divina que se desemboca en la santo Kénosis para comunicarla, Metz parte de la pobre e indigencia del hombre a la cual Dios se abaja.

Esta distinción es muy importante para comprender con una mejor perspectiva la propuesta de von Balthasar. En la pobreza y la obediencia hay plenitud y belleza, se nos comunica el dinamismo de la vida divina. Por eso se puede presentar a los consejos evangélicos como algo atractivo y no como un esfuerzo ascético para aceptar la propia verdad de nuestra limitación.

¹⁹⁹ METZ, J., *Pobreza de espíritu*, 420.

Conclusión

Repasando los contenidos que hemos considerado en este capítulo, de la mano de von Balthasar, hemos podido primero contemplar el acto salvífico singularísimo que ha realizado la Segunda Persona de la Trinidad y que sólo ella podía realizar como Único Mediador entre Dios y los hombres. En Cristo todo puede volver a encontrar la unidad a la que tiende el amor, pero sin anular a los amantes fundiendo y haciendo desaparecer sus diferencias o anulando su voluntad y libertad.

Como vimos la santa Kénosis es un empobrecerse, un obedecer, un despojarse del Hijo en función de la humanidad pecadora. La salvación es ya un hecho para el hombre. El dinamismo del amor se le ofrece Cristo generosamente extendiéndole las manos a quien no lo merece. Gran precio ha pagado por nosotros. Aquí hay una gran manifestación divina, una teofanía. La Cruz revela el dinamismo interno de la misma Trinidad. Ese dinamismo no nos es ajeno, pero vivimos ciegos. La fe es abrir los ojos a esa realidad que ya nos envuelve.

Un buen ejemplo de esto son las experiencias del cristiano hoy que también han quedado plasmadas en los relatos evangélicos de los encuentros con Jesús. Las relaciones que establece Jesús con quienes se encuentra en su camino son siempre de dar al otro un lugar que no lo anula, sino que lo eleva. Jesús se pone en función de los otros y sus necesidades cuando atiende a tantos enfermos y endemoniados. Jesús les muestra a sus discípulos que ha venido a servir y no a ser servido, que no viene a buscar y hacer valer sus derechos sino que se quiere poner a disposición de los hombres y sus búsquedas. Toma la condición de esclavo y muere como un esclavo en la Cruz. El que es Dios, el reflejo del Padre se muestra como esclavo del hombre. Dios es nuestro esclavo. Una locura para meditar. El miedo que tiene la Modernidad de que Dios con su poder los anule queda aquí desarmado. Si los hombres veían a Dios como una amenaza, lo han podido matar como pretendían.

La violencia, la mentira, la ambición, la injusticia nos han hecho ir cerrando el corazón para no ver este acontecimiento que nos inunda. Nos cuesta mucho creer que verdaderamente podemos abrir el corazón, ser generosos, abajarnos y eso no nos conducirá al desencanto, a la sensación de ser usados, a la desilusión de en quien habíamos

puesto nuestra confianza. El evangelio viene de nuevo en nuestra ayuda para poder escapar a este embrujo. Como el ciego de nacimiento que tiene que obedecer a Jesús para recuperar la vista (Jn 9), luego de obedecer es que puede ver. O el funcionario real (Jn 4) que tiene que creer en la palabra de Jesús que su hijo vive y regresar a su casa, poniendo su vida en la dirección que Jesús le indica. Luego se encuentra con su hijo vivo, pero primero debió obedecer sin ver. “Felices los que creen sin haber visto” (Jn 20,29) la bienaventuranza que nos contempla. Tal vez el relato más dramático es la resurrección de Lázaro. Marta tiene fe, pero no tanto como para abrir la tumba de su hermano que ya huele. Jesús retruca: “No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios” (Jn 11,40). Y ordena: “Quiten la piedra”.

“Quiten, llenen, vete, ámense, baja pronto, vayan...” El que se despoja de todo te ordena, si quieres lo obedeces, si no, no. Estamos llamados a obedecer y despojarnos para entrar en el dinamismo kenótico que luego nos hará ver la gloria de Dios. Una tentación sutil que aparenta religiosidad es la superstición o la magia, con ellas no se pretende obedecer a Dios, sin que se “haga su voluntad”, la propia. El que no obedece, tiene la opción de “construir poder” para que sean los otros los que lo obedezcan. Es así que se vuelve avaro y seducido por el poder es capaz de pagar cualquier precio. La tentación es grande porque obedecer a Jesús significa quedarse en la intemperie, sin muchas seguridades, a merced de quienes no van a cambiar en la injusticia que cometen. Jesús no esperó a que sean buenos para hablar de amor, sino que actuó el amor a los que sabía que no lo iban a comprender desde un principio. “Lo que yo hago, tú no lo comprendes ahora; mas lo entenderás después” (Jn 13,7). Ese “después” es también nuestra esperanza.

La Iglesia también en su larga historia y hoy se siente tentada a buscar otros caminos que no son los de la obediencia a la misión y voluntad del Padre. Como hemos visto, para obedecer hace falta fe. Si la Iglesia no se abre y por el contrario se cierra para afirmarse, en realidad es porque le falta fe. Vivimos un tiempo excepcional, lo que el Espíritu Santo muchas veces ha inspirado, hoy se ve corroborado por expresiones muy explícitas del quien es la mayor autoridad de la Iglesia, el Papa. No es que antes se hubiera dicho algo distinto o que se contradiga con lo que el Papa propone para la Iglesia hoy. Esos más bien son los argumentos de sus detractores. Tal vez hacía mucho tiempo en el que el Espíritu y la Institución no encontraran un acuerdo tan fuerte y claro en esta

dirección. ¿Está obligado el creyente a obedecer esta propuesta, a asumir un “riesgo” que lo despoja? No está obligado. Nuevamente el amor se muestra impotente.

El objetivo que perseguíamos en este capítulo era de hacer un aporte para clarificar qué manera y con qué agentes es posible que la posibilidad de vivir los consejos evangélicos de pobreza y obediencia se transforme en una realidad en la vida de un cristiano. Lo resumimos en la enorme responsabilidad que tenemos como Iglesia de hacer presente el amor kenótico de Cristo que sigue obrando la salvación. La Iglesia debe responder con fidelidad a su misión para que otros puedan descubrir también su llamada, su vocación, su misión. Encarnando la belleza del amor de Dios que Cristo vuelca sobre todos los hombres, la Iglesia podrá interpelar a todos los hombres para que se decidan a vivir según esta nueva lógica.

Pobreza y obediencia, según este nuevo esquema, son la forma de encarnar en nuestras vidas el amor de la vida Trinitaria. Particularmente un ministro debe entonces procurar desarrollar la obediencia como la manera más evangélica para representar la autoridad del Padre. El despojarse será la manera de poner verdaderamente su vida en función de los otros.

Conclusiones generales

Recordamos nuestra pregunta inicial que expresa también el objetivo de todo nuestro trabajo:

¿Tiene sentido proponer al mundo y la Iglesia de hoy la vivencia de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia? Esta era nuestra pregunta original.

Lo primero que no debemos perder de vista es que esta es una propuesta sostenible sólo desde una antropología cristiana. Sin los presupuestos y las notas características que nos permiten tener un acercamiento al hombre en su totalidad, es decir, en todas sus dimensiones fundamentales, es muy difícil que otras visiones del hombre puedan comprender la propuesta cristiana de una vida bajo el signo de la pobreza y la obediencia. Es más, podríamos afirmar que vamos a contracorriente porque el mundo todavía tiene la ilusión que con el dominio sobre las cosas podrá solucionar en algún momento todos sus problemas. La utopía del racionalismo que denunciaba von Balthasar:

“Hemos fracasado
sobre los bancos de arena del racionalismo
demos un paso atrás
y volvamos a tocar la roca férrea del misterio”²⁰⁰.

A pesar que ya hay signos claros que esta dirección del consumismo y el desarrollo tecnológico sin ética puede autodestruirnos, el hombre todavía se aferra a sus antiguas seguridades y no se atreve a comenzar a caminar por algún camino alternativo. El Papa Francisco, visionario, sabe que es la Iglesia la que está construida sobre “la roca férrea del misterio”, ella es la que tiene que encarnar decididamente en este tiempo el estilo de vida de Jesús. Ella tiene que encarnar ya la “alternativa”.

Entonces, ¿tiene sentido plantear la pobreza y la obediencia al mundo de hoy? No solo tiene sentido plantearlo, a estas alturas es un imperativo. Y no apuntando necesariamente a un fin sobrenatural, sino a la elemental autoconservación. Al respecto, me parece que queda abierto analizar porqué ha tenido tan poca repercusión *Laudato si*.

²⁰⁰ No encontré la referencia del pasaje. Lo cita Ernesto Sábato en su famoso Epílogo Pacto entre derrotados de su libro *Antes del fin*.

Creo que con creatividad debemos buscar los medios para que este mensaje cobre el eco que se merece.

La siguiente pregunta es si tiene sentido plantear pobreza y obediencia a la Iglesia de hoy. Como indicábamos en la introducción, en la Iglesia también hay manifestaciones o emergentes de estructuras y culturas de poder “alienantes”. Es por eso que la devolución a esta pregunta puede que no sea obvia. La respuesta tendrá matices muy marcados dependiendo a qué grupo eclesial le hagamos esta pregunta. Sobre todo, el tema de la obediencia, que es la contracara de cómo se ejerce la autoridad dentro de la Iglesia, es un tema al cual debemos prestar mucha atención. De aquí también se va a derivar el cómo debemos vivir también la pobreza. Como proponíamos en nuestro trabajo, según la iluminación de von Balthasar, se impone un minucioso discernimiento bajo la acción del Espíritu Santo y la jerarquía. Aquí se juega la fidelidad de la Esposa en el seguimiento de su Esposo. La secuela Christi²⁰¹.

Como ya se habrá podido notar, en el trabajo tomamos partido, junto con von Balthasar por la necesidad del ejercicio de la autoridad dentro de la Iglesia. La ventaja del dinamismo propuesto por la realidad kenótica fundante es que se insiste en la prioridad de obedecer para que esa autoridad sea transparencia de la autoridad del Padre. Este es un elemento importante para seguir estudiando sobre todo en cómo hacer que esta visión oriente la formación en los seminarios.

Ahondando en el beneficio para la Iglesia de asumir un rostro kenótico y no triunfante, lo podemos unir a la declaración profética de Jesús que dice: “Cuando sea levantado atraeré a todos hacia mí”(Jn 3,12). Muchas veces se justifica por parte de la Iglesia el acumular poder y medios económicos en función de su razón última de ser, que es la evangelización. Von Balthasar escribió un libro que se titula: “Sólo el amor es creíble”. En otras palabras, si la Iglesia no encarna del amor de Dios, no podrá cumplir su misión de evangelizar. La “conversión pastoral” de la que habla el Papa Francisco expresa

²⁰¹ “(Mt 25,35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia”. *Novo Millennio Inneunte* nro, 49.

claramente que la Iglesia no debe perder de vista que sólo el amor kenótico en la Cruz hará efectiva la evangelización y no otra cosa.

El mismo principio se puede aplicar a la crisis de vocaciones actual en occidente. Von Balthasar recuerda que hay una belleza oculta, una gloria escondida, un fuego que ilumina en la oscuridad en el rostro doliente y desfigurado del Siervo. En este sentido también habría que seguir estudiando la relación entre una presentación no muy fiel de la vivencia de la esencia kenótica del cristianismo y el hecho de que muchas vocaciones que arriban a nuestros seminarios son con las motivaciones equivocadas.

Pero en el trabajo he visto, por lo menos de mi parte, una confirmación de que el seguimiento de Cristo para el que tiene fe no es algo tan relativo. Todos estamos llamados a vivir los consejos evangélicos. La cuestión, también a nivel personal, será el discernir los caminos para que se vuelvan efectivos. Esto lo tenemos que hacer cada uno sin esperar a que cambien las estructuras de la iglesia o de la sociedad para dar el paso.

Me parece bueno poder aquí también dar mi opinión, fruto de estar bastante tiempo meditando sobre el tema. Von Balthasar advierte que a los consejos evangélicos son expresión de la kénosis del Señor en la medida en que se actúan. No basta con reflexionar sobre ellos, ni haber tomado una determinación, todo eso no tiene sentido si después no se pasa a la acción. Por eso me parece que tiene que ir habiendo una conversión de pequeños grupos que se atrevan a vivir a fondo la pobreza y la obediencia en el seguimiento del Señor, para que luego otros también se arriesguen. Evidentemente pareciera que me estoy refiriendo a la vida religiosa, pero tal vez no porque hay algunos estilos de vida de algunas congregaciones que no animan en este sentido, sino que más bien desaniman.

Se trata de que la Iglesia sea el lugar de la experiencia, insisto en este concepto. Lo dice San Juan: “Queridos hermanos, amémonos los unos a los otros, porque el amor viene de Dios, y todo el que ama ha nacido de él y lo conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,7-8). El amor es una realidad entre nosotros, por eso agrega: “Así manifestó Dios su amor entre nosotros: en que envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por medio de él” (1 Jn 4,9). El movimiento kenótico manifiesta el amor divino. Esta iniciativa es de Dios: “En esto consiste el amor: no en que nosotros

hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo para que fuera ofrecido como sacrificio por el perdón de nuestros pecados” (1 Jn 4,10). La misión de la Iglesia se ve realizada porque podemos mostrar así al Dios invisible: “Queridos hermanos, ya que Dios nos ha amado así, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto jamás a Dios, pero, si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece entre nosotros, y entre nosotros su amor se ha manifestado plenamente” (1 Jn 4,11-13).

Esta propuesta a vivir el amor no hace violencia a nadie. Al contrario, como afirmábamos en el primer capítulo, responde a la constitución fundamental del hombre que fue creado para amar y plenificarse en este ejercicio. Pero esta plenitud es imposible sin la acción divina. La imagen de von Balthasar lo sabe expresar así: el ojo tiene todo para ver, pero puede que no vea, una cosa es la posibilidad de ver y otra cosa es ver. Lo mismo en el hombre. Sin la relación con Dios no puede alcanzar el fin para el que ha sido hecho. Dios lo sabe por eso es que ha tratado de ir derribando uno a uno todos los obstáculos para que el hombre alcance su fin. Sólo falta que pueda despertar a la realidad del amor de Dios y en un movimiento propio, libre y amoroso se una a la dinámica que ofrece el Hijo, al que nos une el Espíritu Santo, atraídos por el Padre.

Para terminar, si habíamos dicho que tenía sentido plantear al mundo la “alternativa” de los consejos evangélicos de pobreza y obediencia como una forma de alejarnos de la acción destructiva del poder y el tener. Podemos concluir que existe un imperativo sobre la Iglesia el plantearse seriamente en cómo vivir estos consejos evangélicos porque el fundamento es la kénosis misma de Cristo que vino a manifestarnos el amor divino, centro de su mensaje para los hombres. El Papa ha expresado una sugerencia, que es más que una expresión de deseos, nos toca responder desde nuestra libertad.

Bibliografía

ARENS, Eduardo, " *El hombre, imagen de Dios*", en *La primacía de la persona en la Biblia*, Javier Quezada del Río, coordinador, Asociación de Biblistas de México, 1ra. Edición, Mexico, 2011.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

BROWN, R., *El evangelio según Juan. XIII-XXI*, Madrid 1979.

CASTEL, Francois, *Comienzos*, Verbo Divino, Estella, 1987.

EICHHOLZ, Georg, *El Evangelio de Pablo*, Sigueme, Salamanca, 1977.

FLICK, M.- ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca, 1970.

GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso*, Herder, Barcelona, 1998.

GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino*, Sal Terrae, Maliaño, 2002.

GRESHAKE, Gisbert, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona, 2001.

GUARDINI, Romano, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*, BAC, Madrid, 1996.

GUARDINI, Romano, *Fe, Amor y Santidad*, Bac, Madrid, 2017.

GUARDINI, Romano, *Mundo y Persona*, Encuentro, Madrid, 2000.

GUARDINI, Romano, *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián, 1958.

HEGEL, G., *Gesch. der Philosophie*, C. L. Michelet, Berlín, 1844.

IBAÑEZ ARANA, Andrés, *Para comprender el libro del Génesis*, Edv, Estella, 1999.

LADARIA, Luis, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Estella, 9ª. Edición, 2011.

LONA, Horacio, *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2008.

LONERGAN, *Método en Teología*, 2006,

METZ, J. B., “El problema de una Teología política”. *Revista Concilium*. 36 (1968): 385.

METZ, J. B., *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta. 2002.

METZ, J. B., *El clamor de la tierra: el dramatismo del problema de la teodicea*, Navarra, Verbo Divino. 1996.

METZ, J. B., *Esperar a pesar de todo*. Madrid, Trotta. 1996.

METZ, J. B., *La Fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad. 1979.

METZ, J. B., *La provocación del discurso sobre Dios*. Madrid: Edición, Tierno Peters y Claus Urban, 2001.

METZ, J. B., *Más allá de la religión burguesa: sobre el futuro del cristianismo*. Salamanca. Sígueme. 1982.

METZ, J. B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander España: Sal terrae, 2007.

METZ, J. B., *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos. 1999

METZ, J. B. (2007). *Memoria Passionis*. (J. M. Gotor, Trad.) Santander, España: Sal Terrae.

MOELLER, Charles, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Juventud, Barcelona, 1963.

MOUNIER, E., *El personalismo, Obras III*, Sígueme, Salamanca, 1990.

O’CALLAGHAN, Paul, “*Reflessioni su un’opera di Hans Urs von Balthasar*”, en *Annales Theologici*, 21, 2007.

PAGOLA, José, *Jesús aproximación histórica*, PPC, Bogotá, 2013.

PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1993.

PLATON, *El banquete*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 2010.

- PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *El hombre y el animal*, BAC, Madrid, 2008.**
- RAHNER, Karl, “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*”, en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid, 1961.**
- RAHNER, Karl, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1967.**
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970.**
- SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Escritos Paulinos*, Verbo Divino, Estella, 1999.**
- SAN IGNACIO DEL LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Bilbao, 1985.**
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1994.**
- SANTAMARÍA, Xavier Alegre, *Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella, 2012.**
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas*, BAC, Madrid, 1972.**
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *SUMA TEOLÓGICA*, BAC, Madrid, 2014.**
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Huascar.**
- SCHNACKENBURG, R., *Cartas de Juan*, Barcelona 1980**
- VÉLEZ CARO, *El método teológico, fundamentos, especializaciones y enfoques*, Javergraf, Bogotá, 2008.**
- VON BALTHASAR, Hans, *Estados de vida del cristiano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1994.**
- VON BALTHASAR, Hans, *Gloria I, La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 2007.**
- VON BALTHASAR, Hans, *Kenosis della Chiesa?, Spirito e istituzione*, Jaka Book, Milano, 2019.**
- VON BALTHASAR, Hans, *Teodramatica II*, Jaka Book, Milano, 1982.**
- VON BALTHASAR, Hans, *Teología del tercer día, El Misterio Pascual*, Encuentro, Madrid, 2000.**

VON BALTHASAR, Hans, “Teología y santidad”, *Ensayos teológicos 1, Verbum Caro*, Madrid 1964.

VON RAD, Gerhard, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977.

WILCKENS, Ulrich, *Carta a los Romanos, Vol II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

ZARAZAGA, Gonzalo, “Hacia una Antropología trinitaria”, en *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, Celam, Bogota, 2014.