



EL MAL Y LA DISTANCIA TRINITARIA EN DIOS, SEGÚN BALTHASAR. ¿RESPONSABILIDAD DE DIOS EN EL MAL?

Evil and the Trinitarian Distance in God According to Balthasar: God's Responsibility for Evil?

Rodrigo Polanco *

RESUMEN: La realidad del mal ha sido siempre un gran enigma para la humanidad. Balthasar propone una teología trinitaria y soteriológica que introduce elementos novedosos en la comprensión del mal. En particular, el mal encuentra su condición de posibilidad en la distancia del amor dentro de la Trinidad. Esta posición, que he calificado de audaz, es evaluada en este estudio desde tres perspectivas: la ubicación del mal dentro del Teo-drama, una cierta fenomenología del mal/pecado, y el examen de lo que podría ser una cierta “responsabilidad” de Dios por la realidad del mal. ¿Es posible afirmar algo así?

PALABRAS CLAVE: Mal. Pecado. Libertad. Distancia amorosa. Abandono de Dios.

ABSTRACT: The reality of evil has always been a great enigma for humanity. Balthasar proposes a Trinitarian and soteriological theology that introduces novel elements into the understanding of evil. In particular, evil finds its condition of possibility in the distance of love within the Trinity. This position, which I have described as audacious, is evaluated in this study from three perspectives: the placement of evil within the Theo-drama, a certain phenomenology of evil/sin, and the examination of what could be a certain “responsibility” of God for the reality of evil. Is it possible to affirm something like this?

KEYWORDS: Evil. Sin. Freedom. Loving distance. God's forsaking.

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Introducción

La existencia del mal ha sido siempre un enigma para la vida humana¹. Hans Urs von Balthasar piensa que, en la antigüedad cristiana y en el medievo, aunque el tema fue tratado con seriedad y se percibieron sus dificultades, los autores se mantuvieron siempre dentro de “la certeza de que un Dios bueno ha creado el mundo”. Por lo tanto, el mal era “un fenómeno de deficiencia del bien”, posibilitado por la libertad de la creatura. En ese sentido, Dios no quedaba afectado por ese fenómeno. “Dios no puede ser más que bueno y justo, incluso cuando no podemos entenderlo”. Pero, en la actualidad, esa reflexión se ha hecho claramente insuficiente, y padece incluso de “una cierta ingenuidad” (*einer gewisse Naivität*) (TD 1, p. 48). Por eso, según Balthasar, a la reflexión moderna y contemporánea le cuesta aceptar “las gafas transfiguradoras” de la fe cristiana (TD 1, p. 49), ya que observa los aspectos oscuros y trágicos del cosmos y de la historia de una nueva manera, e intenta colocar en Dios mismo la contradicción que significa el mal (y el sufrimiento que le acompaña). Si el mal proviene de una inviolable libertad creada, eso necesariamente confronta la libertad humana con la libertad divina, y de alguna manera los pone en un nivel paralelo. Y esto no se resuelve simplemente inculcando a otra instancia por el estado actual del mundo (una cierta caída primordial previa a la creación), sino que, además de eso, deja abierta la pregunta por la forma concreta en que el cosmos vive y sufre por la presencia de diversas formas de mal².

Frente a todo esto, nuestro autor intenta una nueva comprensión, que se hace cargo, de alguna manera, de estos puntos de vista más recientes. En su *Teodramática* afirma que el mal – en cuanto pecado, “división, dolor, alienación” – encuentra su condición de posibilidad, su auténtica comprensión y su superación en la distancia infinita y absoluta entre el Padre y el Hijo, en el seno de la Trinidad. En efecto, la generación del Hijo, “como el infinitamente Otro de sí mismo” (TD 4, p. 301), insta una distancia absoluta y divina que comprende y abraza “todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado” (TD 4, p. 300). Pero con esta afirmación, Balthasar, de alguna forma, vincula el mal con Dios, de una manera que es bastante más osada que la simple calificación del mal como deficiencia de bien (WHITE, 2006, p. 652-654). Incluso, se podría pensar que Dios asume algún tipo

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación internacional (2021-2023) que, con el título “Una propuesta integral de respuesta al misterio del mal”, es cofinanciado por la Universidad Francisco de Vitoria (UFV), Madrid, y la Fundación Universitaria Española (FUE).

² Véase la vasta literatura que, hoy en día, reflexiona sobre el así llamado “mal natural”, la cual se pregunta si la creación, tal como la conocemos, ha sido la única forma posible de crear el mundo; y si no lo fue, ¿por qué es así, con tanto sufrimiento de las criaturas sintientes? (por ejemplo, SOUTHGATE, 2008).

de responsabilidad en la existencia del mal; y ciertamente ha asumido un compromiso personal en su combate. Pero, ¿es posible hablar de algún tipo de responsabilidad de Dios con respecto al mal, que sea más amplio que solo ser el fundamento ontológico del ser y del actuar de la criatura (también el pecaminoso)?

Entonces, el objetivo del presente trabajo es exponer el núcleo de esta teología del mal, indicar sus fundamentos y revisar en qué sentido Dios puede ser pensado como portador de alguna responsabilidad por la existencia del mal en este mundo que ha sido creado por Dios. La misma exposición nos permitirá evaluar sus aportes, ponderar sus eventuales límites, e interpretar sus afirmaciones desde su contexto. Pienso que su mirada particular –cuando es bien comprendida– puede aportar nuevas luces para la comprensión de este enigma humano.

Será necesario dar tres pasos. (1) Recordar básicamente la ubicación y el significado del mal dentro de la propuesta teológica de Balthasar. (2) Presentar su fenomenología del mal, expuesta en su *Trilogía*. Y (3) proponer en qué sentido se podría hablar de responsabilidad de Dios en la existencia del mal en el mundo.

1 El mal dentro del Teo-drama

Balthasar ubica su reflexión sobre el mal al interior y en dependencia de su concepción del mundo como *Teo-drama*. El lugar y la significación del mal en la existencia humana se comprenden a partir de tres aspectos de este *Teo-drama*. En primer lugar, “la dimensión dramática de la revelación” (TD 4, p. 50), que consiste en “la simultaneidad de la superioridad de Dios sobre la historia y el compromiso intrahistórico de Dios”, pero en donde “el siempre-más del compromiso de Dios provoca el siempre-más de la oposición a él” (TD 4, p. 51). Aquí, todos los eventos empíricos son integrados en una visión panorámica, en donde “el acontecimiento de Cristo” domina sobre ella, “pero realmente *sobre* y no propiamente *en* ella” (TD 4, p. 29). El eje vertical (entre cielo y tierra) es el eje esencial y el que le da sentido a la historia en su eje horizontal (entre presente y futuro). Así pues, la historia tiene un carácter agónico estructural, en donde todo se juega en el reconocimiento o rechazo del Hijo encarnado (LÖSEL, 2001, p. 213-215).

El segundo aspecto es el carácter patético (entendido como aporético) de la existencia humana en el mundo en donde se origina el mal. El ser humano, debido a su propia finitud, está sujeto a diversas tensiones que le confieren aquella índole dramática a su existencia. En efecto, es finito y frágil, pero intenta siempre una palabra definitiva, que entonces le resulta

imposible. Y ese “pathos de los comportamientos de la existencia alcanza una clara radicalización en el enigma de la muerte” (TD 4, p. 110), porque significa una total contradicción con su constante búsqueda de permanecer en la vida. Con todo, la tensión más dramática es la posibilidad de hacer el mal, a pesar de querer el bien; dada su libertad finita, contingente, creada:

La posibilidad del mal procede de la polaridad de la libertad humana, que *ha sido* entregada y que *se sabe* entregada, por lo que al aprehenderse así debe reconocerse debida-a (y con ello trascendida): en un acto único de elección. En virtud de esta elección el bien absoluto donante permanece en un nivel latente, mientras su dimensión de ser un regalo aparece en todo su brillo a la libertad finita (TD 4, p. 149).

Sabemos que la libertad finita posee una estructura polar³. De una parte, es una inalienable autoposesión, una capacidad de autodecisión, donada junto con su mismo ser personal. Pero junto a ella, se da también una tendencia hacia el bien, ya que toda decisión se realiza siempre en razón de un bien, en cuanto bueno para uno. La autoposesión, entonces, “se articula *con* la apertura universal a todo ente, saliendo de sí misma a la búsqueda de conocer y querer a otros, especialmente en la relación interhumana” (TD 2, p. 194). Autoposesión y tendencia al bien son dos polos, estrechamente unidos, pero jamás reducidos el uno al otro (cf. DISSE, 2009, p. 354-360). Todo auto-movimiento es, a la vez y como acto único, también una decisión. Pero esa decisión es (necesariamente) expresión tanto de indigencia (por la necesidad que busca colmar), como de riqueza (por su capacidad de entrega); y allí mismo radica la posibilidad del mal, en cuanto decisión particular que jamás logra tener en cuenta plenamente el todo y, por lo tanto, puede fallar (y, de hecho, eso ocurre frecuentemente) en el discernimiento de lo que es bueno.

Ahora bien, para Balthasar, el mal originado en esta particularidad patética del ser humano, en su nivel más profundo, es una decisión contra Dios (consciente o inconscientemente). Efectivamente, cuando la libertad no se percibe como un don de parte de Dios, el polo de la autonomía finita decide como si fuera una libertad absoluta, no reconociendo su dependencia y orientación hacia Dios. Y en eso consiste precisamente la paradoja del mal y su radicación en la libertad finita: en ser una decisión contra la orientación donada por Dios; no obstante, sea una decisión que se realiza a partir de esa misma donación de Dios, que lo ha dotado de una autonomía tal, que incluso es capaz de negarlo (cf. SERVAIS, 2002, p. 111-113). Esto significa que Dios sigue estando presente en esa autonomía, ya que la capacidad de decidir por sí misma (incluso de decidir contra Dios) es una donación y una participación permanente en Dios mismo. La libertad finita, precisamente para ser tal y con capacidad de bien, requiere

³ Balthasar trata este tema extensamente en TD 2, p. 191-223, y en E, p. 63-71.

que Dios le haya comunicado algo propio de sí mismo. “En el momento inicial (en la «imagen» de Dios) se esconde ya un momento de absoluto (porque esto es justamente lo que incluye la libertad)”, de tal manera que “la «imagen» se halla colocada inevitablemente ante la obligación de «llegar a ser semejante» a Dios, para poder realizarse ella misma” (TD 4, p. 356). Libertad finita es otro modo de decir imagen de Dios.

Y, en tercer lugar, el carácter *Teo*-dramático del drama implica que la auténtica realidad del mal se conoce solo desde el actuar de Dios. En efecto, toda existencia humana se comprende como un “proyecto de sentido” “que intenta realizarse” (TD 1, p. 399), es decir, un drama (= acción). Y de allí mismo su ambivalencia, ya que toda decisión por el bien tiene un momento concreto, que debe ser realizado cada día, y que se comprende como lo mejor posible, dada las circunstancias particulares. Pero, a la vez, tiene un horizonte de bien absoluto que, en sí mismo, es inalcanzable (aunque indica una dirección). De este modo, toda “acción humana se encuentra bajo una luz que es instancia última y que esta valoración no es incumbencia de ningún hombre” (TD 1, p. 408). Esto es, la auténtica realidad de toda (mala) acción humana se reconoce solo a la luz de esa instancia última, que además la juzga.

Ahora bien, la revelación bíblica profundiza esta última línea de pensamiento. De una parte, la “idea central del mal” que posee el pueblo de Israel “se origina en su experiencia fundamental de Dios”. Incluso más, “la excepcionalidad de su idea del mal no es otra cosa que el reflejo negativo” “de la excepcionalidad de su concepción de Dios” (G 6, p. 189). Y, de otra parte, ocurrió que, a medida que el pueblo fue siendo infiel a su alianza, “la historia de la alianza de Dios se [fue convirtiendo] en una historia de Dios consigo mismo” (G 6, p. 195). Esto último preparaba la encarnación del Hijo de Dios, en donde Jesucristo, “representante de Dios”, se convirtió en el centro absoluto del *Teo*-drama, ya que él, en lugar de Dios, “ha de librar hasta el fin el combate contra la hostilidad de la libertad humana y por el triunfo del reino que ha de venir” (TD 4, p. 399). Combate que seguirá hasta haber acabado con toda potencia del mal y haber entregado el reino al Padre (1Cor 15,24-28). Con ello se revela que Dios ha sido movido por la creatura, se ha involucrado con ella, y se ha dejado afectar por las acciones y acontecimientos del mundo (O’HANLON, 1994, p. 97). Dios es todo lo contrario a una divinidad a-pática. Justamente por eso la historia humana es un auténtico *Teo*-drama, porque Dios actúa en Cristo. Entonces, Dios no solo revela la verdadera esencia del mal, sino que, además, se compromete en su combate, se deja tocar por él.

La dimensión patética de la existencia humana da origen al mal; y el involucramiento de Dios en el drama de la existencia humana muestra la verdadera esencia del mal. Pero el mal es un concepto muy amplio y análogo. Hemos de mirar entonces la fenomenología del mal, según lo entiende Balthasar.

2 Fenomenología del mal-pecado en el Teo-drama

Al tratar acerca del “escenario patético del mundo”, en donde se desarrolla la acción del Teo-drama, Balthasar dedica casi 60 páginas a describir “la libertad, el poder y el mal”, es decir, a hacer una suerte de fenomenología del mal y a reflexionar sobre su enigmático origen⁴. Allí analiza este enigma en cuatro momentos: (1) su origen en la libertad y su poder de autoafirmación; (2) el mal comprendido como pecado; (3) el inextricable misterio del pecado original y la desmesura del sufrimiento humano y animal; (4) y el oscuro tema de los demonios. Son temas que nacen de la experiencia humana y de la revelación, y deben ser reflexionados en toda su seriedad, pero siendo también conscientes de nuestra profunda limitación frente a ellos.

2.1. Libertad y poder para el mal

El ser humano sabe, por experiencia propia, que el mal no le es ajeno ni tampoco externo, sino que proviene de su libertad, que “no es dueña de su propio fundamento y tampoco de su autorrealización” (TD 4, p. 129). Esta es la paradoja del ser humano, lo que supone su constitución dialógica, a imagen del Logos absoluto y divino (VON BALTHASAR, 1988, p. 285). En efecto, la libertad finita solo se cumple en el encuentro con la libertad infinita. Y ese encuentro solo puede ser una auto-donación de esa misma libertad infinita, cosa que acontece siempre como “libre auto-apertura de Dios”, pero sin que el ser humano “pueda postularla por sí mismo” (TD 4, p. 132). Así, pues, para Balthasar, “toda forma por la que intenta el hombre prescindir de su radicación en Dios y obtener la fijeza en sí mismo, es una tentativa de adueñarse de sí mismo en su libertad, un asalto al poder” (TD 4, p. 136).

La libertad entonces posee un poder que es esencial a ella y que, en sí mismo, no es malo, en cuanto que es “la ocasión y el campo para la decisión, y precisamente para decisiones definitivas” (TD 4, p. 137). Pero ese es justamente el desafío central de la libertad finita: el hecho de que está constituida en referencia a su origen (como imagen), “es inseparable de la norma absoluta del bien” (su Arquetipo); pero “cuando el que elige se pone a sí mismo como criterio del bien y por ello subordina el bien a su propio poder”, entonces ese poder, ahora separado del bien, se transforma en instrumento de dominio y la libertad finita cae bajo la tentación de ser como Dios (Gn 3,5). Así, para Balthasar, “toda conducta ética hunde sus raíces en lo religioso” (TD 4, p. 140). Toda la dignidad y bondad de ese poder se expresa y despliega precisamente en el reconocimiento de su ser debido a otro, y así revela su condición de imagen de la bondad y del poder absolutos.

⁴ Esto es, en TD 4, p. 127-184. Pero lo complementa con otros tópicos en TD 3 y TD 5, como lo veremos a lo largo del trabajo.

De este modo, el mal se origina en aquella autonomía que busca desligarse “de la dinámica de su origen y de su destinación”, atribuyéndosela a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, es imposible dejar como ausente al que le ha donado su propia capacidad de auto-movimiento (que está siempre allí presente, misteriosamente, como auto-donación). Entonces, no tiene más remedio que ocultar esa usurpación, ese despojo perpetrado al Infinito de algo que exclusivamente le pertenece a él (TD 4, p. 150). De allí que “el mal se encubre por necesidad” (TD 4, p. 148). Y, pero eso, es una contradicción intrínseca, ya que la bondad es separada del poder, separación que no se puede dar en la libertad absoluta, de la cual la libertad finita es imagen y de la cual recibe su estructura más íntima. Y, además de contradictorio, el mal es una mentira porque niega su propia finitud y silencia el bien absoluto, ya que solo así puede intentar hacer de lo parcial un absoluto. Todo esto coloca a la libertad finita bajo el juicio de la misma libertad infinita, contrariamente a lo que la misma libertad finita se había imaginado. La libertad infinita, a pesar de todo, permanecerá siempre presente como el fundamento y origen más remoto de toda libertad finita. Hay algo del Arquetipo que está en lo más hondo de la imagen y que es ineliminable. En consecuencia, contrariamente a lo esperado, “el que se «libera» en una autonomía total”, queda encadenado a su propio poder finito y pseudo-autónomo (TD 4, p. 152). Y solo su fundamento lo puede liberar del yugo a que lo ha llevado su propia decisión.

Entonces solo Dios puede desenmascarar el mal presente en la existencia humana, al revelarle su fin único sobrenatural, ya que el ser humano ha sido creado para un encuentro definitivo con Dios. Ello implica que cada persona, además de su estructura dialógica y de la auto-apertura de Dios, posee *como recibida* una interpelación de parte de Dios que es parte de su propia estructura humana. Esta es una invitación de parte de la libertad divina, una interpelación estructural, que es “comparable a una señal grabada a fuego en su esencia”, que no se puede no oír, independientemente de que se acoja o no. Más que una ordenación a Dios es, sobre todo, una *invitación* a él (TD 4, p. 152)⁵. Nace de su constitución libre y de su propia característica de ser respuesta a la Palabra. Así, con mayor razón se entiende que, al cerrarse a esa invitación, solo puede ser liberada por una explícita iniciativa divina.

2.2. *El mal comprendido como pecado*

Con lo dicho, queda patente que el mal, desde un punto de vista teológico, puede muy bien ser denominado *pecado*, porque tiene que ver con el reconocimiento (o no) de Dios. Si bien, el concepto de pecado ha de ser

⁵ Balthasar, incluso, afirma que “se la podría denominar «existencial sobrenatural» (pues persiste también en el rechazo de la gracia)”, utilizando el conocido concepto de Rahner (TD 4, p. 152).

utilizado analógicamente en cada persona, de acuerdo con la experiencia que cada uno tenga acerca de Dios y de su revelación. Balthasar afirma:

[El mal] necesita una instancia absoluta para desvelar su verdadera esencia. Esta instancia puede hacerse presente con más o menos intensidad, de modo que hay que contar con una analogía de desvelamientos y de percepciones de la esencia del mal. El desvelamiento último lo aporta la Biblia, en perspectiva veterotestamentaria como teología de la alianza, y desde el punto de vista neotestamentario como teología del hombre-Dios que “quita” el pecado del mundo mostrándolo así en toda su maldad: como “pecado” (TD 4, p. 148).

La cruz de Cristo es el lugar en donde se desvela la auténtica realidad del mal como pecado. Y en la cruz el pecado se convierte, en algún sentido, también en algo propio de Dios (2 Cor 5,21). Pero como la autocomunicación de Dios y su gracia, aunque se ofrece a todos los seres humanos, “no se concede a todos con una claridad e intensidad subjetiva igual” (TD 4, p. 154), hablar de pecado es analógico, como lo reconoce la misma Sagrada Escritura. Los que no han entrado en contacto con la revelación histórica de Dios, pecan al no buscar a Dios, o no reconocerlo, a pesar de tenerlo inscrito en su corazón (Rm 1,18-23). En cambio, Israel, iluminado por la alianza con su Dios, descubre “*la esencia y el peso del pecado*” (TD 4, p. 159) de una manera muy explícita a lo largo de su historia. Y con el Nuevo Testamento, por una parte, se acentúa el pecado como un *no* a la Palabra revelada; mientras, por otra parte, desde la cruz y resurrección se realiza la superación definitiva de los poderes anti-divinos, se lleva a cabo la reconciliación con Dios y se devela todo pecado como mentira. Y con eso queda de manifiesto, una vez más, la profunda dramaticidad del mal y del pecado, en cuanto un crescendo del no humano frente al sí de Dios. Pero a la vez y en dependencia de ello, un crescendo del compromiso de Dios con el pecador y con el mundo sometido al pecado y el mal. Así se percibe con mayor claridad que el mal/pecado posee dimensiones tanto antropológicas como teológico-cristológicas. Y, sobre todo, se percibe su profunda relación con Dios, en el sentido de ser un rechazo a su propia realidad de Dios, pero a la vez, por el mismo compromiso que Dios ha asumido en su lucha.

En estas dos primeras reflexiones acerca del origen del mal/pecado, se muestra su radicación en la libertad del hombre y su profunda relación (antagónica) con Dios. Pero Balthasar se refiere también a otros dos aspectos de la fenomenología del pecado: el pecado original (con el sufrimiento al que estaría relacionado) y la existencia de los demonios. Sin embargo, para estos dos últimos temas tiene una aproximación muy distinta a los dos primeros. Los considera secundarios, poco relevantes, y, en síntesis, marginales en el desarrollo del drama. Por lo tanto, aún reconociendo su contenido revelado y su verdadera existencia, les quita todo protagonismo y, por lo tanto, los margina bastante de su reflexión sobre el origen y el significado del mal. De este modo, mucho más que

en su aspecto “negativo”, de caída, de ausencia de bien, se concentrará en lo que podríamos llamar su aspecto “positivo”, esto es, su condición de posibilidad en la distancia trinitaria y su repercusión en la existencia dramática del ser humano.

2.3. El pecado original y el sufrimiento del mundo

La universalidad del mal y del pecado remite a la teología del pecado original. Para Balthasar, este “sigue siendo uno de los «misterios» de la revelación bíblica que nunca se pueden aclarar del todo” (TD 4, p. 167-168). En la Sagrada Escritura, “la innegable universalidad del pecado en la humanidad” “hunde sus raíces en una solidaridad enteramente misteriosa”, que “se encuentra inequívocamente en un estrato más profundo” que la simple mediación histórica (TD 4, p. 169). Y ese principio de solidaridad y de comunidad universal en el pecado se muestra como “la condición de posibilidad para la solidaridad en Cristo como don libre de Dios en Cristo” (TD 4, p. 172). Esto quiere decir que el ser humano está necesitado de la gracia de Dios, pero que, al mismo tiempo, se encuentra orientado hacia Cristo como el verdadero Arquetipo y cabeza de la humanidad.

Sin embargo, para Balthasar, lo importante aquí no es lograr una claridad acerca de cómo se llegó a esta situación, ni de las características del vínculo humano con esa indescifrable situación original. Sino, más bien, es tomar conciencia de “la estructura eminentemente dramática del hombre de cara a la meta de su existencia”. A partir de su vocación sobrenatural, el ser humano “está llamado a superarse esencialmente ya en su naturaleza”; y por la solidaridad en la culpa original (misteriosa como sea), su situación existencial concreta está sometida a una debilidad y a un negativo volverse hacia sí mismo (concupiscencia), que lo hace necesitado de una especial ayuda de la gracia de Dios (TD 4, p. 174). Así pues, el pecado original no ha interrumpido el ofrecimiento de la gracia, sino solo lo ha transformado, ya que dicho ofrecimiento nace de la misma creación en Cristo y del llamado al ser humano a una plenitud en la gloria. “Desde esta suprema perspectiva nuestra solidaridad en la culpa aparece como la condición para que se revele el compromiso de Dios por la humanidad en la expresión extrema”: “Aquí radica el núcleo del Teo-drama” (TD 4, p. 175). A este respecto, Balthasar encuentra “excelentes” (*vortrefflich*) las afirmaciones de C. S. Lewis acerca de Dios, el cual no podía capitular (*kapituliert*) “delante de la responsabilidad que él mismo se había puesto, dado que él creó el mundo precisamente con la responsabilidad de expresar su divinidad a través de todo el drama de un mundo libre”, en donde podía darse una rebelión. Y dada esta insurrección, la responsabilidad de expresar su divinidad permanece intacta y se da “precisamente a través de esa rebelión” (LEWIS, 1954, p. 96-97, en TD 4, p. 175, n. 34). En sintonía con la teología contemporánea, el pecado original es comprendido aquí como el anverso del compromiso anterior de Dios con la humanidad.

Si el tema del pecado original se encuentra en los límites de lo comprensible, el sufrimiento humano y animal traspasa ampliamente ese límite. Aquí se pueden distinguir dos tipos de sufrimiento. Existe un “sufrimiento que se provocan los hombres pecadores unos a otros”. Aunque este es un campo que de ninguna manera es del todo claro para nosotros, es evidente que aquí hay culpabilidad del pecador en el sufrimiento infligido a otro. Frente a eso, podría llegar ser humanamente comprensible que haya que expiar los males causados a otros; y que el Dios que ha fundado el orden del mundo asuma algún modo de compensación y de educación con el pecador, infligiéndole algún tipo de sufrimiento que pasa entonces a ser un momento del drama entre cielo y tierra. Pero esta suposición es muy problemática cuando se percibe la desmesura del sufrimiento, y este se experimenta como tremendamente injusto. Allí, “esta domesticación del dolor en utilidades morales controlables” carece de todo sentido (TD 4, p. 176). Por eso, la propuesta de Balthasar no intenta explicaciones. Porque, de una parte, “en la creación puede haber abismos que no entran dentro del poder de dominio del hombre”. Por tanto, incluso un eventual sufrimiento justo, podría ser percibido incluso como lo contrario. Y, de otra parte, “Dios ante el comportamiento humano (se entiende sobre todo el pecado) puede reaccionar de un modo mucho más divino, es decir, mucho más infinito, de lo que el hombre considera predecible” (TD 4, p. 177). Todo esto lleva a la única conclusión posible: frente al dolor del mundo (tema ingente para toda teodicea, véase FRISENHAHN, 2009, p. 246-251), solo puede esperarse la respuesta del mismo Dios que, de hecho, la ha dado en la cruz de su Hijo.

Pero existe también el sufrimiento natural e inevitable, al que está expuesto no solo el ser humano, sino también todo el mundo animal sintiente. Este es un tema que hoy se debate con mucho mayor fuerza y complejidad que antes⁶. A veces, se le ha llamado *mal natural*. Balthasar asume aquí una postura doble. Por una parte, es un tema más bien secundario dentro de toda su teología. Es sabido que su extraordinaria cultura literaria y humanista, en general, no se condice con su preocupación mucho más baja por el mundo de las ciencias naturales, aunque no le sea del todo desconocido (IDE, 2013, p. 565-572). Y, por otra parte, a pesar de lo anterior, en algunos lugares ofrece alguna reflexión. Básicamente, el problema del mal natural se refiere al porqué existe tanto sufrimiento animal: muerte de unos para que existan otros, extinción de especies enteras, catástrofes naturales, en fin, un camino evolutivo plagado de sufrimiento y muerte para llegar a una situación actual, que tampoco está exenta de sufrimiento y de muerte (O’HALLORAN, 2015, p. 44-49). ¿Acaso Dios no podía hacer las cosas de otra manera? Para Balthasar, en primer lugar, “se debe abandonar como inútil toda especulación sobre otros mundos posibles fuera del que

⁶ Christopher Southgate, por ejemplo, propone “una teodicea evolucionista compleja” (2008, p. 15-17).

existe, que, por lo demás, ocupa en exclusiva a la revelación” (TD 2, p. 247). Supuesto esto, igualmente le parece que la perspectiva meramente fenomenológica, que reconoce aquella ley evolutiva de la necesidad del sacrificio de unos para lograr una síntesis más compleja en otros, no es suficiente. Dentro de este proceso, se debe tomar en cuenta el mal, en cuanto desmesura del sufrimiento, que es inexplicable para nuestra razón (Teilhard de Chardin). Y en ese contexto, se puede uno preguntar “si detrás de las fuerzas destructoras del cosmos se encuentra una libertad inconfundible en su inclinación al mal (los «poderes» y «dominaciones» de que habla Pablo)”, como muchos textos bíblicos lo insinuarían. Sin embargo, esa pregunta “se extingue sin una clara respuesta” (TD, 4, p. 127).

Finalmente, la ausencia de respuesta para esta impenetrable cuestión no impide (de acuerdo con la revelación), al menos, afirmar que, si esos poderes efectivamente existen, en todo caso, han sido debilitados ya por la victoria de Cristo. Y, además, “el sufrimiento de la creación recibirá una transfiguración de un modo que escapa a nuestras categorías” (TD 4, p. 182). No es posible suprimir ni la culpa ni el sufrimiento. Solo es posible (de la manera más sorprendente e inimaginable) que se introduzca “en el drama un pathos totalmente distinto, el de Dios”, como única respuesta a una pregunta, de otro modo, insoluble (TD 4, p. 184). Una vez más, su respuesta está en el carácter dramático de la creación, en donde Dios es también “un «personaje» en la acción, distinto de los otros personajes” que actúan dentro del drama (TD 2, p. 175).

2.4. Los demonios y lo diabólico

Este también es un campo muy oscuro, dado lo fragmentario (y, a veces, contradictorio) de los testimonios bíblicos y la abundancia de otro tipo de datos, de diversas culturas y religiones. De allí que Balthasar renuncie a cualquier intento de sistematización de toda esta doctrina. Sin embargo, no niega ni minusvalora su realidad, aunque tampoco se deja fascinar por su existencia. La Biblia no conoce ni su origen ni su destino, mas no duda de su existencia. Pero son actores secundarios, si bien, no por eso, el conocerlos deja de ser importante. En todo caso, la figura central de la revelación es exclusivamente Jesucristo, a través del cual el ser humano se relaciona de manera inmediata con Dios (TD 3, p. 425-426. 431). Todo esto hace muy difícil cualquier reflexión sobre su papel en el tema del mal, ya que “lo demoníaco no puede identificarse con el pecado del hombre”, pero tampoco puede separarse completamente de este (TD 3, p. 445). Por eso, Balthasar solo subraya algunas afirmaciones básicas, de orden teológico, sabiendo “que no hay ni puede haber una doctrina transparente de lo demoníaco” (TD 5, p. 205).

El Nuevo Testamento posee una doctrina sobre lo demoníaco, que no puede ser arrancada, sin destruir partes esenciales del mismo (TD 3, p. 454). A partir de imágenes e intentos aproximados sostiene la idea de espíritus malos o

demonios. Y tienen que haber llegado a serlo mediante una libre decisión de rebelarse contra Dios, no pudiendo haber sido creados malos. Pero son afirmaciones límites (Gd 6; 2Pe 2,4; 1Jn 3,8), además de estar influenciadas por textos apócrifos, lo cual no permite ir más allá en las especulaciones acerca del cuándo y cómo se dio esa eventual división entre los ángeles (TD 3, p. 446-447). Tampoco podemos saber nada acerca del número de demonios, nada acerca de su organización y nada acerca de su estructura⁷. El Anticristo o la Bestia son principios teóricos de la historia de la salvación; y las Potestades o Dominaciones son fuerzas desconocidas, que suscitan lo anti divino, pero en todo caso, sometidas a Cristo (TD 3, p. 457-460). Acerca de todo esto, para Balthasar, “imperera un misterio racionalmente impenetrable” (TD 3, p. 445). Y ciertamente, “la suerte del diablo es para nosotros un misterio del todo inaccesible” (TD 5, p. 205). En síntesis, no podemos “esclarecer el *mysterium iniquitatis* de modo que su oscuridad se convirtiera en luminosa para nuestra inteligencia creyente” (TD 5, p. 200).

De esta manera, para Balthasar, lo único realmente determinante en este tema, es la seguridad de que el demonio y toda su realidad han sido ya vencidos por Cristo (a pesar de que lo demoníaco tenga todavía un efecto social y cósmico en aquellas relaciones estructurales que se oponen al plan de Dios)⁸ (TD 5, p. 207). Por eso mismo, de acuerdo con Barth⁹, se ha de afirmar que “la victoria sobre el diablo es asunto propio de Dios” (TD 5, p. 205). Pero, además (igualmente siguiendo a Barth), “el lugar señalado en el que se produce la lucha entre Dios y el diablo no está en Dios mismo (para el que el diablo es lo vencido ya mediante la reprobación), sino que es el Dios-Hombre, Jesucristo” (TD 5, p. 206). Con todo, es muy importante reconocer que la obra de la redención y la del diablo no están en el mismo nivel. “Ambas obras acaecen de forma paralela” (VON SPEYR, 1948, p. 207, en TD 5, p. 206), porque el mal, en la cruz, ya ha sido depotenciado. Así pues, el ser humano solo podrá vencer estas fuerzas del mal si está junto a Dios, y lo ha de hacer en Jesucristo.

3 Dios y su “responsabilidad” en el mal del mundo

A pesar de que en este tema nos envuelve siempre un misterio inabarcable, podemos decir que aquellas diversas formas de mal que hemos expuesto (que se hacen presente en medio del Teo-drama) tienen un doble origen.

⁷ Sin embargo, se puede afirmar la cualidad de “no persona” del diablo (Ratzinger). En efecto, si ha perdido su vocación sobrenatural, tiene que haber perdido igualmente su comunicabilidad y sociabilidad, esenciales a la condición de persona (TD 3, p. 455).

⁸ Podría pensarse en “el proceso de secularización universal” (TD 4, p. 414), o también en “lo demoníaco de la tecnificación de la cultura, de la sociedad y del individuo” (TD 4, p. 452), u otras formas de pecado estructural.

⁹ Al que refiere sobre este tema, tanto en TD 3, p. 438-445, como en TD 5, p. 202-205.

Aunque, en uno y otro caso, no se pueda hablar de origen en el mismo sentido. De una parte, el mal proviene de la libertad de las creaturas, en cuanto hacen uso torcido de la libertad (buena) que les ha sido donada como posesión propia. Y, de otra parte, tiene una cierta raíz en Dios mismo, en cuanto él es su condición de posibilidad, porque Dios les comparte algo de su propio poder de elegir, y él nunca puede quedar indiferente ni desentenderse frente a su creación. En estos dos aspectos de la relación del mal con Dios, nace, en el pensamiento de Balthasar, lo que podemos llamar una cierta responsabilidad de Dios en la existencia del mal. Una responsabilidad que se debe comprender en esos mismos dos sentidos (diversos) del doble origen. Dios es su fundamento último o condición de posibilidad, y luego, una vez presente, Dios asume un compromiso personal por la victoria sobre él. Pero –y aquí algo importante–, este compromiso no debe ser comprendido como un nuevo movimiento en Dios, sino simplemente como la aplicación concreta –en Cristo– de lo que está aconteciendo siempre en Dios, en cuanto existe *como* donación eterna, su esencia son sus relaciones, las cuales son esencialmente autodonación eterna y permanente (SCHUMACHER, 2014, p. 342-343).

3.1. *Fundamento trinitario*

En su soteriología, a la cual le dedica todo el volumen 4 de su *Teodramática (La acción)*, Balthasar estudia el fundamento trinitario del acontecimiento de la cruz, en donde se encuentra tanto la posibilidad del mal, como también la respuesta divina a este. Desde su convicción de que la Trinidad económica revela auténticamente lo que sucede en la Trinidad inmanente; y al mismo tiempo, sabiendo que la Trinidad inmanente es el fundamento de todo lo que realiza la Trinidad económica, afirma:

La Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (para su “automediación”¹⁰), de implicarse en el proceso del mundo y de la cruz (TD 4, p. 299-300).

Esto quiere decir que el acontecimiento de la cruz revela (de una manera extrema) el abismo inefable del amor de Dios. Pero este amor acontece, desde siempre, al interior de la Trinidad, con independencia de lo que pueda suceder en la economía (HADLEY, 2022, p. 5), aunque “en la cruz y en el abandono de Jesús en ella es donde se hace por primera vez evi-

¹⁰ Se refiere aquí a la bien conocida opinión de Rahner, expuesta, por ejemplo, en *Mysterium Salutis* (1969, p. 431). Para Balthasar, en Rahner, “el «proceso de automediación» en Dios encierra en sí una especie de extrañeza formal”. “El concepto de «autocomunicación» no puede conseguir en Rahner verdadera consistencia más que en el marco de la economía” (TD 4, p. 297).

dente toda la distancia entre el Hijo y el Padre". Y al mismo tiempo, "el Espíritu como unión de ambos, su «nosotros», aparece precisamente en el desvelamiento de la unidad, como pura distancia" (TD 4, p. 296). Entonces, la distancia que se produce en la economía manifiesta –paradójicamente– la profunda unidad y el eterno amor dentro de la Trinidad inmanente (HADLEY, 2022, p. 120-121). La unidad se desvela "como pura distancia", en donde el Hijo "carga con el pecado y con todo lo que significa lisa y llanamente lo contrario a Dios" (TD 4, p. 296). Pero todo esto merece una mayor explicación¹¹.

Para Balthasar, la "autoexpresión del Padre en la generación del Hijo" puede ser denominada "como una primera «kénosis» intradivina que todo lo abarca. En efecto, el Padre se desapropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo" (TD 4, p. 300)¹². Es verdad que el uso del término "kénosis", en contexto intratrinitario, es complejo. De hecho, el mismo Balthasar, más adelante, lo ha relativizado un poco, ya que "¡el *analogatum princeps* es Fil 2 y Col 1,17! [El concepto de kénosis] intratrinitaria debería estar entre comillas" (KRENSKI, 1990, p. 141)¹³. De modo que aquí lo importante no es el término, sino su sentido teológico, que mantiene toda su vigencia (IDE, 2013, p. 651-657). Dios ha existido, desde siempre, desapropiándose de su propia divinidad y transfiriéndosela a su Hijo, para compartirla con él. Por eso Dios puede ser llamado, en verdad, amor. Pero ello significa que la generación eterna del Hijo "es la instauración de una distancia absoluta, infinita, en cuyo seno todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado, se hallan comprendidas y abrazadas". Aquí está el núcleo de los que venimos diciendo. La generación, al ser entrega de *todo* lo que se posee, es quedarse inefablemente *sin nada* y, por lo tanto, suscita una *distancia* infinita y misteriosa entre Padre e Hijo¹⁴. Distancia o diferencia quiere decir, entonces, *distinción* entre las dos personas, lo cual permite el amor, ya que "la esencia divina es una relación de amor kenótico", en donde "la «distancia» necesaria para la donación entre las personas" está dada precisamente en ese concepto de esencia divina (LEAMY, 2012, p. 119)¹⁵. Pero como el proceso eterno de generación se prolonga en la res-

¹¹ Se pueden evaluar también algunas de las críticas que, sobre esto, ofrece Thomas J. White (2006, p. 659-660, n. 63).

¹² La denomina, también, "kénosis originaria del Padre" (*Ur-Kenosis des Vaters*) (TD 4, p. 302).

¹³ Esto lo afirma Balthasar en una carta personal (del 19/02/1987) a dicho autor (KRENSKI, 1990, p. 141, n. 35).

¹⁴ Sin desoír, empero, la advertencia de Letrán IV: "Y no puede decirse que le diera una parte de su sustancia y otra se la retuviera para sí, como quiera que la sustancia del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su sustancia al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado al Hijo que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser sustancia" (DH 805).

¹⁵ En esto, sigue, en parte, a Bulgakov (LEAMY, 2012, p. 117-119).

puesta del Hijo, que es “una eterna acción de gracias” que hace proceder (de ambos) el Espíritu, entonces ese Espíritu, al mismo tiempo, vence esa distancia y “sella la infinita diferencia, manteniéndola al propio tiempo abierta (como es propio de la esencia del amor) y haciendo de lazo de su unidad, por ser el único Espíritu de ambos” (TD 4, p. 300)¹⁶.

Este desposeerse divino del Padre permite al Hijo compartir con el Padre su propia naturaleza divina. Pero al mismo tiempo, produce una “«separación» en Dios tan inconcebible e insuperable que toda división posible (mediada por ella), aunque fuera la más oscura y la más amarga, no podría darse más que dentro de este primer gesto de Dios”. Es decir, la generación del Hijo produce un *Otro* divino, que es, por eso mismo, presupuesto para todo eventual otro creado. Esto no significa que haya identidad entre lo que sucede en Dios y lo que suceda en el mundo. Solamente se afirma que el primero es presupuesto trascendental e indispensable del segundo. El Otro divino explica lo que ocurre en el mundo y lo supera infinitamente (LEFSRUD, 2020, cap. 13). La consecuencia, para Balthasar, es importante. La existencia del “infinitamente Otro de sí mismo” es, “al mismo tiempo el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo será división, dolor, alienación”. Pero también es el presupuesto y la plenificación de toda “entrega de amor, posibilidad de encuentro y felicidad” (TD 4, p. 303). Por eso, puede llamarlo “drama originario (*Ur-Drama*) que está por encima del tiempo” (TD 4, p. 302). Entonces, en la acción de gracias del Hijo están incluidos, tanto el reconocimiento del mundo a su Creador, como la posibilidad de no hacerlo (dada la libertad donada). Y también está incluida la recapitulación de todo en el Hijo y el eventual perdón que acompañare a esta restauración. Ciertamente no se puede decir que el pecado esté incluido en Dios. Pero sí que esa distancia divina sea el presupuesto de toda otra distancia (entre las cuales está la distancia del pecado, como anomalía de la distancia Dios-creatura) (O’HANLON, 1990, p. 69-73.118-120). Y al mismo tiempo, es el presupuesto de su perdón y destrucción¹⁷.

Con el “vaciamiento” del corazón del Padre en la generación del Hijo ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y un mundo cualquiera; la razón es esta: cualquier mundo pensable no puede tener su lugar más que dentro de la distinción del Padre y del Hijo con la diferencia unificante del Espíritu (TD 4, p. 303).

Ahora bien, para comprender adecuadamente el significado y el alcance de esta propuesta trinitaria, debemos tener presente cuatro aspectos del

¹⁶ Ch. M. Hadley habla de cuatro distancias: distancia Dios-creatura, distancia Dios-pecador, distancia trinitaria económica Padre-misión del Hijo/Espíritu. Y esas tres están “ontológicamente fundadas” y “conceptualmente incorporadas” en la distancia de la Trinidad inmanente (2022, p. 10).

¹⁷ Por una visión algo más crítica, cf. BROTHERTON, 2015, p. 192-193.196.

pensamiento más global de Balthasar. (1) Tanto la generación del Hijo como la creación del mundo implican un *dejar ser* y *dejar hacer* al otro, presupuesto fundamental para que exista un otro (TD 2, p. 239-249; TD 5, p. 80-90). (2) Para ello, Dios ha adquirido una cierta forma de latencia (*Latenz*) con respecto a la creación, precisamente para que practique su libertad y pueda ser auténticamente autónoma (TD 2, p. 249-261). (3) Dado que la creación del ser humano significa la donación de una autonomía finita, el no reconocimiento de esta finitud por parte del ser humano es, en primer lugar, una contradicción consigo misma. Pero, al mismo tiempo, es de alguna manera también una expresión de la “«imprudencia»” (“*Unvorsichtigkeit*”) del amor divino, “que a la hora de la donación no conoció ni fronteras ni cautelas”. Su poder es inseparable de su vulnerabilidad, de tal manera que “soporta, en la total indefensión del amor absoluto, la contradicción con este amor y, en la omnipotencia del mismo amor, no puede ni quiere tolerarla” (TD 4, p. 305). Eso es lo que hace posible el pecado y el mal, y en un cierto sentido entonces se puede decir que Dios lo sabía y lo asumió a sabiendas. Eso podría ser llamarlo una cierta “vulnerabilidad” (del amor) de Dios. (4) Y es muy importante tener presente que cualquier actuación de Dios en el mundo no es “un instante puntual que está presente de forma inmutable en todo momento del tiempo terreno”; sino de manera mucho más honda, es “un sobre-tiempo propio de él” (TD 5, p. 31), que en Cristo sintetiza todo el tiempo del mundo. Dios no vive en un no-tiempo, sino en un sobre-tiempo (SAINT-PIERRE, 1998, p. 342). El tiempo eterno de Dios es “desde un principio simultáneo a cada instante del tiempo transitorio” (TD 5, p. 121). Por eso, cada uno de los acontecimientos económicos de la Trinidad están simultáneamente en todo momento de la historia, porque la historia del mundo y todos sus momentos escatológicos están incorporados a Cristo (WAINWRIGHT, 2004, p. 115-116). Así, en la cruz, el Hijo, desde su sobre-tiempo de Hijo, puede acoger a todos los seres humanos, y dar “un abrazo elevador” (*Unterfassung*) que incorpore también “en sí el abandono de los pecadores” (TD 5, p. 303). Cada pecado está siendo abrazado en todo momento por la cruz de Cristo. Nada queda fuera de la Trinidad, aunque para ello, deba ser purificado por la misma Trinidad.

3.2. *Compromiso de Dios con la creación*

La creación temporal surge libremente de la generación eterna del Hijo, es decir, las procesiones divinas son la causa última de la existencia de las criaturas¹⁸. Entonces, existiendo ya la creación, las procesiones intradivinas y las misiones extradivinas “son para las personas divinas la misma

¹⁸ Aquí sigue el conocido axioma escolástico. Balthasar cita: “La posibilidad de la creación descansa en la realidad de la Trinidad. Un Dios no trino no podría ser creador” (GERKEN, 1963, p. 81, citado en TD 5, p. 61).

y única cosa” (TD 5, p. 63). Por eso mismo, la creación “se puede llamar una nueva «kénosis» de Dios”. Lo cual implica “que Dios coloca frente a sí a una auténtica libertad creada a la que se ve ligado de alguna manera” (TD 4, p. 304). De esta forma, para Balthasar, resulta evidente que, frente al *no* de la creatura, Dios asuma sin dudar su previo compromiso de amor. Es la razón por la cual el Hijo baja hasta el fondo de los infiernos, hasta recuperar todo lo extraviado, con un *sí* nuevo y más amplio que todo posible *no*. Porque el Hijo es el arquetipo de todo lo creado y es la manifestación del Padre. “El «descenso» no hace más que demostrar con toda claridad (y Balthasar lo dice explícitamente) el pleno alcance de la naturaleza divina de Dios como amor kenótico” (LEAMY, 2012, p. 146). El Hijo es el auténtico vínculo indisoluble entre lo creado y el Padre. Esto está en el núcleo de la soteriología de Balthasar, y se puede ver reflejado en su reflexión sobre el “cáliz del vértigo” que asume el Hijo (TD 4, p. 315-327).

A lo largo de la Escritura, tanto en el AT como en el NT, se habla de la ira de Dios, o de la copa de su cólera (también del celo de Yahvé), en el sentido de que “Dios se irrita contra el pecador por causa de su pecado” (TD 4, p. 315). Aquí hay que dejar fuera ciertas afirmaciones ligeras (que lo comprenden, por ejemplo, como meros antropomorfismos), y tomar muy en serio lo que ello pueda significar, en el entendido de que estamos refiriéndonos al Dios trascendente e inmutable (aunque no apático). Balthasar comprende la cólera de Dios, en el AT, como “la irrupción del Espíritu Santo, que hace valer e impone su pretensión de absoluta soberanía” (FICHTNER, 1954, p. 408-409, citado en TD 4, p. 316) pero “en el marco de su gracia y de su alianza de amor” (TD 4, p. 316). Lo cual se mantiene en el NT, ya que “precisamente la revelación más íntima del corazón de Dios está demostrando su absoluta decisión de oponerse a todo lo que hiere su amor”. En efecto, “la cólera de Jesús que se desata en tan numerosas ocasiones, se inflama cada vez que se opone resistencia a su misión y a las exigencias que ella conlleva” (TD 4, p. 317)¹⁹.

Para Balthasar, este actuar de Dios está indicando un “compromiso apasionado de Dios (su «pathos») en pro de su creación, de sus planes de salvación y de sus elegidos”, “un modo de expresar su compromiso personal en la creación y alianza” (TD 4, p. 320, siguiendo a HESCHEL, 1955). Todo esto llega a su culminación en Jesús, manifestación del amor del Padre. “Jesús ya había sido durante su vida el revelador de todo el *pathos* de Dios, es decir, de su amor como de su ira contra el escarnio de su amor” (TD 4, p. 322). Pero como también es el arquetipo humano, que se hace completamente solidario con el ser humano, se ha hecho entonces también pecado por nosotros (2 Cor 5,21). Por eso, su misión es doble. De una parte, ha de cumplir perfectamente la voluntad del Padre (hasta

¹⁹ Por ejemplo, Mt 4,10; 15,7-8; 21,41; Mc 11,15-17; Lc 14,21.

las últimas consecuencias), y manifestar así el infinito amor del Padre y su propia condición de Hijo. Y, de otra parte, ha de enfrentar las consecuencias de su misión: el rechazo de parte de muchos y la ira divina que se descarga sobre él (HADLEY, 2022, p.130-133).

Por esa razón, en Jesucristo, la cólera de Dios y su amor se han hecho una sola cosa, ya que “el objeto de la justa cólera de Dios es resituado en la relación trinitaria de amor entre el Padre y el Hijo” (TD 4, p. 324). Al caminar en perfecta obediencia y amor al Padre y en completa solidaridad con los seres humanos, ha tenido que probar el total abandono de Dios (en solidaridad con el pecador que abandona a Dios). Y eso paradójicamente expresa la plena unidad de amor con su Padre, como Hijo en perfecta obediencia. Se da aquí una máxima contradicción (que también la hemos llamado distancia): “Dios está frente a sí mismo y hasta contra sí mismo”. Pero “en este distanciamiento provocado por la cólera, el Padre y el Hijo se hallan, en lo que respecta a su común obra de amor para con el mundo, más próximos que nunca el uno del otro en la economía salvífica” (TD 4, p. 325). Y así son asumidas las tinieblas del mundo en “la luz intratrinitaria” y se produce “como un milagro de transfiguración”, en el sentido de que “la distancia provocada por el «no» del pecado es superada y transformada, por la distancia obediente del «sí» divino”. En consecuencia, “la cólera de Dios contra la negación de su amor”, en realidad se ha dirigido “hacia un amor divino, el del Hijo”, que al exponerse “a esta cólera, la desarma y la deja totalmente sin objeto” (TD 4, p. 326). Es el fin del pecado, destruido al interior del amor entre Padre e Hijo (FUSCO, 2016, p. 127-128). En palabras de Adrienne von Speyr: “El Hijo se entrega por amor al Padre para ser quemado como portador de todo pecado e impureza por este fuego divino” (1970, p. 383, citado en TD 5, p. 265-266).

Balthasar completa esta reflexión soteriológica con dos afirmaciones que terminan de explicar el sentido de esta responsabilidad de Dios por el pecado. En primer lugar, la característica, a la vez, temporal y supra-temporal de todo este proceso. En efecto, Dios ha creado el mundo no fuera de sí, “sino pensando en el Hijo dentro de la vida divina” (TD 5, p. 245). Así, al encarnarse, el Hijo no ha abandonado la vida divina, aunque haya entrado verdadera y auténticamente en el tiempo creado. Sigue siendo el Hijo del Padre. Por eso, en su vida terrena, puede mostrarnos con su propia vida de cada día (y en particular con su obediencia) la vida divina y el amor del Padre. “Él traduce a lo temporal-creatural su relación eterna con el Padre” (TD 5, p. 116). Y así, “mediante la presencia del Hijo como presencia de la eternidad en el tiempo se ha dado un hecho que cambia el mundo”: “la relación del Padre con la creatura” (TD 5, p. 248)²⁰.

²⁰ Esta última frase es de SPEYR, 1955, p. 49.

En segundo lugar, la muerte de Jesús y su descenso a los infiernos fue un descender hasta lo opuesto de Dios, “pero tal distancia es posible solo dentro de la Trinidad económica, que transporta la alteridad absoluta de las personas intradivinas entre sí a lo histórico-salvífico, incluyendo –y reconciliando así– la distancia pecadora respecto de Dios” (TD 5, p. 255). El abandono del Hijo es un *modus* de su unión con el Padre y el Espíritu Santo, de la misma manera que su muerte era un *modus* de su vitalidad. “Incluso el pecado es una modalidad del espacio kenótico, aunque una modalidad que ha sido pervertida y «retorcida» por la maldad insensata de la libertad” humana (LUY, 2011, p. 165). Todo ello revela la esencia íntima de Dios, ya que manifiesta la relacionalidad de las personas divinas, manifiesta lo que significa que el Hijo haya consignado su divinidad junto al Padre²¹, y muestra la profunda unidad en el plan de salvación. Así cuando el Hijo asume la distancia, por el amor que significa asumirla, crea la proximidad, incluyendo el “abandono de Dios en la trinitaria relación de amor” (TD 5, p. 258). De esa manera invierte toda la realidad del mundo, pasando de abandono a incorporación trinitaria, de pecado a perdón:

El alejamiento [es un] modo de la eterna convergencia entre Padre e Hijo en el Espíritu, donde termina por resultar visible cómo los modos económicos de la relación de las personas divinas están escondidos en los inmanentes, sin que se les añada un elemento extraño. Lo extraño es tan solo el pecado, que es quemado dentro de estas relaciones, que son fuego (TD 5, p. 265).

Este es el desenlace último de todo el drama. Como nada extraño entra en Dios, pero a la vez, nada queda sin ser transformado por el amor de Dios, que es fuego. Entonces el pecado, que es lo único extraño a Dios, es quemado por la pasión, que es amor expresado en la distancia. Este “fuego escatológico”, que es “una imagen de la majestad del Dios” (TD 5, p. 353), purifica de toda impureza e inserta a los pecadores en el ámbito de la compasión, y los deja aptos para mirar a Dios con un corazón limpio. Allí no hay explicación que dar, ni que pedir. Solo contemplar la infinita misericordia de Dios, que asumió nuestro pecado, lo quemó en su amor y abandono, y transformó todo en contemplación de la misericordia sin fondo de Dios²². Ahora se comprende bien lo que significa, en toda su seriedad, que el acto creador sea un compromiso de amor hasta el fin. Y se puede atisbar algo de lo que puede significar una responsabilidad de Dios en el pecado, en cuanto afirmación y aceptación del otro por amor, incluso en su fragilidad.

²¹ Tema central en la teología de Adrienne von Speyr (MARCHESI, 1997, p. 564-56; IDE, 2013, p. 93-94. 375-379).

²² Estas ideas están tomadas de Adrienne von Speyr, como puede verse en las innumerables citas con las que elabora todo el vol. 5 de la Teodramática. Balthasar afirma: “Las citas atestiguan tan solo la coincidencia básica entre las concepciones de ella y las mías respecto de muchos temas escatológicos tratados aquí” (TD 5, p. 15).

4 Evaluación de esta propuesta

En primer lugar, Balthasar se adentra en el tema del mal/pecado con mucha seriedad, con su característica creatividad y desde su “propio lenguaje metafórico”, “tomado en gran parte de Adrienne von Speyr” (SCHUMACHER, 2014, p. 342; véase FUSCO, 2016, xiii). El pivote de su reflexión es la ubicación de este tema dentro de su concepción de la historia como Teo-drama, en donde Dios es un personaje que actúan dentro del drama. Pero, el hecho de colocar el mal al interior de la relación Dios-ser humano, reduce la importancia y el protagonismo tanto del pecado original como de los demonios y potencias maléficas, aunque sin negarlas. El drama es fundamentalmente una relación entre Dios y los seres humanos. Esto es muy importante, porque ambos fenómenos (pecado original y demonios) a menudo han sido planteados como intentos de liberar a Dios de toda responsabilidad en el mal. Pero, en ese intento, de una parte, se les ha concedido un protagonismo desmedido en la vida humana (que tampoco resuelve el carácter enigmático del mal y del sufrimiento). Y, de otra parte, termina dejando a Dios mucho más responsable de ese mal, porque se debe explicar ahora precisamente la existencia de esas realidades, que son igualmente enigmáticas (O’HALLORAN, 2015, p. 58-59). El planteamiento de Balthasar parece más justo con Dios y con el ser humano. El mal es una realidad que, aunque de muy distinta y opuesta manera, implica a ambos: a Dios y al ser humano. Conceder demasiado protagonismo a otros actores (aunque reales e influyentes), finalmente tergiversa nuestra misma realidad; y tampoco nos libera de nuestra propia responsabilidad.

En cambio, en el drama, a pesar de la fuerte asimetría entre Dios y la creatura (bien expresada en toda su teología negativa), se da una acción misteriosamente conjunta de estos dos actores o personajes. Entonces, cuando se introduce el mal en medio, ninguno de los dos protagonistas puede sentirse exonerado de pronunciar una palabra, aunque cada uno a su propio modo, completamente asimétrico. Y aquí está precisamente lo interesante de esta reflexión de Balthasar. Dios, en Cristo, al asumir en sí mismo el mal (esa es *su* palabra frente al mal), se compromete auténticamente en el combate contra él. Cristo mismo (el Hijo y la Palabra de Dios) sufre la ira de Dios por nuestros pecados, y padece el abandono junto a los pecadores. Pero allí, en sí mismo, quema todo el mal con su fuego de amor. Este tema soteriológico es uno de los elementos más característicos de su teología, el cual es conocido y ha recibido también múltiples comentarios. No podemos entrar aquí en ello. Pero en lo que respecta a nuestro tema, el mal/pecado es finalmente eliminado por Dios y en el mismo Dios (el Hijo); y el Teo-drama iniciado con la creación es conducido a su plenitud. Eso es lo verdaderamente relevante y es un primer elemento para juzgar adecuadamente la propuesta de Balthasar. Dios nunca se ha desentendido del mal presente en su creación, porque

su misma condición de posibilidad (y su auténtica superación) han estado desde siempre contenidas en la infinita y absoluta distancia de amor de la inefable generación del Hijo.

En segundo lugar, es preciso tomar en serio dos desafíos que son relevantes en la teología de Balthasar. Primero, cada uno de los aspectos particulares de su teología necesariamente deben ser estudiados dentro de la totalidad de su pensamiento, “desde sus propios criterios”, “claramente definidos y cuidadosamente ordenados de acuerdo con su prioridad conceptual” (MONGRAIN, 2002, p. 210). En un pensamiento y propuesta estructural tan totalizante como la de este autor, es muy arriesgado aislar un enunciado o especulación, e intentar discernirlo por sí mismo, sin verdadera consideración y sin relación con el resto de su pensamiento (IDE, 2013, p. 509). Ello expondría al estudioso a cometer injusticias y, muchas veces, a errar en el juicio. Y, segundo, en particular en nuestro tema, esa totalidad está íntimamente unida a su propio género literario, que es el drama teológico. La existencia humana es una narración, un drama, una acción dialogal. De tal manera que el lenguaje teológico tiene aquí un carácter marcadamente analógico, y también metafórico. Pero a la vez, eso le permite llegar a afirmaciones que no serían posibles en una terminología simplemente abstracta. Sin embargo, lo narrativo y analógico no es de ninguna manera menos objetivo o profundo que una conceptualización más abstracta. Por el contrario, muchas veces puede ser hasta más expresivo y veraz.

Con ese trasfondo, Balthasar ha unido paradójicamente dos aspectos de Dios y de su revelación. Ello le ha permitido realizar esta propuesta novedosa, la cual logra explicar algo más acerca de un tema en el que la explicación tradicional siempre ha dejado mucho que desear. En efecto, de una parte, en su reflexión sobre el mal, insiste en el Dios totalmente trascendente y No-Otro, expresado aquí en sus reflexiones acerca del sobre-tiempo y, en general, en toda una teología negativa desplegada en diversos momentos de su obra. Pero, al mismo tiempo, toda ella está basada en la analogía existente entre Dios y su imagen creada. Creación cuyo arquetipo es el Logos²³. Ahora bien, lo interesante es que esta analogía se reflexiona y profundiza en ambas direcciones. Esto es, no solo el modelo mira a su Arquetipo, sino que también, el modelo creado ilumina y habla acerca de la realidad trascendente y absoluta de la Trinidad. Lo hermoso, lo bueno y lo verdadero de la historia, ha de tener un correlato en el cielo. En ese sentido, todo el drama desarrollado por el personaje divino y el humano (la concreta historia humana) deben tener un fundamento en la Trinidad inmanente. Y allí se entiende algo mejor el tema del mal, a pesar de su carácter inmensamente enigmático. El mal es la versión frágil, alienada,

²³ Algo parecido afirma Stephen Fields: “Un doble nivel de disimilitud se obtiene dentro de la similitud entre el Dios revelador y el orden finito que recibe la revelación” (2007, p. 178).

opuesta de la “la «imprudencia» trinitaria del amor divino, que a la hora de la donación no conoció ni fronteras ni cautelas” (TD 4, p. 305). Esto no quiere decir que Balthasar coloque el mal dentro de la Trinidad, pero sí que encuentra un fundamento para su existencia (y su superación) en la distancia intratrinitaria. “La distancia negativa del pecado” “es una modalidad del espacio kenótico trinitario”, y “esto significa que Dios puede incluso «interceptarse» con *esa* distancia, sin tomar nada ajeno para él” (LUY, 2011, p. 165). Con ello, Dios no solo es el fundamento ontológico de la posibilidad de una deficiencia de bien, sino que, además, supone internamente un compromiso libre (pero esencial) para superarlo. Es un amor que se traduce en vulnerabilidad y compromiso. Y esto no es otra cosa que el amor a la creatura concreta y pecadora (al otro creado), amor que es eterno como el mismo Dios.

Todo esto no parece un exceso casi gnóstico de explicaciones acerca de lo que ocurre en la Trinidad. Es simplemente un intento de explicación (de manera narrativa, dramática) de lo que la misma revelación nos ha enseñado; sabiendo que en toda similitud siempre es mucho mayor la disimilitud (DH 806). Balthasar ha optado por una forma narrativa dramática –metafórica–, precisamente porque es una forma existencial y humanamente muy comprensible. Por otra parte, es lo más opuesto a cualquier maniqueísmo (tan arraigado culturalmente, incluso en ambiente cristiano), y por eso, le hace una verdadera justicia al Dios cristiano que es todopoderoso y amor a la vez. De allí que su reflexión se oriente a mostrar toda la seriedad del mal presente en la creación, que acompaña el devenir humano. Y comprueba su irreductible carácter de misterio.

No podemos decir que Balthasar lo ha resuelto todo. Pero creo que hace un aporte valioso al mirar la realidad del mal/pecado desde el compromiso de Dios por destruirlo, y antes de ello, desde su propia esencia de amor kenótico. Así, va más allá de su consideración como deficiencia de bien y de su relación con el pecado original humano (o angélico). Su objetivo explícito es mirarlo y comprenderlo desde Dios, si es que se puede afirmar algo así. Y por este camino se abre alguna comprensión para nosotros, si bien su comprensión definitiva se dará solo en la eternidad, donde el mal estará totalmente quemado y lo contemplaremos como “resto inservible” (TD 5, p. 309), testigo de la misericordia de Dios, que lo perdonó y lo venció; y que, al mismo tiempo, fue ocasión para manifestar que el amor tiene un insondable aspecto de vulnerabilidad, que es paradójicamente una expresión de su omnipotencia absoluta y eterna, esto es, de la *distancia* intratrinitaria.

Siglas

DH = Denzinger-Hünemann

E = Epílogo

G = Gloria. Una estética teológica

TD = Teodramática

Referencias

BROTHERTON, J. R. God's Relation to Evil: Maritain and Balthasar on Divine Impassibility. *Irish Theological Quarterly*, v. 80, n. 3, p. 191-211. 2015.

DENZINGER, H. – HÜNNERMANN, P. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1999.

DISSE, J. Teilhabe an Gottes Freiheit. Zum Freiheitsverständnis in Hans Urs von Balthasars 'Theodramatik'. In DÜSING, E.; NEUER, W.; KLEIN, H.-D. (Ed.). *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 351-370.

FICHTNER, J. ὀργή, κτλ. In: FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954. v. 5, p. 395-410 (III. Der Zorn Gottes im AT).

FIELDS, S. The Beauty of the Ugly: Balthasar, the Crucifixion, Analogy and God. *International Journal of Systematic Theology*, v. 9, n. 2, p. 172-183, 2007.

FRIESENHAHN, J. H. *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar and Theodicy*. 2009. Tese (Doctor of Philosophy) – B. A., University of Dallas, Texas, 2009.

FUSCO, M. P. *Consciousness in the Wilderness of Mirrors: Trinitarian Kenosis and Created Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. 2016. Tese (Doctor of Philosophy in Theology) – University of St. Michael's College, Toronto, 2016.

GERKEN, A. *Theologie des Wortes*. Düsseldorf: Patmos, 1963.

HADLEY, Ch. M. *A Symphony of Distances. Patristic, Modern, and Gendered Dimensions of Balthasar's Trinitarian Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022.

HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York-Evanston: Harper & Row, 1955.

IDE, P. *Une Théologie du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*. Leuven: Peeters, 2013.

KRENSKI, Th. R. *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.

LEAMY, K. *A Comparison of the Kenotic Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar and Sergei Bulgakov*. 2011. Tese (Doctor of Philosophy) – Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 2012.

LEFSRUD, Sigurd. *Kenosis in Theosis. An Exploration of Balthasar's Theology of deification*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2020. E-book.

- LEWIS, C. S. *Über den Schmerz*. Colonia/Olten: Hegner, 1954.
- LÖSEL, S. Unapocalyptic Theology: History and Eschatology in Balthasar's Theodrama. *Modern Theology (Oxford)*, v. 17, n. 2, p. 201-225. 2001.
- LUY, D. The Aesthetic Collision: Hans Urs von Balthasar on the Trinity and the Cross. *International Journal of Systematic Theology*, v. 13, n. 2, p. 154-169, April. 2011.
- MARCHESI, G. *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Brescia: Querini-ana, 1997.
- MONGRAIN, K. *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean Retrieval*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.
- O'HALLORAN, N. W. Cosmic Alienation and the Origin of Evil: Rejecting the "Only Way" Option. *Theology and Science*. v. 13, n. 1, p. 43-63. 2015.
- O'HANLON, G. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- O'HANLON, G. Theological Dramatics. In MCGREGOR, B.; NORRIS, Th. (Ed.). *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*. Edinburgh: T&T Clark, 1994, p. 92-111.
- RAHNER, K. El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. II/1. Madrid: Cristiandad, 1969, p. 359-449.
- SAINT-PIERRE, M. *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Paris: Cerf, 1998.
- SCHUMACHER, M. M. *A Trinitarian Anthropology. Adrienne von Speyr & Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.
- SERVAIS, J. La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar. *Rivista Teologica di Lugano*. n. 7, p. 99-118, 2002.
- SOUTHGATE, Ch. *The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- VON BALTHASAR, H. U. *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 6: Antiguo Testamento. Madrid: Encuentro, 1988.
- VON BALTHASAR, H. U. von. *Teodramática*. Prolegómenos. Madrid: Encuentro, 1990, v. 1.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática*. Las personas del drama: el hombre en Dios. Madrid: Encuentro, 1992, v. 2.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática*. Las personas del drama: el hombre en Cristo. Madrid: Encuentro, 1993, v. 3.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática*. La acción. Madrid: Encuentro, 1995, v. 4.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática*. El último acto. Madrid: Encuentro, 1997, v. 5.

- VON BALTHASAR, H. U. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- VON BALTHASAR, H. U. Intento de resumir mi pensamiento. *Communio. Revista Católica Internacional*, Madrid, v. 10, n. 88, julio/agosto. 1988.
- VON SPEYR, A. *Das Angesicht des Vaters*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955.
- VON SPEYR, A. *Das Wort und die Mystik. II. Objektive Mystik* (Die Nachlasswerke VI). Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970.
- VON SPEYR, A. *Johannes III. Die Abschiedsreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 13-17*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1948.
- WAINWRIGHT, G. Eschatology. In OAKES, E. T.; MOSS, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 113-127.
- WHITE, Th. J. Von Balthasar and Journet on the Universal Possibility of Salvation and the Twofold Will of God. *Nova et Vetera*, English Edition, v. 4, n. 3, p. 633-666. 2006.

Artículo sometido en 02.12.2022 y aprobado en 28.04.2023.

Rodrigo Polanco es doctor en teología (Universidad Gregoriana, Roma) y actualmente profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y director de la Revista *Teología y Vida*. Ha estudiado hace muchos años el pensamiento de Hans Urs von Balthasar. Su especialidad es la teología sistemática (Trinidad, cristología, antropología teológica y eclesiología), además de los estudios sobre el Concilio Vaticano II, el ecumenismo y la teología latinoamericana. Orcid.org/0000-0003-3549-8040. E-mail: rpolanco@uc.cl.

Endereço: Pontificia Universidad Católica de Chile
Av. Vicuña Mackenna 4860
7820436 – Santiago – Chile