



ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ANTROPOLOGÍA IMPLÍCITA EN LA CRISTOLOGÍA DE HANS URS VON BALTHASAR

ANTONIO RUIZ-RETEGUI

SUMARIO: 1. *La Humanidad y la Misión de Cristo*. 2. *Tiempo y Eternidad en Cristo*. 3. *Cristo «Medida» Universal*. *Conclusión*.

En este trabajo trataré solamente de hacer unos comentarios sobre algunos aspectos que me parecen esenciales en la consideración balthasariana de la persona humana, y que se derivan directa e inmediatamente de su Cristología, es decir, del hecho de que el Hijo eterno del Padre se haya hecho hombre. Articularé la exposición en la consideración —que será más bien esquemática— de aspectos en los que la humanidad de Cristo se manifiesta especialmente medida y clave de entendimiento de la persona humana. Es decir, señalaré unos aspectos que aparecen en Cristo con una plenitud que es la clave de la situación de no-plenitud en que se encuentran los hombres, y también de la tensión de la criatura humana hacia su plenitud en Cristo.

Estos tres aspectos son: a) la humanidad como «lenguaje» extra-divino al que se «traduce» la vida del Hijo eterno del Padre en el seno de la Trinidad; b) la relación entre la distensión temporal-histórica de Jesucristo, y su eternidad; y c) la identificación de Cristo con cada persona, o sea la sustitución vicaria.



II. La Humanidad y la Misión de Cristo

Siguiendo la tradición teológica clásica, von Balthasar se apoya en la afirmación de que las misiones divinas son como traducciones a los elementos de este mundo de las procesiones intratrinitarias¹: La naturaleza humana es un «lenguaje» en que puede expresarse la divinidad, y en el que de hecho se ha expresado.

Conocemos el misterio de Dios por la revelación de Jesucristo; él es «la aparición o la iconización de la Palabra en la visibilidad de la carne humana, es decir de la existencia humana (...) La Palabra de Dios (del Padre) es tan personal que ella misma es persona, pero en cuanto Dios, de manera tan esencial, una sola cosa con el Padre y, en cuanto hombre, tan obediente y transparente ante el Padre, que llega a ser la presencia visibilizada en el mundo del obrar y del hablar de Dios»². Esta revelación la encontramos no sólo en las palabras en las que habla explícitamente del Padre o del Espíritu Santo, sino también en su propia vida humana³, entre los hombres, hasta la «plenitud» de la Cruz.

Al reconocer que la revelación se nos da de esta forma, estamos reconociendo implícitamente que la vida humana de Jesucristo es ciertamente vida «humana» del Hijo de Dios, pero es también la vida humana «del Hijo de Dios». Esto significa que reconocemos que la naturaleza humana no es sólo un «principio» de operaciones sino también, quizá mejor, el «lenguaje» con el que se expresa en el ámbito extradivino «la vida del Hijo de Dios» (dando por supuesto en cierto modo que el Hijo de Dios no es un sujeto que puede tener vidas diversas, sino una única vida —la que expresa su ser— pero tra-

1. «Si su misión en el mundo (*missio*) es el aspecto que toma en las formas del mundo el hecho de que él es engendrado (*generatio*), entonces *su* manera de existir en la tierra no será más que su aspecto en el ámbito de lo creado, la creaturización de esa forma celeste de existencia; existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre, como ejecución subsistente de esa voluntad en misión ininterrumpida»: *Teología de la Historia*, cap. II, «El tiempo de Cristo», p. 29; cf. *Teodramática III*, II, B, 1, b, pp. 148-156.

2. *Gloria VII*, p. 223.

3. Cf. *Teodramática III*, II, B, 3, c, p. 209-211. Cf. E. TERRASA MESSUTI, *De la Gloria al Drama. La noción de Revelación en Han Urs von Balthasar*, (no publicado).



ducida a distintos «idiomas»). Sin duda esto significa reconocer que la humanidad es un «lenguaje» tan poderosamente rico y «flexible» que es capaz de expresar «fielmente» la vida del hijo de Dios.

En el diálogo de Cristo con el Padre reconocemos la expresión creada del «diálogo eterno» que tiene lugar en el seno de la vida trinitaria. Ciertamente hablar de «diálogo», con lo que esta realidad tiene de discursivo, es impropio al referirnos a la comunión del Padre y el Hijo, pero podemos hacerlo porque el diálogo entre las personas creadas, cuando es verdadero, es una imagen de las relaciones entre el Padre que se dice perfectamente en el Hijo, y el Hijo que responde perfectamente al Padre con todo su ser.

Si el hombre que Dios decide libremente crear debe ser junto a él verdaderamente un *partner*, un auténtico compañero en un diálogo real, deberá ser una criatura cuya naturaleza le permita reflejar dialógicamente a Dios. Ésa es la realidad, pues la humanidad está hecha «a la medida del diálogo eterno»: la humanidad está «marcada» por la asunción, por parte del «dialogante eterno», de una condición creatural.

Reconocemos que en la humanidad de Cristo se escribe la «traducción» de ese «diálogo» eterno del Hijo con el Padre, en categorías extradivinas. Esa expresión es fiel. Aquí no se puede decir *traduttore, traditore*. Pero, aunque sea plenamente fiel, la expresión de la vida del Hijo en el lenguaje de la humanidad no es una expresión necesaria. Dios ha elegido esa expresión concreta de un modo absolutamente libre e indeducible. Debe tratarse, pues, de un lenguaje previamente establecido para poder expresar un contenido bien determinado, pero que no puede ser deducido de modo *necesario* a partir de ese contenido que deberá expresar.

Para la expresión de la vida del Hijo, la humanidad es al mismo tiempo *lenguaje adecuado pero no unívocamente determinado* por esa finalidad.

Evidentemente, si se tratara de algo que se constituye inmediatamente en cuanto Dios decide traducir la vida del Hijo en categorías extradivinas, es decir, si la traducción extradivina de la vida del Hijo determinara el lenguaje de la humanidad, entonces la humanidad sería cuasi-divina. No sería Dios porque aún mediaría la libertad



de la decisión divina de la Encarnación, pero se aproximaría peligrosamente al monismo si se afirmara una congruencia exacta, una especie de vinculación necesaria, entre la vida eterna del Hijo y su expresión en la humanidad.

En cuanto que la vida humana de Cristo es la expresión fiel de la vida del Hijo eterno del Padre, nos encontramos con la paradoja de que la eternidad es «transcrita» en la distensión temporal, la necesidad divina aparece en la contingencia de «una» historia, la infinidad aparece en lo concreto. Esta paradoja, que alcanzará su culmen en la Cruz, tiene su clave en el Espíritu Santo que, siendo el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo en el seno de la Trinidad, es también el que lleva a Cristo⁴, el que le abre el espacio, el mundo y el tiempo, para su acción filial.

4. «San Ireneo y San Clemente son de la opinión de que el pecado del Paraíso consistió en una anticipación y, en efecto, el Hijo, al fin de la Revelación, da como premio al vencedor ese fruto del Paraíso que el pecador se había anticipado a robar para su daño (Ap 2, 7). (...) El restablecimiento del orden por el Hijo de Dios debía por ello ser la anulación de ese «adelanto» del «conocimiento». (...) La relación de Jesús con «su hora», que es la hora del Padre, lo confirma: es esencialmente una hora «que viene», que está ahí en cuanto que viene y con ello determina todo lo que ocurre antes de ella y en ella (...) Si se imaginara el saber de Cristo como si él dispusiera de sus actos concretos en el tiempo igual que un ajedrecista genial, que desde la tercera jugada ve toda la partida y dispone las piezas para una partida que en el fondo ya está para él resuelta, entonces se suprimiría la entera temporalidad de Jesús, pero también su obediencia, su paciencia, el mérito de su existencia redentora, y ya no sería el prototipo de la existencia cristiana, ni, por tanto, de la fe cristiana. Ya no estaría autorizado para contar las parábolas del aguardar y esperar con que describe la vida en su seguimiento. Negarse a la anticipación es sinónimo de decir «sí» al Espíritu Santo, que transmite como mediador la voluntad del Padre para cada instante (...) El Espíritu que guía a Jesús es el Espíritu del Padre, que como persona divina tiene la libertad de soplar donde quiere (Jn 3, 8), y que se concede al Hijo precisamente en esa libertad «sin medida» (3, 34). Y el Hijo no interfiere en ese Espíritu paterno mediante ninguna decisión previa fijando la dirección de su soplo, o bosquejando a partir de sí mismo el plan que le desarrolla el Espíritu»: *Teología de la Historia*, pp. 33-36. Este texto, de gran importancia doctrinal, no me parece incompatible con el fondo de la afirmación de la visión beatífica de Cristo desde su concepción humana: la visión beatífica es un conocimiento «entregado» que la inteligencia humana debe recibir con una actitud que está más próxima a la fe que al conocimiento escudriñador de quien pone en acto una cualidad activa «propia» (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q, 5, a. 5 ad 1um). Evidentemente, en el caso de la fe no hay visión, y en el caso de la visión beatífica hay una visión «entregada». Por esto, el «ser llevado» de Cristo tiene una afinidad intrínseca con la visión beatífica. Cf. *Teodramática III*, II, B, 2, pp. 156-189.



La naturaleza humana, en cuanto lenguaje que la creación ofrece al Hijo de Dios para que se exprese en categorías extradivinas, es también el lenguaje en que se expresa cada persona humana. Por esto se pueden considerar en la Antropología de von Balthasar dos grupos de cuestiones: por una parte, las cuestiones que se refieren a los elementos, como la «morfología», de ese «lenguaje» que es la humanidad; por otra parte, las cuestiones que se refieren a cómo se puede «componer» una vida personal con esos elementos.

Podría decirse que la Antropología teológica clásica fue predominantemente analítica, es decir, estudió sobre todo las formalidades que entran en la composición del individuo humano. Se movía, podríamos decir, a nivel de la pregunta sobre «qué» es el hombre. La respuesta a esa pregunta se expresaba evidentemente en términos de formalidades universales. Estas formalidades no pueden ser la persona y, por tanto, ésta no puede ser la última palabra en la Antropología. Pero si no puede ser la última palabra, sí podría ser la primera. Esa formalidad universal común es la que permite que se pueda hablar de «razón abierta» como hace Karl Jaspers. Ciertamente von Balthasar reconoce la legitimidad de esta «razón abierta», pero afirma enérgicamente que detenerse en ella sería detenerse en «el formalismo kantiano, o en el planteamiento hegeliano del espíritu absoluto en cuyo proceso queda absorbida toda individualidad y toda diferenciación cualitativa, o aún en el sistema marxista, o en el evolucionismo biológico, según el cual todo lo que no entra en leyes anónimas y universalmente válidas, es considerado como no existente, y, en el caso de que insista en la afirmación de su individualidad, debe ser eliminado»⁵.

La Antropología de von Balthasar centra su interés en cómo se constituye la persona a partir de los elementos de la naturaleza. Por eso sus temas son los que miran a la vida temporal y a los presupuestos de la vida de cada ser humano, como una historia que se «compone» en el mundo. Aquí deben encontrarse los elementos de una «dramática». Esto es muy amplio y ocupó a von Balthasar en todo el primer volumen de la *Teodramática*. Ciertamente en von

5. *Das Ganze im Fragment*, 1990, III, D, 1, a, pp. 207-208.

Balthasar encontramos también análisis muy valiosos de los componentes formales de la naturaleza humana, pero aún éstos están realizados desde la perspectiva dramática. Mientras no se llega a la dramática, aún no se ha alcanzado la «historia escrita con los elementos de la naturaleza humana», es decir, no se ha llegado a la persona, y, por tanto, aún no se ha iniciado la Antropología.

A este respecto es especialmente significativa la distinción que hace von Balthasar entre *sujeto espiritual* y *persona*. Esta distinción es presentada como una de las manifestaciones de que la llamada creadora de Dios se cumple de un modo «distendido», como si las criaturas infrahumanas y los componentes mismos del hombre fuesen todos resultado de la llamada de Dios a la persona. Entonces el «sujeto espiritual» aparece como un presupuesto o preparación para la realización de la persona⁶. Es decir, no parte de los principios metafísicos, potencialmente universales, para luego considerar los «añadidos» sobrenaturales, o las posibles afecciones de la historia. La Antropología de von Balthasar parte de la situación real de la persona, es decir, de la llamada divina, de modo que todo lo demás sea contemplado desde esta perspectiva. Así se supera la consideración «sustancialista»⁷ que suele derivar a una Antropología en la que la teleología tiende a aparecer de un modo extrínseco. Esto no obsta para que von Balthasar reconozca elementos formales de significación humana que constituyen el «sujeto espiritual» y que son susceptibles de un tratamiento más o menos universal-abstracto: así es, por ejemplo, la autoconciencia, la libertad de la criatura o el sentido de la sexualidad. Pero el tratamiento de esos elementos no es el tratamiento del hombre. «(...) es con la irrupción del hombre concreto con lo que esta dramática se convierte de repente en tremendamente real. Tan real que, fuera de ella, no nos es posible encontrar un lugar fijo para, observándola, juzgarla; nosotros nos hallamos irremisiblemente, y antes de cualquier pensamiento, metidos en ella. Esto quiere decir que no podemos preguntar al hombre sobre su esencia

6. Cf. *Teodramática III*, B, 3, a, pp. 190-195, especialmente p. 191.

7. El adjetivo «sustancialista» está aquí expresando la postura que afirma la primacía ontológica y gnoseológica de la sustancia. Cf. nota 14.



más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática»⁸.

La resistencia de von Balthasar a hacer una Antropología que consista en un estudio de los elementos formales universales en el hombre, es una manifestación de la concepción teológica vocacional que von Balthasar tiene de la persona. En este aspecto von Balthasar da, o reconoce, un lugar central a las nociones de vocación, elección y misión, que tanto lo impresionaron en su juventud. Lo que constituye a la persona en tal, es la llamada de Dios. El hecho de que sea un sujeto espiritual, su condición de, digamos, «individuo de una naturaleza espiritual», es sólo su condición de posibilidad, se encuentra todavía al nivel de las formalidades abstractas y considera a la persona como «un caso» de una determinación formal universal.

Además la persona no es una realidad primariamente «sustancial», que se encuentra a sí misma en una reflexión directa y explícita. El espacio de su existencia es la distensión de un diálogo con Dios que constituye el núcleo de su historia. La historia humana es esencialmente dialógica. «Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir que el sujeto espiritual es persona»⁹. Como hemos dicho, no es un *qué* sino un *quien*¹⁰. No es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signata quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios en la *diástasis* temporal; no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida.

Las consideraciones que von Balthasar hace sobre las «constantes» humanas que son como condiciones de posibilidad para su exis-

8. *Teodramática II*, II, C, 1, p. 311.

9. *Teodramática III*, pp. 193-194.

10. «La manifestación de quién es el que habla y quién es el agente, aunque resulta visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él»: Hannah ARENDT, *The human condition*, 25, p. 181.

tencia dramática, son las que se derivan en última instancia del hecho de que la naturaleza humana es el medio de expresión extradivina de la vida del Hijo. Se derivan también, a un nivel más próximo, del modo concreto en que ha tenido lugar su creación que es el primer aspecto donde se expresa que cada persona humana ha sido constituida a la medida de la humanidad del Hijo.

La Antropología de von Balthasar es, en cierto modo, directamente derivada de la creación por la llamada amorosa. Por esto los temas que aparecen son: la capacidad de ser interpelado, la experiencia del «reconocimiento», la constitución de la persona a partir de la «misión», el hecho de que la persona se reconozca a sí misma cuando ya se ha realizado en verdad, sin que sea posible primero ver la verdad y después realizarla¹¹.

De hecho un punto clave de su Antropología y de toda su metafísica, que refiere él mismo múltiples veces, y que ha sido infinitamente citado, es el fenómeno del despertar de la conciencia humana en la llamada amorosa de la madre, que el niño reconoce feliz¹². Lo característico de esa llamada es que es lo primero, y no algo que acceda a la persona ya constituida. Más aún, si se considerase que la llamada accede a un ser ya constituido, esa experiencia quedaría despojada del carácter verdaderamente radical de su significado y perdería, por tanto, su valor simbólico de la situación metafísica de la persona.

Esto significa que lo primero que se constituye en la criatura es la apertura hacia Dios y la propia capacidad de responder. Todo lo demás son consecuencias derivadas. En concreto, el aspecto de sustancialidad «separable» respecto de la relacionabilidad, que evidentemente hay en la criatura, es un signo de su finitud, es decir, es señal de que puede decaer de la situación de diálogo sin por ello

11. Cf. *Teodramática II*, I, A, pp. 25-38, donde von Balthasar describe el impulso intrínseco que lleva de la estética a la dramática

12. Cf. por ejemplo, *Gloria V*, IV; *Si no os hacéis como este niño...*; «El movimiento verso Dio» en *Spiritus Creator*; *Teodramática II*, II, B, 5, a, pp. 262-267. En la historia de la Literatura este fenómeno se encuentra al menos en dos ocasiones: en la *IV Egloga* de Virgilio, que von Balthasar cita en *Gloria IV*, p. 235, y en *El Idiota* de F. M. Dostoievski.



hundirse en la nada. En Cristo no hay ninguna «sustancialidad» en ese sentido: su «yo» no busca nunca la afirmación aislada, nunca se hace objeto de consideración explícita y aislada, no se problematiza convirtiéndose en un «tema»¹³.

Por estar constituido por una llamada, el hombre está marcado en su núcleo esencial por el carácter de ser una respuesta. Por eso su «acto primero», es decir, la primera energía de actualidad o perfección ontológica, que se constituye en la criatura, es respuesta, apertura, referibilidad¹⁴ y por eso también su «primer acto» es responder al amor: la respuesta a la sonrisa de la madre tiene un carácter originario, se trata de «intuición y no, en modo alguno, juicio extraído tras una serie de conclusiones (como si sólo tras cuidadosa reflexión se interpretara la sonrisa de la madre como amor)»¹⁵.

13. Cf. *Teología de la Historia*, II, p. 30.

14. Este planteamiento es polémico respecto a la idea de sustancialidad propia de la modernidad, es decir, la que expresó ejemplarmente Locke sobre la sustancia como el sustrato «del que colgaban los accidentes como los jamones cuelgan del techo de la granja» (B. Russell). Pero supera también la mera visión del «ser en sí» de Aristóteles. Aquí se afirma una verdadera prioridad de la relación a Dios respecto de la dimensión sustancia. El ejemplo podría ser el remolino que se forma cuando se abre el desagüe de un recipiente lleno de agua: el remolino tiene muchas cualidades que se pueden considerar como sus constitutivos «sustanciales», y así podrían considerarse, por ejemplo, la curva del perfil, la tensión superficial, la forma de las estrías, la velocidad de precesión, etc. Pero todos esos componentes dependen esencialmente de la fuerza de succión, que es lo primero que tiene esa turbulencia. Análogamente, la criatura humana «reposa» en su diálogo con Dios. Lo expresa elocuentemente Joseph Ratzinger en su *Escatología* cuando habla de «El nuevo concepto de alma» o de «La inmortalidad dialogada». Este modo de argumentar contrasta nítidamente con el clásico «sorites» de la lógica formal: «el alma es espiritual; lo espiritual es simple; lo simple es indescomponible; lo indescomponible es imperecedero; lo imperecedero es inmortal; luego el alma es inmortal». Esto se refleja de modo especialmente claro en la resistencia de la Iglesia a hablar de «vida eterna» en términos indiferentes respecto del contenido de esa vida. Así, mientras los análisis filosóficos consideraban que el alma tenía una vida inmortal, la predicación cristiana, siguiendo el lenguaje de la Biblia, nunca calificó de «vida» la existencia de los condenados, sino que reserva la expresión «vida» para la existencia bienaventurada en comunión con Dios y a la existencia de los condenados la llama significativamente «muerte». Últimamente ha sido C. S. Lewis quien ha retomado esa postura en su descripción simétrica para el cielo y para el infierno, que se diferenciarían sólo según los elementos que llenan la vida inmortal del alma: la visión de Dios, y de los ángeles y de los santos constituiría la visión beatífica; la visión repulsiva de los demonios y de los condenados constituiría la «visión misérfica».

15. *Si no os hacéis como este niño*, p. 23.



Si no se subraya que la llamada del amor creador es lo originario, surgen problemas existenciales insolubles: la gratuidad se torna ininteligible, y la propia existencia se hace angustiosa por inconsistente. (Esta es una de las consecuencias del pensamiento sustancialista, es decir, que afirma «antes» el ser «en sí», que el «ser llamado»).

En cambio, si se reconoce que lo primero es la llamada, entonces lo que se apoya sobre el amor no es mi destino ulterior sino lo primero y fundamental, el ser mismo: ser significa ser-amado, *esse et bonum convertuntur*. Como ha sido ya ampliamente recordado, este es el fundamento de una visión de la existencia como juego filial¹⁶.

El hombre nace a la conciencia de sí primariamente no como un «yo» sino como un «tú» de otra persona, como un ser interpelado. Ahí se ve que no es-algo-que-después-responde, sino esencialmente, como respuesta: Dios no le da el ser y «luego» lo llama, sino que le da el ser al llamarlo amorosamente.

Hay una profunda congruencia intrínseca entre el hecho de que la humanidad esté constituida a la medida de Cristo, que es pura Filiación, puro recibir del Padre, y el hecho que el hombre despierte a la conciencia como respuesta a una interpelación amorosa. «Yo te he engendrado hoy» dice el Padre al Hijo. Yo te he creado hoy, dice la libertad eterna a la finita. El que ningún yo humano sea capaz de despertarse a sí mismo, a menos que otro yo le interpele directamente con un «tú», no es sino el preludio, a escala mundana, de aquello a lo que nos estamos refiriendo»¹⁷

Esto significa que la persona que nace a la conciencia se siente gratuitamente afirmada, pero no «por caridad»: ciertamente es algo indeducible, gratuito, amoroso, pero esto no lo hace un extraño, porque no hay nada previo: esta gratuidad es absolutamente lo primero. Si no fuera lo primero todo caería por su base: el hombre sería un mendigo en el que la afirmación amorosa sería separable de su ser.

El problema del ser y, por tanto, el misterio de la gloria como *pulchrum supernaturalis*, tiene el doble carácter de lo que es, a la

16. Cf. *Gloria V*, p. 566.

17. *Teodramática II*, pp. 262-263.



vez, asombroso y evidente. Quizá al ser (y derivadamente al *verum*, al *bonum*, etc.) le competen los calificativos simultáneos de «asombroso» y «evidente»

Sólo en un momento posterior el niño experimentará que el amor de la madre que había advertido como originario, en realidad es sólo el símbolo real del amor que está en el origen.

La persona se encuentra así entre dos dimensiones: una mundana, sensible, «horizontal», y otra trascendente, que es simbolizada y que debe ser aceptada a partir de la experiencia primera. La mundana es símbolo, una dimensión aliada de la trascendente, de la cual es reflejo. Con su vida debe seguir reflejándola. La vida humana debe ser respuesta, comunión: hacer que la experiencia primera de la respuesta a la sonrisa de la madre sea en verdad realizada y cumplida, de modo que realice su carácter de símbolo, y de norma.

En el aceptar y dar una respuesta positiva al amor, el hombre cierra el círculo de la comunión personal y toca la plenitud, alcanza un infinito. Aquí no bastan los niveles de comunicación institucional o tradicional o cultural. Si tratase de subplantar a la comunicación personal dialógica, la simple comunicación institucional, es decir, aquella según la cual las personas no son más que representantes de universales, sería despersonalizante, pues sólo en la relación dialógica las personas no se disuelven en el universal sino que dan lugar a una unidad de comunión de personas que permanecen ellas mismas.

En la constitución de la vida personal como historia de la respuesta a la llamada de Dios, el elemento esencial es el diálogo de las libertades infinita y finita. Este es un verdadero diálogo, es decir un entrecruzamiento de libertades y de respuestas sucesivas mutuas, en el que la primacía la tiene la libertad infinita, que es la que constituye y abre espacio a la libertad finita. La libertad finita sólo es posible en diálogo con la infinita. Los románticos advirtieron que sólo una libertad plena e irrestricta, es decir, infinita, podía ser capaz de abrir espacio de posibilidad para libertades finitas¹⁸. El ejemplo de

18. Cf. J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *La conciencia romántica*, Madrid 1994.



esta eficacia de la libertad infinita podría encontrarse en cómo personalidades plenas, los auténticos maestros, son capaces de crear mundos de libertad, es decir, son capaces de potenciar a los sujetos espirituales hasta constituirlos en personas libres y, a su medida, creadores, verdaderamente capaces de dar respuestas propias e inéditas. La infinitud de Dios y de su libertad infinita consiste en que crea y constituye desde el principio la libertad a la que interpela. Esto significa que Dios al llamar a su criatura la hace ser en sí misma, la constituye como un foco de iniciativa propia, y, en este sentido, abre un espacio, es decir, hace que el centro del mundo ya no sea simplemente Dios sino también el hombre libre: Dios mismo se siente mirado por el hombre. De este modo entre Dios y su criatura existe una polaridad verdadera, una distancia real, y no la inmediatez de los procesos naturales que se dan cuando la vinculación es natural y necesaria. Esto es lo que significa que Dios «abre espacio» a la libertad finita. Por esto, la llamada de Dios a la criatura libre constituye además, derivadamente, el mundo material y el espacio físico, donde el ejercicio de esa libertad puede tener lugar.

Esta llamada concreta de la libertad infinita a la libertad finita se expresa en términos de «misión». Es en la misión donde la persona se define y se constituye máximamente, pues ella es el marco en que la historia personal tiene su punto de referencia valorativo de verdad: la «misión» viene a ser para la persona singular lo que la ley universal de la interpelación moral de la naturaleza es para el «hombre» en universal. La densidad teológica y antropológica de los actos de la persona se miden tomando como referencia la respuesta a la misión.

En cuanto individuos de la naturaleza humana, los actos de la persona se «miden» por las leyes morales universales, pero en cuanto personas se miden *además* con el metro de la fidelidad a la propia vocación y misión. «Las personas teológicas no están delimitadas y contrapuestas como mónadas al igual que los sujetos espirituales naturales; al contrario, la persona teológica llega tan lejos como su vocación y misión, y precisamente del modo como asume y realiza activamente esta misión depende el que sea ésa su dimensión potencial y llegue a ser también actual; es decir, de su misión depende hasta qué punto ella, *en Christôi* y en analogía con él, es capaz de abrir



en su propia persona un espacio de libertad para los demás. Lo que no quiere decir, al igual que en Cristo, que la dimensión personal e irrepetible del enviado termine por disolverse en un universal y disgregarse en él; al revés, es la fuerza única y personal de la persona donde radica el abrir este espacio»¹⁹.

Esto remite a uno de los puntos fundamentales del pensamiento de von Balthasar que es la convicción de que es necesario superar los planteamientos desde la consideración universal del hombre, como aquellos basados en la afirmación de la «razón abierta», para poder alcanzar, y dar cuenta de la persona que es irreductiblemente singular, única, irrepetible. Hans Urs von Balthasar tiene sobre todo el *pathos* de la singularidad: la suya es una Teología de lo irrepetible. Esto es lo que la hace un poco paradójica, porque como von Balthasar mismo afirma no se puede hacer una ciencia universal de la «unicidad». Por esto la persona no puede ser entendida adecuadamente como un anudamiento, siquiera inédito, de universales: «el hombre es más de lo que puede encerrarse en una fórmula conceptualmente clara»²⁰. En este aspecto la antropología de von Balthasar es una defensa enérgica y apasionada de la persona y su carácter único frente al peligro de la universalización de la «razón abierta». Por esto von Balthasar subraya la necesidad de superar el formalismo para alcanzar la persona en su significación y en su dignidad infinita: ella es un infinito que basta para vencer la infinita indiferencia de la libertad²¹.

19. *Teodramática III*, A, 2, p. 251.

20. *Teodramática II*, II, C, 1, p. 321. Cf. *Teología de la Historia*, I.

21. «Miremos al otro aspecto de la persona: no es sólo «razón», es también «libertad». Ahora bien, así como para la razón se da la abstracta neutralidad del concepto común, así también se habla de neutralidad abstracta de la libertad en el sentido de su total indiferencia respecto de cualquier cosa. Si soy libre puedo elegir esto o aquello, sea valioso o inútil, sea bueno o malo. Pero, ¿es ésta verdaderamente la libertad, se trata más bien de la libertad en una situación deficiente, o al menos un elemento formal de su posibilidad ilimitada de realización? Ciertamente, es verdad que una persona singular es cualitativamente infinita, que otra persona puede elegirla para hacerla objeto de su veneración y devoción, según un auténtico amor espiritual, como acontece, o puede acontecer, en un matrimonio cristiano. ¿Pero esta elección no colma quizá la vacía indiferencia de la libertad? ¿Es que tal elección debe ser constantemente revisada, por amor de una plenitud más total? ¿Por qué sólo Beatriz? ¿No hay una infinidad de otras mujeres?» *Das Ganze im Fragment*, III, D, 1, a, p. 208.



Su pathos le lleva a estudiar cómo se constituye la persona en el ser irrepitiblemente único que es. Por esto, la Antropología de von Balthasar es una Antropología no de la esencia o la naturaleza humana, sino de la persona humana²², y por eso mismo no es tanto una ciencia de la esencia universal del hombre sino, sobre todo, una «dramática».

Tampoco el concepto o contenido de la realidad de la llamada personal en Cristo, la vocación, puede aclararse desde un universal. La medida de la vocación no es el concepto universal de vocación, sino la llamada personal de Cristo a cada uno. Como tal llamada personal esa vocación no es algo universalizable, sino más bien algo irreductiblemente concreto. «Del hecho de que tenga lugar la libre autocomunicación de Dios, esencialmente único e incomparable, al hombre, se deriva una segunda cosa: puesto que la palabra que Dios dirige al hombre es siempre a un tiempo participación en la esencia divina; el individuo que la acoge adquiere una nueva categoría, la de *persona irrepitible*. Esta categoría sólo cobra plena luz en el ámbito bíblico-cristiano; antes del cristianismo, ni siquiera el individuo proclamado como héroe o rey en representación del ‘gran-yo’ del pueblo ante Dios, era persona en este sentido. La persona brilla con un resplandor singular en el individuo cuando Dios, el único por excelencia, se dirige a ella otorgándole un nombre también único (por haber sido elegido por Dios), un ‘nombre nuevo que sólo sabe el que lo recibe’ (Ap 2, 10). El ‘nombre nuevo’ (Is 62, 3), el ‘otro nombre’ (Is 65, 13), el cambio de nombre (Gn 17, 5, 32, 28ss; Is 60, 14; 62, 4; Os 2, 3; Jn 1, 42), todo esto está indicando que el nombre, que hasta aquí era un individuo natural formando parte de una especie, entra, de ahora en adelante, en una relación ‘sobrenatural’ direc-

22. Cf. *Teodramática II*, p. 311: «(...) no podemos preguntar al hombre sobre su escena más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática». Esto recuerda notablemente la afirmación de Hannah Arendt en *The Human Condition*: «(...) la esencia humana —no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de las cualidades y de los defectos del individuo, sino la esencia de quien se es— puede comenzar a existir solamente cuando la vida se va, dejando tras de sí nada más que una historia» (cap. V, § 27, p. 193).



ta con Dios y recibe una vocación personal y la capacidad de ser fiel a la misma»²³.

Por eso von Balthasar señala como uno de los peligros más decisivos e insidiosos el universalismo de los planteamientos abstractos e indiferenciados. Más aún, von Balthasar llega a decir que la esencia de la lucha apocalíptica consistirá en el enfrentamiento entre la universalidad de la «razón abierta», de rasgos dialogadores, universalistas, tolerantes, etc, y la singularidad irrepetible de la persona, fruto de su llamada constitutiva al diálogo con el único²⁴. Con otras palabras: la lucha apocalíptica, definitiva y radical, será la lucha en la que se enfrenten la visión del hombre como individuo, y la visión del hombre como persona.

La consideración de la humanidad desde la perspectiva de su «ser lenguaje» para la expresión de la vida divina del Hijo, hace que, como hemos visto, von Balthasar subraye enérgicamente que toda la humanidad de Cristo se vive en esa misión, sin que haya ninguna separación en él entre su ser humano y su expresar al Padre.

La humanidad de los hombres tiene esa identidad, que se cumple en Cristo, como norma para su propio cumplimiento, como un horizonte al que deben acercarse siempre más con la gracia de Dios: en la medida en que cada persona se identifica cada vez más plenamente con la misión recibida de Dios, en esa medida cumple más plenamente su verdad humana. Y, consecuentemente, cuanto más intensa es la fractura entre la persona considerada en sí misma y su

23. *Teodramática II*, II C, 3, a, p. 374.

24. «(...) la existencia cristiana en un mundo camino de la autounificación será más difícil. No por el hecho de que los cristianos tengan particulares dificultades para participar en un compromiso cultural a ponerse al nivel de la razón dialógica, en un actitud de comprensión y de auténtica apertura en relación con cualquier otra persona, sino más bien por el hecho de que la razón mundana en cuanto tiende a la fusión total no puede proceder más que bajo el signo de una tolerante relativización, y desde su punto de vista espera que el cristianismo se autocomprenda bajo el signo de esa relativización, a la luz de la cual es precisamente comprendido por los no-cristianos. A este nivel, el testimonio cristiano de la verdad se hace testimonio de vida y de sangre (martyrion). (...) La historia del mundo será cada vez más una lucha entre dos espíritus. Y cuanto más se imponga el espíritu del mundo, tanto más difícil resulta la condición histórico-mundana para el Espíritu de Dios. La caridad de muchos se enfriará. Los sucedáneos del auténtico cristianismo aumentarán.» *Das Ganze im Fragment*, III, D, 1, c, pp. 214-215.



entrega a la misión, más tiene esa persona su existencia alienada de su verdad.

2. *Tiempo y Eternidad en Cristo*

La prioridad absoluta de la llamada creadora hace que, como se ha dicho, la dimensión fundamental del hombre sea la dimensión de «apertura», de «respuesta», de «consentimiento libre». La vida del hombre tiene el carácter de un diálogo entre la libertad infinita y la libertad finita. En ese diálogo la persona acoge y cumple —o rechaza y frustra— la llamada de amor con que Dios lo ha constituido²⁵. Lo fundamental de la libertad finita es la capacidad de aceptar o rechazar la llamada creadora sobre la que vive, pero la libertad incluye, por eso mismo, la capacidad de respuesta verdadera, inédita, original. La libertad de la criatura es cualidad esencialmente intencional porque es cualidad que resulta de una llamada personal por parte de Dios y no simplemente de una capacidad ilimitada o indeterminada de actuación por parte de las potencias operativas de la criatura. Por eso, la libertad ante Dios debe ser cuidadosamente distinguida de la mera «libertad interior» de que habló Epicteto, que sería sólo libertad de indiferencia para «moverse» con completo incondicionamiento o soltura e indeterminación en el «mundo interior» de los pensamientos. La libertad es siempre la libertad de un hombre que se reconoce como un tú, como un ser interpelado que debe responder²⁶. La persona no es, pues, el resultado estático, o único, o intemporal de un designio divino. La persona es el fruto de una historia que es resultado del diálogo entre las dos libertades finita e infinita, entre Dios y su criatura. El hombre, enseña von

25. «Si la acogida libre de una vocación y misión significa el momento de la personalización teológica, entonces su rechazo no puede dejar de ser una profunda amenaza para la persona: no aniquilará la persona en el hombre, pero desfigurará su rostro hasta hacerlo irreconocible»: *Teodramática III*, p. 246.

26. Un interesante análisis de esta dimensión esencialmente dialógica de la libertad, realizado desde el punto de vista político, se encuentra en Hannah ARENDT, *What is Freedom?*, en *Between Past and Future (Eight Exercises in Political Thought)*, pp. 143-171.



Balthasar, no se conoce analizando las formalidades que lo constituyen sino conociendo o, mejor aún, participando en su historia.

En este sentido es paradigmático el modo como los hombres nos conocemos. A veces hay una «presentación» previa, pero luego es el trato, es decir, la acción común la que hace conocer verdaderamente²⁷. En el principio, en los conocimientos originarios de cada persona, no hay ninguna presentación: no hay ningún «ser» previo a la acción. Este es el modelo y el paradigma de conocimiento, el conocimiento que está en la base de todo otro conocimiento; las primeras personas se conocen en una acción que no tiene presupuestos cognoscitivos en quien conoce. Así conoce a sus padres y hermanos cada niño que viene al mundo, así aprende la lengua «materna», etc.

Por esto se puede decir que «es propio del ser personal que su comienzo se halle en lo inmemorial»²⁸, porque no hay presupuestos para los primeros conocimientos de la persona que es llamada para responder y porque, al tener la persona su origen último en una llamada de Dios, el autoconocimiento explícito va necesariamente precedido del reconocimiento del «tú» que le interpela y le despierta.

Pero debemos advertir inmediatamente que esto es propio del espíritu creado, que es el que comienza a vivir «despertando» y eso significa que hay presupuestos de su propio despertar, es decir, que hay presupuestos de «naturaleza» que son condiciones de posibilidad de la experiencia propiamente personal.

Hay, pues, dos enfoques posibles para la Teodramática: una desde la conciencia finita, y otra que, desde la perspectiva superior, considera la experiencia subjetiva junto con sus condiciones de posibilidad. Es decir, la cuestión es si en el conocimiento de las realidades de salvación es irrenunciable la «inmersión» en una historia formando parte de ella, o si se puede lograr «leyendo» una historia ya cumplida. Esta cuestión sería semejante a la pregunta por la diferen-

27. Cf. Las observaciones de von Balthasar en el prólogo a *Teodramática II* (pp. 13-17) y en el prefacio a *Teodramática III* (pp. 15-16).

28. R. SPAEMANN, *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, 1987, (Trad. esp. *La inviolabilidad de la vida humana*, en «Anuario Filosófico» XXVII/1. 1994, pp. 69-87, p. 81). Id., *Glück und Wohlwollen (Versuch über Ethik)*, 1989, pp. 152-153 (trad. esp. *Felicidad y benevolencia*, 1991, p. 177).

cia que hay entre el conocer a otra persona siendo coprotagonista de la historia de su vida, o conocerla leyendo la historia de esa vida²⁹. Pero la historia relevante siempre será la de los actos de respuesta a las interpelaciones de la libertad infinita.

Una de las diferencias fundamentales respecto de la Antropología sustancialista será, pues, la consideración del carácter primario que tiene la finalidad respecto de las potencias operativas³⁰. La libertad en su significado pleno no aparecerá como indiferencia, ni la razón aparecerá fundamentalmente como «razón abierta», sino como aspectos de la criatura que tiene su origen en una llamada al diálogo amoroso con Dios. Esto es lo que nos proporciona el criterio para orientarnos sobre qué actos son los verdaderamente relevantes en la constitución de la historia que determina a la persona.

En efecto, si la persona se va constituyendo con la historia personal, ¿esa historia es sencillamente el conjunto de todos los actos del sujeto, o existe, por el contrario, la posibilidad de describir «brevemente», con la referencia de unos pocos actos particularmente significativos, la vida de la persona, como hace el Evangelio o como, en un orden humano, hace Shakespeare en, p. ej., *Enrique V*?

El sentido de esa pregunta no es el establecer si hay actos que se pueden eliminar en la consideración de una historia personal, sino si hay diversidad de importancia entre los actos que configuran una vida, dando por supuesto que, en principio, todos los actos humanos tienen un cierto «calado» biográfico³¹. Como se sabe la respuesta a qué es un hecho histórico o biográfico es variada³².

29. Sobre esta diferencia, cf. H. JONAS, *Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History*, en *Philosophical Essays-From Ancient Creed to Technological Man*, 1980, pp. 237-260.

30. «A la libertad finita en cuanto tal se le ha impuesto un canon (*metron*), que es idéntico con la exigencia de obediencia a la libertad infinita (IV 37, 4), la cual es, en cuanto tal, para sí y para la criatura, el compendio de lo bueno (IV 38, 4; II 25, 3-4; II 28, 1-9)», *Teodramática II*, I, D, «segundo excursus», p. 132.

31. «Algunos seres aparentemente sólo raras veces o en la mitad de los casos rebasan el nivel de las determinaciones. Y de todos puede decirse que las decisiones profundas y claves en la propia formación la mayoría de las veces se dan de tarde en tarde (...)\», *Teodramática II*, I, B, 1, p. 39.

32. Cf. por ejemplo, C. L. BECKER, *What is an historical fact?* en *Detachment and the Writing of History: Essays and Letters of Carl L. Becker* (ed. P. L. Snyder), Westport, Conn. 1972, pp. 41-64.

La fuerza significativa de los hechos, es decir, la clave que nos dice en qué medida un hecho forma parte de la historia constitutiva de una persona es precisamente el carácter de respuesta a la llamada divina, a la vocación personal, su integración en el cumplimiento de la misión que Dios le ha confiado al dirigirle la llamada creadora.

¿Qué importancia tienen las leyes morales universales naturales? ¿Hay contraposición entre considerar que la medida de la importancia biográfica, es decir, del «calado» metafísico de los actos es la ley moral, o considerar que la medida está en la significación biográfica? La respuesta a esta pregunta pasa por la consideración de que la llamada singular de Dios a cada persona se ha aliado con la naturaleza al componerse con la generación. Por esta composición cada persona no es solamente un ser único, es también un individuo de la especie: la singularidad de la persona se «compone» con los elementos de la naturaleza humana. Para lo que estamos considerando, esto significa que los hechos que tienen fuerza biográfica no son elementos que previamente estuvieran vacíos de significación humana. Los hechos de alcance biográfico son hechos realizados por una naturaleza de validez universal. La pregunta entonces es: la fuerza de significación biográfica de un hecho, ¿se identifica con su significación según la naturaleza humana?; o, con otras palabras, ¿la fuerza de significación biográfica de un hecho, se identifica con el contenido moral de la acción correspondiente? La respuesta primera es que aunque hay ciertamente una relación entre los dos aspectos, no se identifican. La medida de la significación biográfica real se mide por la misión personal, mientras que la moralidad se mide por la naturaleza.

Hay juicios que se hacen desde la misión, y ahí se trataba de algo de lo que había que responder ante Dios y ante la historia; los juicios desde las leyes comunes que equiparaban a reyes y a mendigos y, en esa medida, se consideraban juicios a la vez elementales y abstractos, y, desde el punto de vista «biográfico», penúltimos.

Esto puede entenderse, volviendo al ámbito teológico, si advertimos que es posible violar una ley moral universal y que ese pecado, a pesar de ser realmente muy grave y, en un sentido muy verdadero, el mayor mal que puede acontecer en la vida de una persona, no tenga especial trascendencia para la historia personal e

incluso que pueda considerarse también *felix culpa* porque, pese a ser un acto pésimo, merecedor por sí mismo de la condenación, forma parte de esa totalidad de la que los cristianos decimos *omnia in bonum*. Ocurre esto cuando ese pecado grave tiene lugar como debilidad en el seno de la vida de una persona que se ha entregado a Dios, y que no cuestiona de ninguna manera esa entrega a causa del pecado. Entonces es muy posible que la propia estructura de su vida en su proyección histórica, en su compromiso perpetuo por servir a Dios, puede «quitar su aguijón» al pecado cometido, inducir el arrepentimiento intenso y el recurso a la absolución sacramental, y hacer que el pecado, aunque realmente grave, quede reducido, precisamente en virtud del sentido del compromiso definitivo con Dios, a algo «sin importancia» en el conjunto de la vida fiel.

Este es uno de los temas que, a veces está presente en la literatura de edificación, como algo realmente verdadero, pero que difícilmente es considerado en todo su alcance por la teología especulativa. Algunas de las recientes teorías de la llamada «opción fundamental», apuntan a la cuestión de cómo decisiones que comprometen ante Dios toda la vida pueden tener una importancia más decisiva que actos concretos gravemente pecaminosos. Sin duda, la intuición teológica que subyace a esa teoría tiene una parte de verdad. Pero desgraciadamente esa parte de verdad queda anulada por completo al poner en el mismo plano el acto de compromiso vocacional comprometedor del futuro, y el acto pecaminoso, pues entonces la única manera de entender que esa opción fundamental vence al pecado, es decir que sólo hay responsabilidad moral plena en el ámbito de los compromisos morales definitivos. La gravedad de ese enfoque moral ha sido enérgicamente subrayada por Juan Pablo II en su Encíclica *Veritatis Splendor*³³. Al mismo tiempo ese documento reconoce que tanto el acto de fe como la respuesta fiel a una

33. «Se llega a introducir una *distinción entre la opción fundamental y las elecciones deliberadas de un comportamiento concreto*; una distinción que en algunos autores asume la fórmula de una *disociación*, en cuanto circunscriben el 'bien y el mal' moral a la dimensión trascendental propia de la opción fundamental, calificando como 'rectas' o 'equivocadas' las elecciones de comportamientos particulares intramundanos, es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo» (*Veritatis Splendor*, n. 65).



llamada vocacional, pueden constituir una especie de opción fundamental que no se contrapone a las opciones en los actos concretos, sino que las reclama y, en su caso, las corrige³⁴.

Lo fundamental es asumir fielmente la propia vocación, tener sentido de misión, vivir la vida como respuesta personal a Dios y, en esa historia fiel y llena de creatividad generosa, inscribir los pequeños o grandes avatares morales concretos. Entonces el posible defecto según ley natural moral universal, no anula la significación potencialmente grande de la acción biográfica. Se podría hacer un planteamiento semejante al que hace la teología sacramentaria respecto a la reminiscencia de la gracia sacramental. Es posible que una acción biográfica grandiosa sea realizada en pecado. Eso no la hace vana, ni le hace perder su significación biográfica. Desde luego no se puede ignorar la negatividad propia del pecado. Pero obtenido el perdón de ese pecado, la acción, conservada en la constitución de la persona, recupera su grandeza ante Dios y ante los hombres.

Una vez establecido que la persona no es fielmente captada si se considera sólo como una esencia o una formalidad, sino que remite además a una historia, la cuestión que se plantea inmediatamente es de qué modo se puede considerar realmente presente esa historia. La respuesta «natural» no puede traspasar el nivel de la conservación en la memoria.

La respuesta antigua a la cuestión de la permanencia de la vida era indecisa y, por eso, relativamente ambigua. Por una parte, en la época clásica, la consideración de la *polis* como base de permanencia, permitió a Pericles proclamar que la memoria de la ciudad sería apoyo para la inmortalidad de la vida de los que realizaran gestas memorables. Pero evidentemente, si la *polis* podía conservar la vida de las personas en su memoria, no podía evitar que las personas mismas desaparecieran. En el período postclásico, se invierten los términos. La caída de la *polis* mostró que la inmortalidad no tenía una base segura. A cambio de la inmortalidad se ofreció la eternidad de la vida del espíritu que se libera de las ataduras de la materia y de la fugacidad de la historia. Pero si, de ese modo, se puede decir que

34. *Ibidem.*, n. 66.



el sujeto permanece, hay que reconocer que su vida va definitivamente perdida. La ambigüedad clásica se mantuvo en la indecisión entre «eternidad» e «inmortalidad»: no se vislumbraba la posibilidad de ninguna síntesis ni de ninguna otra alternativa.

La revelación cristiana abrió, también en este aspecto, un panorama absolutamente insospechado. La dependencia de la criatura humana respecto de Cristo, su «inserción» en él permite armonizar las divergentes dimensiones del hombre, de modo que el cumplimiento de la persona incluya tanto la permanencia de su vida como la permanencia del mismo sujeto.

Si la persona humana es constituida por la llamada al diálogo con Dios, entonces los elementos que son involucrados en el diálogo deberán encontrarse en el núcleo mismo de la constitución de la persona.

El pensamiento sustancialista tiende a considerar la historia como un conjunto de hechos cuyos efectos son, en línea de principio, separables de esa historia. Para los sustancialistas solamente existe el presente, en el cual se acumulan los efectos de los hechos pasados. Me parece que von Balthasar ofrece elementos importantes para considerar que ese planteamiento es insuficiente³⁵. Aquí podría hablarse del «presente» en contraposición al «instante»³⁶.

La eternidad de la Persona del Hijo de Dios hace que sus actos, aunque sean verdaderamente históricos, no queden hundidos definitivamente en pasado temporal, sino que permanezcan real aunque misteriosamente, como se manifiesta en la liturgia sacramental de la Iglesia³⁷. En nuestra condición de personas humanas no podemos vencer el tiempo con esa plenitud. A nuestro alcance está solamente la permanencia en la memoria. De este modo estamos por encima de los animales, pero inmensamente por debajo de la eternidad que ha entrado en la historia con la Encarnación. La permanen-

35. Ése es el tema de *Das Ganze im Fragment*, II.

36. He tratado con cierto detalle la distinción entre el «presente» y el «instante» en *La esperanza como afirmación del presente*, en *Actas del XIV Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* (en curso de publicación).

37. Cf. *Das Ganze im Fragment*, IV, B, 9, pp. 321-326.



cia en la memoria es insuficiente. Nuestro elevarnos por encima del tiempo sería frustrante si no alcanzásemos a participar de la eternidad de Cristo. Nuestra resurrección en Cristo significa que, si los unimos a Él, nuestros actos no se pierden, y que nuestra resurrección será también la devolución de nuestra vida biográfica. De esta vida los actos que se conservan son aquellos que se han confiado al soporte duradero de la eternidad de Cristo.

Esto nos lleva a plantearnos cómo es la unión de Cristo con la vida nuestra, es decir, de qué modo nuestra temporalidad se inscribe en su eternidad y, consecuentemente, de qué modo su eternidad se nos ofrece como soporte de nuestra caducidad³⁸.

3. Cristo «Medida» Universal

La eficacia de la vida de Cristo sobre nuestra situación pecadora se funda en última instancia en su eficacia divina sobre lo que nosotros somos substancialmente, y sobre el aspecto «ontológico» del pecado, pero se expresa también, con especial fuerza significativa, en la dimensión relacional dialógica de la persona. Es sobre este aspecto sobre el que hay que hacer gravitar nuestro entendimiento de la eficacia universal de la muerte redentora de Cristo. La universalidad de la obra de Cristo no es la universalidad de las formas que se expresan en multitud de individuos, sino una universalidad de tipo sacramental y dialógico. Es decir, Cristo no es la referencia de la existencia humana de la manera como lo es un universal en el ámbito de las leyes trascendentes; su universalidad es de otro tipo más real y profundo, porque es la universalidad de lo singular irrepetible³⁹.

38. Cf. A. RUIZ RETEGUI, *La teleología humana y las articulaciones de la socialidad*, en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, (XII Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra), pp. 823-847, especialmente pp. 834-839.

39. Toda la teología de von Balthasar está empapada del esfuerzo por enfocar adecuadamente la relación entre lo que es «universal» y lo que es «concreto», entre lo que «mide» y lo que «es medido». Desde la *Teología de la Historia* comienza con el esfuerzo por delimitar bien el problema en sus términos adecuados, y advierte que el planteamiento general de un mundo de lo universal-trascendente separado del mundo de lo empírico-contingente por el *horismós*, es insuficiente.

La universalidad de Cristo, su «poder sobre la esencia»⁴⁰, no alcanza a todos en el plano de las leyes o de las determinaciones esenciales —como la ley de la gravedad «mide» inmediatamente todas las atracciones gravitatorias del mundo físico— sino en el plano dialógico.

Esto puede ilustrarse recurriendo al ejemplo de las personalidades profundas que tienen un amplio campo de influencia, como son los maestros que crean escuela; pero no porque, traspasando el *horismós*, es decir, la línea de separación entre lo histórico-concreto-contingente y lo universal-esencial-necesario, se remontan a universalidades alcanzables por todos, sino porque crean ámbitos de libertad y de diálogo. En efecto, una es la universalidad de quien escribe libros y así comunica unas ideas que pueden ser igualmente participadas por todos, y otra es la universalidad de quien crea un ámbito de comunión personal y de diálogo libre.

La universalidad de las leyes esenciales se alcanza a través de una formalidad abstracta. En cambio, la universalidad de la persona podría decirse que es una universalidad basada en la singularidad o, mejor, en la personalidad, con lo que la personalidad implica de singularidad irrepetible y de capacidad de diálogo.

La relación entre Cristo y aquellos que son «medidos» por él, es una relación de diálogo; y el contacto es sacramental. La Antropología que aparece en esta Cristología no es, pues, una teoría abstracta del «hombre» considerado como único. El caso sería ése si se hablase desde la esencia universal, de la «naturaleza humana» en sentido específico.

Por el contrario, el enfoque de la Antropología balthasariana hace que sea también una Antropología que habla del hombre como pluralidad de personas⁴¹. Sobre esta pluralidad se nos dice que se

40. La expresión «poder sobre la esencia» aunque literalmente es inadecuada, es utilizada a veces por von Balthasar para significar que hay actos históricos que tienen un alcance, en cierto modo, universal: cf. por ejemplo, *Teología de la Historia*, I.

41. La consideración de la pluralidad en la Antropología hace surgir una serie de cuestiones que tienden a no aparecer en las Antropologías sustancialistas. Estas cuestiones son, por ejemplo, el sentido de la sexualidad como principio de la pluralidad y «estructura» de la historicidad, y las otras «dialécticas» que von Balthasar considera siguiendo también a Barth: las dialécticas de siervo-señor y de judío-gentil. Cf. *Das Ganze im Fragment*, IV, B, 10, 11 y 12, pp. 326-350; y *Teodramática III*, III, c, pp. 331-407.



constituye en tal desde Cristo, «en Cristo», el cual no es una formalidad universal sino una persona dialogante: su relación con cada uno de los individuos no es formal-abstracta sino dialógico-dramática⁴². «El Hijo no podría ser la encrucijada de todas las palabras parciales de la historia y de todas las palabras reales si fuese solamente el hombre «fáctico» Jesús o el Verbo suprahistórico que todo lo sustenta. Que no es suprahistórico se ve por las palabras que lo caracterizan como redentor que «purifica al mundo del pecado», y, al mismo tiempo, está «sentado a la diestra de la Majestad en las alturas». Cristo es la encrucijada de las palabras históricas y ontológicas porque es la unidad del Hijo eterno y del hombre temporal (Hb 1, 1-3)»⁴³. La relación dialógico dramática de Cristo con cada persona, involucra uno de los temas fundamentales de la Antropología cristiana: la sustitución vicaria.

Aunque el tema de la sustitución vicaria ha estado presente con frecuencia en el pensamiento y en el lenguaje cristiano y ha sido a menudo aludido en la doctrina de la teología católica de la «satisfacción vicaria» frente a la «sustitución penal» luterana, su posición ha sido intelectualmente difícil y se ha situado más bien en el ámbito de las expresiones piadosas. Sin embargo, von Balthasar afirma, con J. Ratzinger, que es una de las cuestiones fundamentales con las que debe enfrentarse la Teología⁴⁴. La cuestión de la susti-

42. Cristo «mide» a cada persona no como un universal mide a cada uno de los individuos contenidos bajo él sino como una persona es «medida» para quien dialoga con ella. Un ejemplo de este modo como la persona singular que tiene una particular plenitud humana puede medir a otras personas, se encuentra en la observación de Isak Dinesen (Karen Blixen) según la cual las personas podrían calificarse según la actitud que adoptaran en un encuentro con la persona del Rey Lear (cf. H. ARENDT, *Isak Dinesen en Men in Dark Times*).

43. *Gloria I*, p. 387.

44. «J. Ratzinger ha afirmado: la representación vicaria es una de las categorías básicas de la revelación bíblica, pero —como consecuencia de la falta de un modelo filosófico adecuado— sólo se ha desarrollado raquíticamente en el plano de la teoría y ha quedado ampliamente relegada a la mera literatura de edificación ('Stellvertretung', en *Handbuch theol. Grundbegriffe* II [Kösel, Munich 1963] 566). Queda para el trabajo teológico del futuro la tarea de reintegrar esta categoría desde lo edificante (devoción al Corazón de Jesús) y desde la superposición de concepciones jurídicas (Anselmo) hasta conducirla a un punto central que muestre toda su fecundidad»: *Teodramática III*, II, B, 4, b, p. 227.

ción vicaria está estrechamente unida al tema del don de su Espíritu que Jesucristo hace en Pentecostés.

Para expresar adecuadamente el sentido y la eficacia del don del Espíritu, es conveniente considerar que el Espíritu de Cristo se presenta en una primera visión, no directamente como una persona, sino precisamente como un «espíritu». Por eso no debe separarse nunca del ámbito de la eficacia propia de Cristo y de la unión con Cristo. El «espíritu de Cristo» no se presenta en la revelación como dueño de una acción propia, es decir, no se presenta en el ámbito de la causalidad, digamos, «eficiente», sino más bien, como Dios «en» nosotros, de un modo que, salvada la distinción absoluta entre Dios y su criatura, podría decirse que se asemeja a la causalidad «formal», en cuanto que es el que nos identifica con Cristo. Por esto no han faltado teólogos que en sus intentos de explicar la forma de esa presencia llegaron a decir que la virtud de la caridad era el mismo Espíritu Santo (Pedro Lombardo) o que la inhabitación debe entenderse en términos de causalidad *quasi-formal* (Karl Rahner). Lógicamente la divinidad del Espíritu Santo hace que nuestra santificación sea, en cuanto obra *ad extra*, causada eficientemente por las tres divinas Personas. Pero, si ulteriormente tratamos de entender lo propio del Espíritu Santo como don de Dios al alma, entonces se debe reconocer que la categoría creada que más inmediatamente viene a la mente cuando se trata de la singularísima acción del Espíritu, es la causalidad «interna» de la forma⁴⁵. Presentar la

45. Hubo un tiempo en que el arte cristiano representaba la Trinidad pintando tres figuras de personas humanas idénticas, es decir, representaba la igualdad de las personas interpretando esta igualdad en términos de identidad, de modo que la imagen que resultaba era la de tres personas idénticas, indistinguibles. La Iglesia prohibió enseguida este tipo de representaciones. En esta prohibición se advierte que esa representación no es fiel a lo que la fe cristiana enseña sobre la Trinidad de Dios, es decir, la fe nos dice que la igualdad de las tres Personas no debe entenderse en términos de identidad: el Padre no es el Hijo, no es indistinguible del Hijo, sino al contrario, realmente diferente. Y el Espíritu Santo no está en el mismo nivel de comunión.

En efecto, la fe cristiana nos habla sobre todo de la comunión de Hijo con su Padre. Luego aparece el Espíritu Santo como «aquel» en quien esa comunión tiene lugar: la comunión perfecta divina es la comunión del Padre con el Hijo «en» el Espíritu Santo. Se trata pues, en principio, de la comunión de «dos» personas, no de la comunión de tres personas. La tercera persona aparece involucrada en la comunión como quien la hace posible.



acción del Espíritu sólo desde la perspectiva de la eficiencia sería hacer necesaria una nueva persona en la Trinidad.

El «Espíritu de Cristo», en el sentido en que se suele nombrar el «espíritu» de un pueblo o de una institución, no es simplemente un espíritu «objetivo» sino que, llevando a plenitud lo que podría denominarse el «espíritu de amistad» o «espíritu de diálogo», es inesperada e insospechadamente un «espíritu subjetivo», el Espíritu Santo. La afirmación de la personalidad del Espíritu Santo, no debe hacer olvidar que esa «persona» divina es la plenitud infinita de lo que en la comunicación humana se denomina «un espíritu»⁴⁶. El hecho

Ese parece ser el sentido de la afirmación de la teología medieval sobre la explicación de la divinidad del Espíritu Santo en el ámbito de las procesiones, y sobre el carácter de la procesión del Espíritu Santo, que no es «generación». Esto parece incluir la afirmación de que primariamente, la comunión es sencillamente la comunión entre el Padre y el Hijo, y por esto esas dos personas son de la misma naturaleza (lo cual puede entenderse sobre la analogía de la necesidad de la comunidad de naturaleza entre Adán y Eva, para que ésta pudiera «reflejarlo», es decir, para que pudiera haber un verdadero diálogo entre ellos). Pero la comunión entre el Padre y el Hijo requiere un «espacio de comunión», y este «espacio de comunión», que es el Espíritu Santo, por ser de la intimidad de Dios ha de ser verdaderamente divino.

Esto debe tener una consecuencia directa en la presentación del trato con el Espíritu Santo en la vida cristiana: cuando el Señor promete el Espíritu Consolador, no debe ser considerado primariamente como una Persona, es decir, como si de las tres divinas personas se fuera una y viniera otra; eso sería como considerar la igualdad de la personas según la representación prohibida de tres personas idénticas. En la promesa de Jesucristo el Paráclito no es un «relevo» a lo que el Señor ha hecho, no nos promete el Señor primariamente una persona sino un espíritu. Sólo luego, reconociendo que es un espíritu divino, debemos reconocer también que es una persona. Esto puede expresarse diciendo que el cuerpo místico de Cristo tiene un espíritu objetivo que es también espíritu subjetivo divino, el Espíritu Santo.

46. «El misterio cristiano que, en su profundidad, es inaccesible a la 'razón abierta' es el misterio de la integración de cada amor cualitativamente infinito en el carácter único del amor, que, en Cristo, Dios tiene por el mundo. Sólo se puede introducir uno en este misterio poniendo los ojos en la imagen cristiana de Dios: Cristo, para el Padre, es, desde toda la eternidad, el 'predilecto', el 'unigénito' en la unidad del Espíritu Santo. En Dios, el amor absoluto es él mismo trinitariamente 'exclusivo' y, en esta 'elección', Dios decide crear y amar el mundo. En el mundo, la unicidad del amor eterno se vuelca en la realidad infinita de los amores singulares cualitativamente únicos, pero sólo para permanecer unida y ser recogida de nuevo en la 'elección trinitaria'. El misterio se hace manifiesto en el modo en que la Iglesia está a la vez realmente abierta a todos, es 'realidad abierta' y, al mismo tiempo, 'huerto cerrado y fuente sellada', de modo semejante a como el misterio del amor eclesial es esencialmente público y al mismo tiempo secreto (puesto que sólo puede ser percibido y entendido por aquel que ama). A la comunicación de la 'ra-

de que el «espíritu cristiano» sea personal es lo que impide entender la obra de Cristo desde una perspectiva que se detenga en el momento estético, pues no permite una simple integración («fascinación») en el universal, sino una «comunidad» que es espíritu de verdadero diálogo que de ese modo conduce a la dramática⁴⁷.

Cuando el pensamiento es predominantemente sustancialista, la causalidad más decisivamente considerada es la causalidad eficiente, la *potestas*. Pero esto restringe el entendimiento de la obra de Cristo pues como dice Santo Tomás, la victoria sobre el pecado no fue una victoria sólo desde fuera: *Christus generat dissolvere opera diaboli non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo, ut sic diabolum vincere iustitia, non potestate*⁴⁸.

La condición radicalmente relacional de la persona que se deriva de su origen, es la que nos da el instrumental adecuado para entender la comunión de Cristo con los hombres y de qué modo tiene

zón abierta' se opone aquí la, completamente diversa comunión de los que aman (comunión de los santos), los cuales, —en el ámbito del amor— concreto de Dios en la Iglesia, por el mundo y por todos los hombres, son entre ellos como 'vasos comunicantes', de unicidad a unicidad. Usando el lenguaje de Hegel podemos afirmar que en la Iglesia no hay ningún 'espíritu objetivo' que no sea a la vez espíritu subjetivo. Este espíritu subjetivo es el Espíritu Santo del Dios personal, es la presencia del Dios vivo en su Alianza, alianza cuya actualidad está constituida precisamente por esa presencia. En la medida en que este concretísimo acto de amor es el modelo normativo y la condición de posibilidad de todo amor personal en la Iglesia y en el mundo entero, este espíritu subjetivo es, a la vez, espíritu objetivo. Pero sólo así, y no en el sentido de la 'razón común', aunque fuera 'abierta'. El Espíritu Santo está originariamente en Dios mismo, es persona divina que procede del Padre y del Hijo, en la unidad de ambos, y que, en virtud de este doble orden, tiene una doble caracterización. El Espíritu Santo 'procede', no es 'engendrado' como el Hijo. Si la 'generación' es el ámbito del logos, el Espíritu está 'más allá' del logos, en el ámbito del amor. Y lo está en cuanto unión y unidad de aquellas dos personas divinas que, en su ser personas, son recíprocamente absoluta alteridad. Desde el momento en que las tres personas son, no en abstracto, sino concretamente, idénticas como Dios, es como persona que cada una es 'otro' de las 'otras', teniendo en cuenta que el 'otro' para el Espíritu es la unión en el amor entre 'otro' y 'otro'. Esta es la profundidad del misterio y, si se prescinde de él, ya no es comprensible la existencia cristiana en el mundo.» *Das Ganze im Fragment*, II, D, b, pp. 212-213.

47. Esta es la crítica que debe hacerse a toda teología de corte hegeliano. Cf. J. RATZINGER, *La festa della fede*, pp. 13-18.

48. *Summa Theologiae*, III, q 41, a 1 ad 2. Esta diversidad de 'modos' como la Pasión de Cristo causa nuestra salvación, es esbozada por Santo Tomás de Aquino, en los diversos artículos de *Summa Theologiae*, III, q. 48.



lugar la sustitución vicaria. En efecto, si la persona es en su núcleo originario relación a Dios y, a la vez, relación a los demás, entonces las afecciones a los demás son afecciones a la persona. Esto lo sabemos ya por la reflexión moral⁴⁹.

Cristo es medida del hombre porque realiza con plenitud la sustitución vicaria; no sólo se acerca a la situación pecadora del hombre sino que se pone verdaderamente en su lugar. Esta sustitución que supone el ejemplo supremo del tema humano de la «representación», puede entenderse como culminación y plenitud de la «existencia excéntrica» con la que los etólogos han denominado la peculiaridad del comportamiento humano frente al comportamiento de la «existencia céntrica» de los animales⁵⁰.

La referencia al diálogo, al discurso humano, en este contexto, no es sólo un ejemplo. «Hablar se diferencia de cualquier otra conducta expresiva en que, en el primer caso, el hablante dirige sus palabras a un oyente, y en que anticipa al hablar la noticia que recibe el oyente. Aquél quiere ser entendido por éste de un determinado modo. (...) El que aprende experimenta que el otro no es para él solamente medio circundante, objeto intencional, sino que también él es medio circundante para el otro: capta la mirada del otro dirigida a sí mismo. La vida significa centralidad en sí, en un medio orgánico. El viviente es un dentro que se aísla frente a un fuera. Transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado. El viviente «entiende» el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización. Lo que queda absolutamente sin comprender no existe para él. Para el ser racional se invierte la dirección. *Fieri aliud in quantum aliud* es una vieja definición de su comportamiento cognoscitivo frente al mundo. «Hacerse lo otro *en tanto que otro*» significa captarlo *como* no entendido, como algo que no sólo tiene sentido en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significa-

49. Cf., por ejemplo, A. RUIZ-RETEGUI, *La ciencia y la fundamentación de la ética: la dignidad de la persona* en N. LÓPEZ-MORATALLA (dir.), «Deontología Biológica», Pamplona 1987.

50. Cf. A. LLANO, *Para una Antropología de la objetividad*, en «Estudios de Metafísica», 1975, Valencia, pp. 65-96.

do»⁵¹. Nosotros tenemos frente a los animales la capacidad sorprendente de «comprender» lo cual es, en cierto modo, «ponerse en el lugar» de la otra persona. Pero esa capacidad en nosotros es, de nuevo, como la superación de la temporalidad en la memoria, solo una incoación, como un impulso o deseo de una plenitud que nos es imposible. Esa plenitud de lo simbolizado en esta capacidad humana se encuentra en Cristo. Él no sólo nos «comprende». Su «ponerse en nuestro lugar», su sustitución vicaria, tiene esta sorprendente hondura antropológica y cristiana: Cristo se pone verdaderamente en nuestro lugar. El sentido de esta afirmación tiene un profundo alcance pneumatológico: Cristo se pone en nuestro lugar porque nos envía el Espíritu Santo. De modo análogo a como el «espíritu de amistad» o el «enamoramamiento» hace que dos personas se identifiquen, el Espíritu del Hijo nos identifica con Jesucristo.

Ahora, con esta perspectiva, tenemos el instrumental adecuado para entender que los pecados de los demás recaen verdaderamente sobre Cristo de un modo que es a la vez interno y externo: los pecados recaen verdaderamente sobre él en su realidad de pecados ajenos; Cristo recibe los pecados como propios pero no en el mismo sentido exactamente que si los hubiera cometido él ni tampoco co-

51. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, p. 111 (traducción española; *Felicidad y Benevolencia*, pp. 134-135). «La condición espiritual se consigue por la posibilidad de colocarse como el 'eterno contestatario' en oposición a las leyes de la conservación de la vida (Max SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt, 1928, p. 290), posición en la que el espíritu, no obstante, tiene que sacar toda su fuerza de negación frente al propio obrar de los instintos. La condición espiritual se adquiere mediante una posición que tendríamos que llamar 'excéntrica' en contraposición a la existencia 'céntrica' de los animales (Helmuth Plessner), en cuanto que en el hombre 'el centro de esa posición se distancia de sí mismo y posibilita, una vez distanciado de sí mismo, toda la capacidad de reflexión del sistema vital'. 'Su vida se posee a sí misma... y en esto ella es un yo, el punto de fuga de la propia interioridad sentado tras de sí, el cual substrayéndose a toda posibilidad de realizar su vida desde el propio centro, se convierte en el espectador frente al escenario de su propio campo interior'. *Die Stufen des Organischen und der Mensch Einleitung in die philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlin, 1928, p. 290). Esto origina en el hombre 'una verdadera fractura de su naturaleza que le hace vivir simultáneamente de ésta y de la otra parte de dicha fractura' (*Ibid.*, p. 292). 'Para el hombre en esta situación, la excentricidad significa una contradicción insoluble', más aún, 'sigue siendo un absurdo, aún cuando llegue a realizarse'; siempre queda como 'una incomprendibilidad comprendida' (*Ibid.*, pp. 342-343)» *Teodramática II*, II, C, 1, p. 315.



mo mera imputación extrínseca. Los recibe en sí mismo como realmente son, como pecados ajenos. Precisamente en cuanto que recibe sobre sí los pecados ajenos brilla la inocencia del Cordero inmaculado.

La condición personal del hombre, que «consiste» en el poder *fieri aliud inquantum aliud*, es expresiva de que en el paradigma de la personalidad, en Cristo, ese *fieri aliud* se logra con una totalidad de la que nuestra posibilidad es sólo símbolo. A la vez, nos advierte que esa capacidad de «comprensión», de «ponerse en lugar del otro», es no sólo capacidad neutral sino, como todas nuestras cualidades de personas creadas por una llamada a una comunión personal, un componente de nuestra misión.

Desde la condición personal relacional de la esencia humana, que puede «ponerse en lugar del otro», se entiende que la ofensa pueda ser, y sea de hecho, una afección al núcleo de la persona, y un abandono o una traición por parte de un amigo querido haga que el inocente se cargue con el pecado de su amado. Es la realidad del diálogo radical instaurado por la llamada creadora lo que fundamenta la sustitución vicaria, es decir, el hecho de que «las penas puedan ser compartidas realmente».

Quando las propias penas o los propios pecados se comparten con Cristo, lo cual tiene lugar, en virtud de su condición divino-humana, entonces tiene lugar una verdadera sustitución vicaria. El hermano inocente —que puede ser más *aliud inquantum aliud*— sufre más que el hermano desaprensivo —en el que esa capacidad está muy poco desarrollada— que es el que por sí mismo comete los delitos; los delitos recaen más intensamente sobre el inocente que sobre aquel que es personal y eficazmente pecador. Entonces se entiende que se pueda decir que los pecados del pecador recaen sobre el inocente, de modo que se da una especie de sustitución vicaria⁵². Evidentemente, en Cristo la sustitución vicaria trasciende infinitamente lo que hemos dicho de la condición del espíritu. La trasciende tanto como la identidad entre su ser y su misión trasciende la fidelidad de cualquier persona, o como su eternidad trasciende la espiritualidad de la memoria.

52. *Teodramática III*, pp. 216-227.



La forma de existencia excéntrica es la medida finita de lo que en Cristo se cumple perfectamente, en la sustitución vicaria. Esta existencia excéntrica tiene muy diversas medidas, y la medida en que cada uno viva esa dimensión es lo que muestra hasta qué punto la persona responde a Dios, y se hace símbolo de lo absoluto.

Conclusión

Hemos visto, en primer lugar, que la creación ofrece al Hijo un lenguaje en el que «traducir» su vida en categorías creadas, y un mundo en el que desarrollar su vida. Una vez que el Verbo entra en el mundo es su centro y su culmen. A partir de este momento, es él la medida de la humanidad que ha asumido, análogamente a como *La Divina Comedia*, por ejemplo, en principio se expresa en dependencia de la incipiente lengua italiana en que está escrita, pero luego se constituye en medida de esa lengua, la configura con su impronta. Así podemos considerar que la medida de la humanidad está en el hecho de que con ella se haya expreado la vida del Hijo eterno del Padre. Por eso podemos decir que la realidad del lenguaje de la humanidad, en cuanto «conjunto de elementos significativos» para «escribir» una vida, se cumple cuando lo que se escribe es diálogo fiel con Dios.

En segundo lugar hemos visto que la persona es la realidad singularísima de la historia que cada sujeto espiritual humano, en diálogo con Dios, «escribe» con su naturaleza. Esta historia está en el tiempo pero no se pierde en él: así como la vida de Cristo tiene una unidad indestructible por tener un sujeto eterno, así también nosotros alcanzamos una vida duradera, es decir, escapamos a la fugacidad del tiempo, si nuestros actos se «escriben» en Cristo.

En tercer lugar, y por último, la realidad de la sustitución vicaria nos hace ver no sólo cómo Cristo actúa en nosotros. La sustitución vicaria nos presenta una plenitud de ponerse Cristo en nuestro lugar que es también medida de nuestra humanidad: nosotros nos hacemos más imagen de Dios cuanto más somos capaces de reflejar la sustitución vicaria con que Cristo nos ha redimido. Esta



capacidad se identifica con la capacidad de un diálogo verdadero y pleno, es decir, con la capacidad de relativizar la inevitable relatividad de nuestra posición en el mundo y, de esta forma, hacernos imagen del Absoluto.

Antonio Ruiz-Retegui
Facultad de Teología
Ateneo Romano de la Santa Cruz
ROMA

