EPÍLOGO [1]

Resumen de ideas según Andrea Cabezas

El autor presenta esta obra como una síntesis de su trilogía "Estética", "Teodramática" y "Teológica". Pero a la vez, la inscribe como una justificación de por qué su teología se presenta desde *los trascendentales*: éstos le permitirán el paso de la verdadera y religiosa filosofía a la teología bíblica de la revelación.

En este paso (de filosofía a teología) se enfrenta una realidad: "Biblia y Cristianismo figuran dentro de un conjunto de muchas otras ofertas religiosas, que sólo aparentemente poseen el mismo valor (…) miradas más profundamente (ellas) forman una jerarquía de orientaciones" (pp.9). Aquí se enuncia el método de la integración (que unas incluyan a otras hasta integrarse) como una posibilidad de indagar en la verdad (pórtico). Tras indagar en esta posibilidad (umbral) están los "misterios del Cristianismo", que se presentan de manera imprecisa y casi incomprensible, y en este sentido valen los dos mil años de teología en la Iglesia.

Con modestia, espera que su libro sea encontrado en medio de un mar de vacío. Esto sería para él un milagro.

I. PÓRTICO

1. ¿Integración como método?

En medio de tantas ofertas religiosas, el Cristianismo "debe pretender probar su credibilidad y – según su propia comprensión- su peculiaridad mediante argumentos puramente espirituales, que, suficientemente paradójicos, nunca pueden ser <<constrictivos>>, pues no deben frustrar el acto de fe libre y libre entrega"(pp.15). Desde su lugar, el Cristianismo debe justificar sus pretensiones de verdad envolvente y "reconocer como relativa su participación en la verdad" (pp.15). Así resultará una jerarquía de verdades y podrán ordenarse todas las pretendientes según el principio "el que ve más verdad, tiene más profundamente la razón", o mejor dicho, "visiones que abarcan menos se integran en otras que abarcan más" (pp.16), así se llega al punto en que la que abarca a todas no puede ser juzgada excepto por ella misma.

[1] Balthasar, Hans Urs von. 1998. Epílogo. Madrid: Ediciones Encuentro.

Este método (integración) no conduce a Dios, sino a un "saber absoluto" (Hegel), perdiendo "la libertad de Dios en su autorrevelación y por eso la inconcebibilidad del amor que se entrega libremente" (pp.16).

El método de la integración no permite postular la "histórica revelación de Dios con Cristo", lo que podría ser positivo para algunos. A partir de la facticidad (realidad histórica) de lo cristiano se ha intentado renunciar a esta integración (Karl Barth, Schelling, Rahner), pero igualmente se presenta la aporía "**¿cómo un método que procede mediante la integración de puntos de vista aislados puede moverse frente a una revelación única, libre del proceso creador?**

Se pregunta Balthasar si como Agustín y Tomás hay que pensar en una dinámica <<buscadora>> que insiste en la intuición de Dios, que dirigidos por la gracia (Dios) habría provocado proyectos (históricos) que toman dirección hacia lo no construible a partir de la naturaleza, para luego acogerse a la libre revelación dispuesta por Dios. Sobre este supuesto se podría aventurar un intento de integración de proyectos intrahistóricos, teniendo en cuenta dos cosas. Uno, ubicar dentro de tales proyectos, aquellas opiniones opuestas que dificultarían una visión conjunta, "puesto que ambas podrían aportar en el plano más elevado, a ellas inaccesible" (pp.19). Y dos, " de qué manera radical proyectos que se originaron *antes* de que nadie se hubiera enterado de la revelación cristiana se distinguen de aquellos que conscientemente, en la época *pos*cristiana, rehúsan la unificación efectuada en Cristo (como centro y cima de la historia bíblica de la Alianza)y pretenden poner en su lugar algo más plausible" (pp.19).

2. La cuestión no planteada

El positivismo plateó la negativa a tener en cuenta preguntas que no pueden ser respondidas por las ciencias. A Balthasar le sorprende cómo este planteamiento aun sigue en pie en proyectos históricos (políticos) mundiales que reaccionaron contra esta corriente (marxismo y materialismo).

Hasta entonces (mediados del siglo XIX) la filosofía había planteado la cuestión del fundamento, del ser, del sentido y la finalidad de la existencia. Al mismo tiempo, todas las religiones pretenden dar estas respuestas, por lo tanto toda religión "contiene en si la cuestión filosófica" (pp.20). El positivismo, en tanto excluye de su programa estas preguntas (porque no se pueden responder a través del método científico), se convierte en ateísmo, no tiene sentido la cuestión de Dios; lo mismo ocurre en proyectos como el marxismo y el materialismo.

El autor avanza un paso más para decir que en relación al hombre se puede "descubrir a éste como el lugar del cosmos en que se abre el preguntar fundamental y, a partir de aquí, edificar (<<científicamente>>) una antropología que describe el fenómeno de la existencia

que pregunta, sin preguntarse por el sentido que, como tal, tiene un tal ser que se pregunta por el sentido (…) sólo con esta nueva pregunta la ciencia antropológica habría cruzado la frontera de la filosofía" (pp.21) También se revisa brevemente la realidad de las corrientes en psicología, las que mayoritariamente han convertido la pregunta por el sentido en una más "<<sana>> para el hombre" (pp.21).

En el mundo oriental surge la pregunta análoga sobre si el confucianismo y el sintoísmo son algo más que una ética psicológica y sociológica. Ambas pueden convivir con distintas formas religiosas ya que carecen de la pregunta metafísica (del sentido).

Para Balthasar, el problema del "ser en cuanto ser" debe plantear además el problema "del significado o valor de este ser comprobable para todo el mundo" (pp.22). La pregunta por el ser significa la búsqueda de una luz, frente a lo cual el autor plantea tres posibilidades:

1.- Caer en la cuenta que la pregunta por el sentido no sea planteable, lo que se traduce en escepticismo.

2.- Reducir al hombre y su preguntar, más allá de lo cual no hay un sentido, lo que vendría a ser una reducción de la filosofía a la antropología.

3.- Si la pregunta tiene respuesta, no está en manos del hombre, sino sobre ó dentro del todo del ser, luz que abre un espacio a la cuestión filosófico- religiosa. En el siguiente punto se revisarán sus posibles formas.

3. La cuestión desde la perspectiva del hombre

Con el positivismo, la época de la filosofía fue relevada por la época de las ciencias. Sólo tras las consecuencias esclavizantes de la unión de ciencia, técnica y poder, se libera nuevamente la mirada para la pregunta filosófica ilimitada.

"La pregunta verdaderamente filosófica por el sentido del ser en su totalidad, llevada a su culmen en el hombre, se convierte en la pregunta religiosa por su salvación total. La forma de la representación del sentido- salvación es para el hombre dualista (¿realidad - apariencia?).

A partir de la representación dualista del sentido- salvación, Balthasar analizará las formas que toma en el monismo el intento de superación del dualismo. En los sistemas monistas la realidad es una sola, siendo el devenir apariencia y la elevación al "Uno" realidad. El problema es que la apariencia igual constituye una determinada realidad para la conciencia inmediata, realidad que estos sistemas no resuelve.

Volvamos a las formas:

1.- Pura ilusión. Si la identificación del alma con el todo es la única realidad, entonces es imposible la existencia de una apariencia, es un no- ser. Así, tampoco existe la individualidad. Ésta es una filosofía del desprendimiento.

2.- Forma mundana de aparición de lo infinito inefable (de lo divino). Esta forma permite pensar la posibilidad de experimentar epifanías de lo divino bajo las formas transitorias del mundo (Ej.: los gnósticos). En su expresión más radical, bajo esta perspectiva se puede entender el mundo fenoménico como organismo de lo divino. Por otro lado, lleva al hombre a considerar insignificantes las diferencias que lo afectan en su situación mundana, destruyendo el sentido de la realidad mundana en su finitud.

3.-Mâyâ. Intento de distinguir dentro de la esfera del verdadero ser, una esfera absoluta irrepresentable de una forma expresable de aparición (representar lo irrepresentable). El hombre encuentra la esfera del absoluto. En esta relación hombre- Dios, se desarrolla "bhakati": participación amorosa, adhesión creyente, expresada en una necesidad humana de autodonación, sin pretender cruzar las fronteras de la divina trascendencia, pero a la vez se "crea una insuficiencia en todas las formas de amor al prójimo" (pp.26) (logos spermatikos)
Así deviene una forma una relación personal, individual, hombre- dios, que puede derivar en un dios poco digno de fe y ser abandonado a la burla del hombre. Asciende el hombre a la categoría de semi-dios y queda solo en el mundo (crepúsculo de los dioses). Esto se representa bien en la tragedia (de los héroes griegos), y en entender la existencia como tragedia.
La representación personal de Dios es sólo esbozable según el modelo óntico del ser mundano.

En las tres formas monistas, la muerte pierde su dignidad y se la desplaza como acontecimiento de la vida concreta.
Por otro lado, en los sistemas descritos se expresó una aporía: el ritualismo popular que se aferró a la irrenunciable distancia del hombre ante lo divino, y la mística elitista que abandonó dicha distancia para alcanzar la unificación deseada en lo más profundo de su ser hombre. Ante tal aporía, propia de las filosofías religiosas desarrolladas desde el hombre, es casi imposible la elevación del hombre y su pregunta fundamental.
Así la(s) religión(es) revelada(s) va por el camino de la autoapertura de Dios en plena libertad, la que nunca como tal, debe ser material de la razón.

4. Palabra de Dios

Comienza como una voz, la que no pretende dar (ni ser) respuesta a la pregunta más elevada. Es una voz llena de viva autoridad que exige obediencia incluso ante aparentes contradicciones. La voz contiene una promesa invisible. El nombre de la voz es misterio.

Al hombre como individuo elegido se le dice quién es y qué ha de hacer, más tarde el elegido será todo el pueblo de Israel.
La relación establecida desde lo alto es alianza y está inscrita en la carne del hombre. Perseverar en la alianza es vida y salvación, salir de ella o revelarse, es muerte y desgracia. Esta alianza es una obra de benevolencia enteramente libre, es gratuita, es don.
De esta voz, del fundador de la alianza, está prohibido hacer imágenes, hay una absoluta distancia.
Comprender que la obediencia es reconocimiento a la benevolencia incomprensible (de Dios), es también reconocer la obediencia como amor sin condiciones debido a Dios, y además que esta benevolencia no puede sino ser amor.
Al comienzo, la alianza parece ser una relación particular, pero ya se aprecia su apertura a lo universal (La promesa y la alianza es con el pueblo de Israel).
El camino de la representación de Dios y de los sacrificios humanos es castigado severamente hasta la expulsión del pueblo de la tierra perteneciente a Dios. Pese a ello continúa la promesa hasta el definitivo destierro.
Fue difícil para Israel entender la obediencia como amor. En su evolución tuvo que restarse de lo aparente y asumir que la obediencia es en esta vida, ya que la voz de Dios ha guardado silencio sobre el futuro. El mejor ejemplo de obediencia es la viuda que da como limosna todo lo que tenía sin miras a una recompensa. Ella es la realización de la gran promesa, de la nueva alianza, en que Dios inscribe su ley en el corazón.
Hasta la aparición de Cristo en los evangelios, apenas se reparó en el papel de la sustitución (Abraham, Moisés y el sufrimiento por los demás en el siervo de Yahvé – Jesús-). Dos hechos determinan la historia tardía del judaísmo:
1.- La tentación de superar místicamente la distancia Dios- Hombre (desde el gnosticismo, pasando por la Ilustración hasta el idealismo)
2.- El mesianismo, que señala horizontalmente el futuro terreno (hasta el marxismo) que también sobrepasa la distancia.

Judíos y musulmanes adhieren a la revelación de Dios. El Islam sería una derivación del cristianismo judío decadente. Para el Islam todos los hombres nacen en la distancia original revelada por Dios. Jesús es para ellos un hombre agraciado, y no murió crucificado.
Para ambas religiones, Dios se revela de manera libre y personal, pero la encarnación, la cruz y la trinidad son para ellas un absurdo. En ellas se elimina todo puente como los sacramentos, el culto de las imágenes y la intercesión de los santos.
Como religión bíblica, el Islam estima a judíos y cristianos como propietarios de la Escritura, pero su punto de partida es el Corán, de ahí su desestimación de la historia de

Israel y de la primacía de Jesús. Su rechazo a la encarnación y a la trinidad, suspende el significado de la cruz de Jesús.
El paraíso es para todos los creyentes. En su evolución, el Islam también intentará superar la distancia entre Alá y el hombre (sufismo). La entrega a la voluntad de Dios anula a la criatura, derivando en que todos los hombres tienen un único espíritu.

El cristiano contiene dos motivos principales rechazados por judaísmo e islam:
1.- Cristo como palabra de Dios hecha carne.
2.- Dios como amor trinitario.

Desde aquí se pregunta Balthasar por la capacidad integradora del cristianismo en realción de estos motivos y los axiomas de otras religiones.
Para los cristianos también hay una insuprimible distancia entre Dios y la criatura (que es fruto de la plena libertad del creador), se acepta la autorrevelación de Dios por amor, y supera el afán de anulación ya que comprende que Dios, para ser amor, concede espacio al otro, a la criatura, dentro de su unidad. Así se justifica el ser otro frente a Dios, pero en Dios (aceptación de la positividad del otro) el sujeto espiritual creado recibe la dignidad de persona, de individuo, y será mayormente dignificado como hermano y hermana de Cristo.
En el cristianismo también la muerte gana un sentido positivo (lo que no se da en ninguna otra religión). La muerte de Cristo en la cruz, revela el amor de Dios, porque Cristo toma en sí el pecado del mundo y lo sepulta en su muerte. Así, la cuestión del mundo fenomenológico también adquiere otro sentido, la indiferencia frente a las condiciones mundanas se transforma en "disponibilidad para zambullirse en todo lo diferente ordenado por Dios" (pp.37): "El que quiera seguirme, tome diariamente su cruz sobre si". La cruz es salvaguarda del hombre en la vida del amor de Dios. Debido a que la salvación ocurre a través de la muerte, el "otro mundo" (el después de la muerte) ha de comprenderse no como descorporalización, sino como "transfiguración", "incorruptibilidad" ó "absorción de la muerte en la vida", asunción de lo finito a lo infinito.
En el sentido de la revelación, la representación de Dios no puede ser contradictoria, ni construible a partir del mundo. Dios sigue siendo misterio revelado y regalado en Jesucristo, misterio creído sólo en libre decisión con la gracia de Dios. La demostración no puede ser estricta (¿ni racional?) en la fe cristiana, de ser así no sería fe.
Surge la pregunta de si para amar depende Dios de Israel, su creatura, y de ser así, si sigue siendo Dios. De esta pregunta surgen los desvíos de Israel y el judaísmo.
En la escatología cristiana se integra todo lo que en las religiones está lleno de sentido para los hombres y el mundo.

II. UMBRAL

1. Consideración del ser

La razón religiosa se resiste a la presión de un cada vez más nuevo trascendimiento y contrapone sus argumentos, lo que derivaría en un aparentemente irreductible pluralismo (vuelta al punto de partida). Frente al maximalismo de la integración aparece ahora un "menos sería más". La apologética cristiana debe preguntarse por lo que significa "ver más". Pero mediante la racionalidad será difícil un asentimiento, la fe debe ser libre. Debe también enfrentar el usual "Jesús si, Iglesia no" que representa a la vez un desafío imposible, en tanto se pretende llegar al Jesús histórico sin la intermediación eclesial de su historia y su significado.

Frente a estas dificultades, Balthasar recurre a la opción (apenas fundamentable racionalmente) de "un viraje de la pregunta por lo último – el objetivo último de la existencia humana- a la pregunta por lo primero (…) el ser" (pp.45). El ser es al mismo tiempo lo más abarcador y rico, la plenitud (fuera de él solo está la nada) y lo más pobre, por su total indeterminación.

En este punto, el autor se pregunta por una "luz teológica" que haga resplandecer lo filosófico. "En caso que esta luz reflejada haga que aparezcan (las) propiedades del ser (…) podrían éstas por su parte proyectar luz sobre lo que las alumbra".

La trilogía (Dramática, Estética, Lógica) se construyó sobre esta iluminación, desarrollando las propiedades del ser o trascendentales, los que traspasan todo ente particular. Ellos parecen ser el acceso más apropiado a los misterios de la teología cristiana. De estas propiedades destacan: "bello", "bueno" y "verdadero". Se mostrará cómo son inseparables porque reinan conjuntamente en todo el ser.

2. Ser y ente

Si algo es (real), no lo es en una parte sino que todo entero.

Por su parte, los entes son individuales, pese a que puedan relacionarse en el todo, y su ser no es subdivisible.

La suma de los entes posibles supera la extensión de los entes realizados. "La disposición del ser para realizar entes es mayor que su suma" (pp.47)

"Ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en si" sino solo en entes particulares.

"El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real" (pp.47)

Hay una gradación de los entes mundanos conforme a la que se descubren más transparentes tanto en su realidad como en su esencia realizada, o sea, de la fuerza de autorrealización regalada a su esencia real.
El hombre está abierto al mundo, su autoconciencia no existe sin conciencia del mundo. El hombre está en la cumbre (de esa gradación) porque le está abierto todo el mundo. En el hombre, el ser no solo es esencialmente en sí, sino para sí, se reflexiona, el hombre puede calificarse de "imagen y semejanza de Dios". Pero es sólo imagen, ya que "ningún ente mundano puede alcanzar la unidad de esencia y existencia, porque nunca puede darse a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don.

3. Manifestación y ocultamiento

La (única) realidad proporciona a todo ente su ser- en- sí, pero, como todos los entes reales lo son gracias a la única realidad, también le proporciona su ser-con (ser para otro). Así, todo ente tiene el don de expresarse.
Los entes entrañan una dualidad:
1.- Fundamentarse en sí mismo (lo que es un don)
2.- Salir de sí (manifestación), lo que también constituye realizarse a sí mismo.

Los entes reales se perfeccionan unos con otros. Mediante la sensibilidad, un espíritu entiende las manifestaciones de otro como propias de su interioridad. Por ejemplo, en el diálogo, la palabra del interlocutor es la manifestación del otro, pero lo que se entiende no es su palabra resonante (voz) sino que él mismo. Pero el que se manifiesta es siempre más que su manifestación. Pese a todo lo que (me) da, el otro sigue siendo él, no se vacía su contenido. En cuanto al que acoge, debe reunir la multiplicidad de modos en que el otro aparece (sonidos, colores, movimientos). Así se experimenta la diferencia, lo ó el otro me es patente como un misterio que está más allá de todos los conceptos.
En el acto de compartir se manifiesta una confianza fundamental de los "objetos" (otros) para conmigo. Ellos, para su autoperfección, necesitan del espacio ajeno, también yo descubro mi propia diferencia y soy regalado a mi mismo como el ente que se descubre a la vez como realidad y a los otros, en la luz abarcadora del ser.

4. Polaridad en el ser

Así llegamos al problema de la unidad del ser.
La realidad (ser) sólo puede ser una, pero el ser no subsiste en sí, sino en una infinidad de entes y confiere a cada uno de ellos su unidad esencial. Aquí hay un mutuo donarse: "el

ser proporciona al ente su indivisibilidad (individualidad) y el ente proporciona al ser su realización" (polaridad). El ser abarca infinitamente todo lo finito, también lo particular.
La polaridad permite la irreductibilidad de los trascendentales (lo verdadero, bueno y bello), que sólo pueden tener su lugar dentro del ser real.
La polaridad no deja de ser misterio en tanto el ente finito también participa del ser. La polaridad esencial del ser mundano remite a su identidad: el hombre como imagen del espíritu libre

5. Mostrar-se

a) Todo ente mundano es epifánico. La **forma** de aparición del ente es el modo como éste se expresa (una especie de lenguaje átono) no sólo a sí mismo, sino a la realidad total presente en él, que a la vez remite a lo real subsistente. Otra vez aparece la revelación en el ocultamiento ó el fenómeno del remitir que es inherente a la forma.

   El sujeto se asombra en dos sentidos:
   1.- Que lo "real desconocido" pueda mostrarse en una forma perfecta, bella.
   2.- La polaridad de la belleza estriba en la dualidad de forma y de luz que descansa en sí, que señala más allá de la forma a un ente real que se ilumina en ella.

   Se trata de una actitud espiritual que:
   - O se limita a la luz de la forma (la aparición pude ser tan solo apariencia), ó
   - Percibe la remisión de la epifanía a su realidad oculta. Así, lo bello remitirá al ser real (donde lo bello es inseparable de lo bueno y de lo verdadero).

b) El destinatario de lo bello comprende totalidades en su aparición a partir de la profundidad.
   En la imaginación, se produce una imagen que puede ser en sí significativa y como bastándose a sí misma (imágenes estético religiosas y los mitos), pero sus significados sólo aluden a sí mismos.
   El que las imágenes remitan ciertamente a lo real, tiene que ver con la "apercepción trascendental" (la forma es más que la imagen).

   "Nada más que en la profundidad de esa comunicación (eso y el yo comunican solo en la profundidad del ser) acontece conocimiento espiritual, no por anulación de las imágenes, sino en su conmemoración como forma de aparición del ente" (pp.59)

"El sujeto del conocimiento, por medio del mundo de las imágenes, asigna su ser valedero a las cosas reales, mientras que las cosas, por su parte, no simplemente pueblan de imágenes al espíritu cognoscente, sino que lo perfeccionan en sí mismo"(pp.59).

c) De esta epifanía trascendental de todo ser mundano, puede revisarse la estructura de la revelación de la realidad absoluta, en cuyo centro está la forma de Cristo.
La forma de Cristo pude seguirse por dos caminos:
1.- Como imagen significativa en sí misma. En este sentido, el método histórico-crítico que busca la verdad histórica de Jesús, se enfrenta al problema de cuánto es apariencia que remite a los testigos y cuánto es aparición del ser.
2.- Como aparición de aquello a lo que Cristo (imagen) remite. Esto incluye a todas las interpretaciones que ofrece la autointerpretación de "la cosa en sí" (de Cristo mismo). Puesto que Cristo se presenta a sí mismo como interpretación del ser absoluto, lo hace completamente único, de modo que las estructuras mundanas de forma y luz (belleza) sirven a esta epifanía.
La ascensión de Cristo es necesaria para comprender que él fue realmente revelación del absoluto. El Espíritu, interpretará la forma de Cristo como la única aparición del Absoluto.
Si la muerte del Hijo se interpreta como el amor perfecto de Dios al mundo, se divisa la diferencia en la identidad de Dios y con ello la posibilidad de que una diferente persona divina (idéntica al ser absoluto) entre a la realidad del mundo (pero no con su nombre ni fu forma).

El conocimiento cristiano puede llevar dos caminos:
1.- Por sumersión en las formas de aparición (con Cristo)
2.- Por sumersión directa en la luz infinita del amor trinitario (Espíritu Santo), sin dejar a un lado la aparición sensible de Dios en el Evangelio.

En toda belleza hay un momento de gracia. De esto me asombro y descubro mi propia posibilidad de iluminarme y mostrarme. Pero esto es superado allí donde el Absoluto se ilumina y se forma acabadamente en los seres finitos. Ante esta gracia, ya no se manifiesta belleza, sino gloria, y ya no basta la admiración, sino la adoración.

6. Dar-se

a) Lo que se muestra (belleza), también se comunica (bueno).
   Todo lo bueno también posee una estructura polar. Se puede aspirar a lo bueno simplemente porque lo necesito o me satisface, o al contrario, porque lo que quisiera ganar como lo bueno en sí. Lo bueno me obliga a hacerme autodonador sin cálculo y en libertad.
   "Lo bueno figura en este grado espiritual tanto como norma sobre el que regala como sobre quien recibe el regalo" (pp.63), que también está dispuesto a regalar de nuevo.
   Todos los seres vivos, incluido el hombre, tienen derechos. El hombre, en cuanto tal, siempre tiene derecho al amor (de lo contrario no sería hombre, sino lobo). El amor, a pesar de ser un derecho, no puede obtenerse a la fuerza, sino en libre autoentrega. Asimismo, sólo se puede tener deudas con el mutuo amor.
   Ante el problema de que cada uno se representa como lo debido cosas muy distintas frente a otro, el autor se pregunta si es posible un arreglo. La polaridad de lo bueno debe remitir a una identidad que está más allá de ellos en el Absoluto, así coincidirán derecho (justicia) y amor.

b) El segundo problema es de qué modo se regala lo bueno: ¿De qué modo se hace acoger lo bueno en la libertad? ¿cómo influye en ella?
   La libertad ajena es una gran fortaleza (y el mundo se resiste sin motivos a las razones más contundentes). En el hundimiento en la autodonación (bienaventuranzas y oración de intercesión como autoofreciemiento) hay una renuncia a la influencia directa y una vuelta al fundamento en el que radica todo, también a la libertad ajena.
   Al sumergirse en la base que fundamenta toda libertad individual, crece el pensamiento de la sustitución perfeccionado en la cruz. Cuando se toma conciencia de que la libertad no es definitiva ni llena de sentido, se le representa al que se niega a sí mismo una imagen de libertad mejor. Así deviene un descubrimiento de la libertad más íntima del corazón, que consiste en el amor de Dios y al prójimo. Se llega a la libertad de la ley escrita en el propio corazón.
   (Dios nos libera del sacrificio, porque al inscribir su ley en nuestros corazones, no hay pecado).

c) El acceso al misterio cristiano del poder kenótico de la cruz, tiene que ver con que al ser ungidos por el Espíritu, ya se conoce a Dios (la ley está inscrita en los corazones y todos la conocen). Así en la catequesis no hay aportación de verdades

desconocidas desde afuera, sino recuerdo del amor ya inspirado por Dios en la libertad cristiana. La libertad es el perfeccionamiento de la libertad finita en la infinita.

El poder kenótico de la cruz de Cristo insiste esencialmente en el modo en que una persona se anula (por amor) a favor del otro.

7. Decir-se

Se presupone una tensión entre perfecta interioridad libre, y perfecta forma libre de autodeclaración. Con la palabra, el sujeto espiritual puede dar a conocer su interioridad.

a) El lenguaje solo es posible si se abre a la autoconciencia espiritual se ser (Dios) en su totalidad. La autoconciencia deviene en ser. Los entes finitos que en él participan se iluminan sólo porque se fundamentan en lo real, que les presta la luz para su iluminación.

   Las cosas que se iluminan a sí mismas son sensibles, y los sentidos humanos son puertas siempre abiertas con el fin de aceptar en si a los entes que aparecen y se dan, y de ayudarlos a manifestarse. (El ojo no aprende a ver, siempre ve)

   Lo que se muestra como real lo hace en imagen sensible, y el espíritu interpelado por sus sentidos, solo puede reconocer el abarcador ser real mirando a la imagen.

   El medio humano para pensar y juzgar es el lenguaje, éste es la esfera donde los hombres se entienden. Así el lenguaje es realidad ontológica. Desde su origen, el lenguaje incluye en la esfera de lo espiritual el mostrar-se y el dar-se.

   El signo sensible, las palabras y los gestos, pueden portar algo mucho más profundo (se quiere dar un beso, pero se daría la vida) Así en medio de la abundancia de lo que se puede dar, se nota la pobreza de lo que se puede decir o hacer). Pero si en el diálogo un hombre quiere dar-se, la pobreza del lenguaje no debe desesperar. Lo visto, oído y palpado se conserva en la memoria y se agita después allí, por la imaginación pude el hombre formarse imágenes.

b) El lenguaje presupone el conocimiento del ser como realidad, y libertad de las palabras. En tanto que el sujeto es libre de manifestarse o no, es también libre de poner un signo inadecuado (prevaricación) para mentir. Así, ¿en qué medida que el lenguaje es adecuado para convertirse en pizarra de la verdad? (problema sin resolver).

   La libertad personal es condición de la libertad perfecta.

   La polaridad se expresa en el acto subjetivo del conocimiento de la verdad, por intuición de la realidad en cuya luz se efectúa el juicio.

c) El fenómeno fundamental de los trascendentales es su carácter epifánico que todo lo traspasa:

Mostrarse – bello Darse- bueno Decirse- verdadero

Éstos son distintos aspectos de la epifanía, pero sólo tienen sentido en tanto se diferencia la aparición (forma) de lo aparecido.

Los tres modos pueden comprenderse evolutivamente:

- Mostrar-se, bello : propio de lo inanimado.
- Dar-se, bueno: de lo que está en el peldaño de la vida y la conciencia.
- Decirse- verdadero: reservado a la palabra humana.

Sobre los trascendentales en el ser absoluto,

- Bello: gloria de Dios
- Bueno: donación de Dios (Hijo)
- Verdadero: autoafirmación en el Hijo (de Dios) y a través del Espíritu en el hombre.

Las reacciones frente a estos trascendentales, podrían ser:

- Frente a lo bello, la admiración
- Frente a lo bueno, el agradecimiento
- Frente a lo verdadero, la fe.

En cuanto a la analogía del ser (trinidad): identidad de los trascendentales y el uno trascendente.

"La gloria de Dios es su autodonación y ésta es por otra parte, su verdad"

Dios es libertad y espíritu absoluto. El poder mostrar-se, regalar-se, decir-se de las cosas finitas no pertenece a su necesidad, sino a la perfección esencial del ser.

III. CATEDRAL

1. Cristología y Trinidad

Desde la comprensión del sentido de la cruz, entramos en la Catedral.

a) ¿Cómo Cristo puede decir de sí mismo "Yo soy la verdad"? Sólo porque todo lo verdadero del mundo tiene su consistencia en él, él es en el ser infinito, la adecuada mostración, donación y afirmación de Dios. Por la kenósis, el hijo toma la semejanza de hombre.
   Ahora, ¿es comprobable la verdad de sus palabras? Él mismo llama a ver sus obras, primero están los milagros, pero todo su destino humano es conforme al modelo de actuación del Padre. Así, el ser humano Jesús es autodicción y autodonación de Dios.

"Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn.14, 9)

   Esto no significa una superación de su aparición sensible. Pero ya que la naturaleza del hombre demanda más claridad, le es prometido el Espíritu Santo, que entra en la comprensión humana para que ésta comprenda la divinidad de Jesús.
   "Recibimos el Espíritu que procede de Dios, para que nos demos cuenta de lo que Dios nos ha regalado" (1Cor.1, 12).
   La muerte de Jesús pertenece a la verdad de su ser humano, pero su resurrección revela a Dios, por esto tuvo que divulgarse su corporalidad resucitada.

b) El intento de dar identidad a Dios seguirá siendo un fracaso, pese a la analogía del ser del Hijo. La identidad real de Dios está por encima y más allá de lo que podemos concebir como "ser siendo". El ser se define como libre donación (seré el que seré, soy el que soy)
   Esto se manifiesta en Jesucristo, en tanto que la libertad perfecta de Dios se revela como una vitalidad interior, en la que los trascendentales se identifican con su identidad.
   El ser de Dios no se manifiesta en bello, bueno y verdadero, sino que la manifestación de la vida intradivina (procesiones) como tal se identifica con ellos: dar amor. De aquí, Dios es amor y nada más. En este amor se encuentra toda posible autodicción, verdad y sabiduría, pero su belleza está más allá de todo lo concebible.

c) ¿Cómo puede Dios hacerse presente en una efímera forma de vida finita?
El Hijo es heredero de todo, también de lo múltiple y repetido en su unidad. Así ha compatibilizado en si lo incompatible en otro tiempo. Solo los pobres pueden ver la revelación del mutuo conocimiento exclusivo entre Padre e Hijo, en el que nadie sin revelación puede penetrar.
Todo en Cristo, por ser Palabra del Padre en el Espíritu, siempre sigue siendo referencia a la riqueza del amor de Dios, donde los trascendentales que aparecen en él son revelación de la vida trinitaria de Dios.
Dios Padre se muestra, se dona y se dice en el Hijo y el Espíritu Santo.

2. La palabra se hace carne

a) La Palabra es Dios, y Dios se hizo carne.
"El Verbo de Dios se hizo carne": Verbo en sentido de Palabra, carne en sentido de hombre temporal y caduco.

Para la filosofía y la teología extrabíblica, el Espíritu es lo central en tanto distingue al hombre de todos los entes, dejando el cuerpo y sus dolores a un lado. Pero ¿qué sentido tiene el sufrimiento de Jesús en la cruz?
El dolor del alma es posible sólo por la corporalidad, el alma permite identificar el dolor en el cuerpo. Sólo así puede hablarse en un sentido análogo de un sufrimiento de Dios. El sufrimiento salvador del mundo fue posible dentro de la comunidad material (corporal) del hombre y Dios (Jesús). Así la condición para el misterio de la sustitución es la carne.

b) Los himnos neotestamentarios cantan que el cosmos entero fue creado por el Logos. El mismo creador de todo será su salvador, recapitulando toda la historia en Cristo. La creación aspira a ser asimilada plenamente (espiritual y corporalmente) al Hijo y a su cuerpo neumático resucitado.
Tanto en la creación (principio) como en la salvación (fin) está en el centro la corporalización del Logos

c) El cuerpo es un linde entre yo y el mundo. Cuando choco con un prójimo descubro el límite de mi libertad y su realidad, y en tanto es experimentado como real, experimento su indomabilidad. Y solo con esta experiencia del no- yo, puede originarse la comunidad cristiana.
En el hombre Jesús chocamos con otro tan extraño, que es inclasificable en cualquier categoría de prójimo (es Moisés, es un profeta). Era imposible adivinar

que desde este hombre corporalmente presente habla la palabra personal del mismo Dios, es un escándalo. También lo es su resurrección, pero la fe debió adelantarse al ver. Así es posible acceder al misterio cristiano de la Eucaristía: el verdadero cuerpo y la verdadera sangre que en Dios se muestra, regala y dice. Y así la construcción de la comunidad humana como un solo cuerpo en el Espíritu de Cristo.

d) El hombre, como ente corporal, es un ser para la muerte. En todas las religiones se intenta escapar de esta tragedia y se concentran en la inmortalidad del alma.
El Antiguo Testamento no escapa a la muerte, más bien busca sus signos. La vida para la muerte se convierte en una existencia en la Alianza, y ésta ocurre sólo con los vivos. El pueblo de Dios es preparado para la única solución de la tragedia humana: la resurrección del hijo de Dios desde el seno de la muerte.
La muerte de Cristo, en el plan salvador de Dios, es la cumbre perfeccionadora de su amor manifestado al mundo.
Morir es la entrega perfecta, desasiéndose de todo, en las manos del padre. Muerte es transmutación, transformación sobre el **cuerpo neumático** en que la muerte ya no tiene poder.

3. Fecundidad

a) Los entes, además de ser esencialmente epifánicos (mostrándo-se, dándo-se, diciéndo-se) están dotados del milagro de la fecundidad. Ya desde la creación plantas, animales y el hombre deben ser fecundos, pero el engendrar y el dar a luz están unidos a la finitud y muerte de los entes, es decir, al cuerpo finito.
Los trascendentales hacen que el ente aspire más allá de sí mismo (dar-se), siendo el milagro de la fecundidad imagen del misterio original del ser. A esta entrega sigue el momento de la muerte, como presintiendo la entrega sobrenatural de Cristo. La muerte coincide con la máxima fecundidad de la vida, no engendrando algo mortal, sino algo que pertenece “a la eterna vida, trinounitariamente fecunda, de Dios” (pp.104). Esta nueva fecundidad es tanto espiritual como corporal.
Jesús supera la generación y muerte “naturales” y sólo así su muerte es expresión suprema de vida y amor. Con el ejemplo de José (esposo de María) se permite concluir la idea de que la fecundidad divina puede obtener preponderancia sobre la fecundidad sexual del hombre.
La fecundidad de la muerte (corporal) de Jesús, consiste en el origen de la Iglesia (así como Eva procede de Adán, Jesús –varón- es el nuevo Adán, y la Iglesia -su

esposa- la nueva Eva que procede de él). La "sustitución" del rol de María de madre a esposa del "cordero", y de Juan de discípulo a hijo, son el símbolo real de la fecundidad del Crucificado. Este don que incluye a un varón y a una mujer muestra "la permanencia del significado de la diferencia sexual dentro de la Iglesia" (pp. 105)

La fecundidad del Verbo hecho carne se entiende en dos sentidos en relación a la Iglesia. Primero como epifanía, esto es, la iglesia como representación corporal de Cristo en el mundo, y luego como autodonación, es decir, la Iglesia como su "cuerpo" y como su "esposa". Así la Iglesia se debe a las instrucciones habladas de Cristo: "Haced esto…"

b) El cuerpo de Cristo (o el Verbo hecho carne) sustituye los antiguos sacrificios y oblaciones, y es al mismo tiempo "realización de la voluntad interior para el cumplimiento de la voluntad divina" (pp.108). Cristo mismo es el sacramento original de Dios para el mundo, y siguiendo esta línea, la Iglesia también viene a ser sacramento fruto de su cuerpo entregado y en cuanto "esposa" que procede de él. Así, la Iglesia se debe a la entrega del cuerpo de Cristo y participa de la misión y fuerza salvadora universal de Cristo.

   Como sacramento original, la Iglesia tiene una "función vivificadora" a través de la entrega de los sacramentos particulares que parten de ella. Con los sacramentos se representa corporalmente, para el hombre corporal, la inclusión en la eficacia salvadora Cristo- Iglesia. Contrario a la Antigua Alianza, con la realidad del Verbo hecho carne, la Eucaristía se pone al centro de la realidad sacramental, ya que es inclusión inmediata en la realidad corporal salvadora Cristo- Iglesia. Desde aquí, el resto de los sacramentos tiene relación con el cuerpo de Cristo. Los siete sacramentos de la Iglesia relacionan situaciones de la vida de Jesús y de su fecundidad eclesial, con situaciones fundamentales de la existencia humana. Es Cristo mismo quién por medio de la Iglesia se dona en los sacramentos, siguiendo el encargo del Padre y mediante su común Espíritu Santo.

c) La fecundidad de Dios en Cristo contiene dos verdades. Una es el anuncio del reino de Dios, y el llamado de Jesús al Dios de amor, y la otra es que Dios no fuerza mediante su amor a seguir este llamado. Si bien Jesús anuncia el incondicional perdón de Dios, no todos los hombres lo acogen y aceptan. (Mt 11,20). Éste sería el principal problema: que el hombre en su libertad acepte la salvación.

   Balthasar describe cuatro momentos de la salvación:

1. Se supone la naturaleza en una situación negativa frente a Dios. Al entrar Jesús en la naturaleza humana “se apropiará esta situación negativa de modo que la transforma en lo que es en verdad: en el dolor de la alienación, que ya no se experimenta simplemente desde Dios, sino también desde el hombre” (pp. 114).
2. El Hijo de Dios está a la cabeza de todo lo creado. A través de la cruz y la eucaristía, “Jesús invierte nuestra situación ante Dios (como pecadores) en la suya y nos devuelve la antes nuestra como suya” (pp.115). A través de él, “lo que era alienación de Dios (…) se convierte en una forma del amor absoluto: <<Amor más fuerte que el infierno>>”(pp.115).
3. Esto se entiende considerando que la encarnación de la Palabra, su actuar y su cruz, es algo obrado por el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Entre Padre e Hijo, el Espíritu muestra y actúa en la cruz su separación y unidad a la vez. En la cruz ocurre el “santo intercambio” en que el Espíritu exhalado del Hijo entra en contacto con la libertad individual finita para mostrarle cómo es la libertad que se realiza verdaderamente.
4. Finalmente, sólo resta el si ó no de la libertad finita frente a la solicitación del Espíritu. El no permanente al Espíritu Santo (que en definitiva pretende mostrarle la verdadera libertad) es un pecado eterno (Mc 3, 29). Luego de este límite en que no podemos saber nada más, sólo queda el deber de la esperanza cristiana de la salvación que no excluye a ningún hombre.