



FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA SOBRE LA ESENCIA DE LA ANGUSTIA.

3ª Ponencia del V EFCSM 2010

Juan Sara

© 2010. Fundación MAIOR

Con el ánimo de facilitar la difusión de los contenidos del Encuentro se permite la reproducción total o parcial de los textos de la presente publicación con tres condiciones:

Citación de procedencia.

Aviso previo a la Fundación MAIOR, que permita autorizar la reproducción.

Exclusión de todo fin de lucro.

LA ESENCIA DE LA ANGUSTIA.

Tercera parte de *Der Christ und die Angst (El Cristiano y la angustia)* de Hans Urs von Balthasar.

“... es menester hacernos indiferentes...” (EE 23)

Estas palabras de San Ignacio de Loyola en el “Principio y Fundamento” de sus *Ejercicios Espirituales* (= EE, número 23) nos dan la clave de lectura de nuestra exposición sobre la tercera parte del libro “El cristiano y la angustia” (= CA, citamos según la edición alemana) titulada “La esencia de la angustia”, pues la esencia de la angustia se iluminará en una lucha entre dos formas de indiferencia. Nuestra tarea es presentar los puntos especulativos decisivos de esta tercera parte.

Primer recorrido de la parte III

Lo primero que la parte tercera nos dice es que para tocar la esencia de la angustia es necesario dar un paso hacia atrás y hacia lo hondo. Aquí entra en juego la filosofía como *ancilla theologiae*. La filosofía es invitada a aportar su reflexión racional sobre el ser mundano. En el interior de la investigación teológica sobre la angustia, su servicio es “bienvenido, incluso esencial, indispensable”. El intelecto ayuda a “sondear” la esencia de la angustia en la interacción entre un intelecto que busca la fe y una fe que busca comprender. En este mutuo iluminarse acontece el aspecto especulativo (de *speculum*): buscar o tratar de ver la esencia en el espejar-se recíproco de razón y fe.

En esta parte III, la filosofía trabajará, simultáneamente, con lo que nos presenta la parte I -el panorama general en el que nos movemos: el juicio de la Palabra de Dios sobre la angustia real del hombre- y con lo discernido en la parte II -los datos sobre la estructura objetiva y las leyes de la correcta relación del cristiano con la angustia-. El aporte de Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Kierkegaard (Hegel y Heidegger de un modo más general) nos ayudará a comprender mejor qué es y dónde surge la angustia.

Después de asumir el aporte de estos pensadores, el estudio emprende una reflexión metafísica, según la cual la angustia surge en la relación del espíritu humano con el ser creado. Esta reflexión nos lleva al momento central en que también confluyen lo que nos han revelado la Palabra de Dios (la parte I) y las leyes de la angustia (la parte II) sobre nuestro tema. Éste es un momento crucial: el momento de la decisión sobre la comprensión de la “creación original”. Pues, así como es concebido el inicio de la relación del hombre con Dios en el Paraíso terrenal, así será comprendida la angustia de nuestra vida real. Algunas preguntas para abrir el tema: ¿la angustia es anterior o posterior a la caída, pertenece al ser hombre como hombre?, ¿surge necesariamente en la realidad humana anterior a la transgresión de los primeros padres Adán y Eva?; o, por el contrario, ¿es la angustia consecuencia de un vacío no querido por Dios?, ¿es posterior al pecado, y por tanto no es necesaria para ser hombre en su sentido original querido por Dios?

Esta decisión sobre el sentido de la vida originaria nos abre hacia adelante, hacia el centro absoluto: lo que Dios en su Hijo y su Espíritu han hecho de la angustia, hacia esa realidad nueva que nosotros no podemos “suponer ni concebir por adelantado a partir de nuestra angustia” (CA 13). En el lenguaje de los EE, ahora acontece un paso desde el Principio y Fundamento a la “cuarta semana”: al amor o comunicación mutua (en la discreción de la fe, no en una visión abierta) de hombre y Dios (que

presupone las semanas anteriores). Se trata del paso desde el relato proto-lógico del Génesis sobre la creación y la caída del primer hombre a la ascunción definitiva o “escato-lógica” en Cristo de todo el hombre (alma y cuerpo) posterior a la caída. Cristo, siendo Él la novedad en Persona, decidiéndose por el Padre y por los hombres en la hora de la Cruz, hace nueva todas las cosas, también la angustia de cada hombre.

Segundo recorrido de la parte III

Buscando profundizar nuestro tema, comenzamos un segundo recorrido por la parte III, entrando más en el texto mismo. Escuchamos al autor e intentamos pensar con él sobre la esencia de la angustia.

El primer filósofo invitado a dar su palabra sobre el tema es Platón: “Desde Platón, el acto fundamental de la filosofía es la *admiratio*, en el cual la razón -saliendo o tomando distancia de la cotidianidad- percibe lo que es en su cualidad de ser o estar siendo (*das Seiende als solches*). No ha habido necesidad de Heidegger para descubrir la cercanía entre este acto fundamental y la angustia”. Platón ya ha visto y transmitido el “parentesco entre admiración (*Bewunderung*) y asombro-estupefacción (*Verwunderung*)” en el acto filosófico mismo (CA 68-69).

Santo Tomás también percibe el parentesco de sentido entre admiración y asombro o estupefacción. Para él, la angustia es una “*passio animae*”, un padecer del alma (en su unión con el cuerpo) ante la pérdida o amenaza de la muerte corporal, pero nunca una amenaza o pérdida del ser de la criatura en su totalidad: “La conciencia del alma de ser inmortal y, por tanto, de ser intangible ante la nada como *malum corruptivum* es tan fuerte, la confianza en el ser del hombre medieval es tan grande, que él no percibió la angustia como poniendo en cuestión al ser finito, creatural en su totalidad”.

Una angustia que pusiera en cuestión o en suspensión la existencia misma “no sería en primer lugar una *passio* (una parte sensible del alma) sino un comportamiento del alma espiritual como tal, o del espíritu, que como ser finito ve sus límites y viéndolos los supera. Sólo cuando la amenaza que hiere al espíritu finito pone en cuestión a la totalidad del espíritu (que como espíritu siempre cobija en sí una infinitud) y no simplemente su corporalidad, encontramos la relación con la angustia del hombre del Antiguo Testamento”. El estímulo para ese cambio fue un tiempo histórico (la modernidad) conmovido en su confianza en el ser, y por tanto la angustia pasó de un lugar periférico como *passio animae* al lugar central de una “nota o situación fundamental’ (*Grundbefindlichkeit*) del espíritu finito” (CA 72-73).

La filosofía moderna (post-cristiana) percibe también el parentesco entre admiración y choque sorpresivo, pero, por la última razón aludida, hace de la angustia una característica fundamental de la existencia humana, una existencia teñida de un radicalismo propio de una situación histórica desgarrada: es vivido y así remarcado en la angustia como situación fundamental del hombre el carácter de estrechez, de limitación, de cerrazón (*Angst* viene de *eng* en alemán: estrecho, apretado; la raíz latina *ang* significa también apretar, comprimir, exprimir, sofocar, que se manifiesta en palabras latinas como *angor*, *anxius* y en las inglesas *awe*, *ugly*), de espanto que descoloca (*Ent-setzen*), de vértigo ante el temblor irracional y violento del suelo del ser del mundo (*Schwindel*).

El aporte de la historia de la filosofía en general y de la filosofía moderna en particular permite a Balthasar dar ahora un paso en profundidad. El lugar de la angustia fue localizado en el espíritu humano, es decir, en el corazón de una criatura a la vez corpórea y espiritual. Ahora es el momento de

desarrollar la relación entre el espíritu como lugar de la angustia y el ser (*esse*) como fundamento del espíritu. Es importante notar que aquí la reflexión metafísica permanecerá en el ámbito de la naturaleza humana, sin dejar participar explícitamente a Dios como su Fundamento absoluto.

La angustia anida en el hombre, pues es propio de él poder admirarse y conmoverse ante el hecho -maravilloso e increíble- de que las cosas son, de que exista algo mejor que nada. El hombre es hombre porque puede trascender, salir de sí. Ante todo, él puede trascender hacia el ser como tal, y por tanto tiene la capacidad de trascender desde lo particular, concreto, contingente hacia lo general, abstracto y necesario. Ese poder es también un deber. El espíritu debe salir, trascender, abandonar el ente (todo lo que existe según su forma particular) y tender hacia el ser como ser, que no es un ente, ni un objeto ni un concepto, sino lo que hace ser a todo ente y como tal es indiferente frente a este o aquel ente. Y precisamente en esta relación recíproca entre trascendencia y contingencia Balthasar ve “el lugar de la angustia en el espíritu”.

Ontológicamente, esa superación o trascendencia real del ser en y sobre el ente, llamada “diferencia ontológica” (CA 74), es la “exacta expresión” del carácter creado de la realidad mundana (CA 80). Formalmente, la trascendencia del espíritu hacia el ser es lo que hace posible el pensamiento “en el movimiento doble de '*abstractio*' (del ser a partir del ente) y '*conversio ad phantasma*' (como percepción del ser en la aparición). Existencialmente, este pasaje es semejante al abandono de la niñez cobijada en su mundo concreto hacia la juventud expuesta a ideales irrealizables. En su movimiento de trascendencia (*trans-scando*), el espíritu es arrancado, desnaturalizado, “abstraído” (*abstractio*, de *abstrahere*) de su ambiente natal u hogareño -que está constituido por los entes, las cosas familiares- hacia el horizonte inquietante y extraño del ser. Por otra parte, el espíritu tiene que retornar hacia ese mismo mundo, que ha perdido ya su familiaridad, para mostrarse de ahora en adelante aparente (*phantasma*), contingente y extraño. Y para el espíritu ambos polos escapan a toda necesidad: el ser se esconde en su generalidad y el ente en su contingencia. El ente pierde peso ontológico al ser visto como una mera *aparición* del ser y el ser permanece en su “insoportable levedad” siendo remitido a este ente como aparición. “La diferencia ontológica da al ser del mundo un rasgo abstracto-fantasmal, que no puede expresarse en el espíritu -que conociendo está en el medio de la diferencia- más que como angustia”. En esta visión sin Dios de la relación entre ser y ente, el rasgo fantasmal-abstracto percibido se transforma en una “*cualidad interior*” del ser y del espíritu mundano. (CA 78-79)

En el querer sucede el mismo fenómeno. Ahora aparece la indiferencia de la voluntad hacia el ser en general como el presupuesto para toda posibilidad de elegir libremente un ser particular como bueno. Pero en esta percepción centrada únicamente entre el espíritu y el bien finito surge una ambigüedad, lo cual conlleva a una angustia fundamental. La libertad de elección (*liberum arbitrium*) está constituida, inseparablemente, por un aspecto positivo y otro negativo: por una distancia hacia el ser-bien en general que libera de toda necesidad natural haciendo posible una elección libre y por una función o autoridad arbitral entre partidos, visiones y bienes distintos, ninguno de los cuales será nunca absoluto y necesario. Y esta ambigüedad abre un vacío en la voluntad imposible de ser colmado por ella misma: un 'ser apartado' de lo concreto (para poder elegir como tal) que no se armoniza con el fin de esta abstracción: realizar una elección de algo que es, siempre y en todo caso, contingente. “Aquí radica el 'mareo de la libertad' ante la propia infinitud, indeterminación y falta de fundamento (*Grundlosigkeit*), que sólo puede transformarse en sensación de mareo porque frente a esta 'posibilidad' no existe ninguna realidad, es decir, ninguna necesidad de lo que se ha de elegir... la mejor tabla de valores abstracta no

quitará a la voluntad la angustia fundamental de estar elevada en un lugar arbitral (liber arbiter) que la ex-pone y la marea” (CA 79-80).

Entonces, conociendo y queriendo en el interior de ese movimiento entre “*abstractio*” y “*conversio*”, el espíritu se angustia porque percibe la distancia o diferencia que allí se abre como un “vacío”: un vacío que no es sólo algo “incumplido o no realizado sino algo imposible de cumplir o irrealizable” por el espíritu finito mismo (CA 77-78).

Esta percepción de la realidad nos abre ahora el camino hacia la pregunta por la esencia de la naturaleza humana en su origen: “¿Qué es esta naturaleza humana así descrita?” ¿Pertenece la angustia del espíritu ante el vacío que se abre en el conocer, en el querer y en el vivir a la naturaleza primera creada y querida por Dios? ¿O, por el contrario, este vacío que angustia está co-determinado por “esa diferencia respecto a la primera naturaleza que llamamos 'caída original' o 'pecado original'?” (CA 80). Ésta es la pregunta y en este punto del recorrido se abre el diálogo con Kierkegaard.

El concepto de angustia de S. Kierkegaard es, según Balthasar, “el primer y último intento de dar una solución teológica” a nuestro tema (CA 7). El título total de su libro es significativo: *El concepto de la angustia. Un simple estudio psicológico y orientador en dirección hacia el problema dogmático del pecado original, por Vigilius Haufniensis*. Y las últimas palabras de Kierkegaard en su libro, de carácter “psicológico y orientador”, invitan a que entre en escena el estudio teológico (dogmático) que Balthasar intenta realizar: “Aquí concluye este estudio, en el mismo punto por el que ha comenzado. Y tan pronto como la psicología ha terminado con el tema de la angustia se ha de poner en las manos de la dogmática”.

Ambos coinciden en que la capacidad de poder elegir tanto el bien como el mal, de trabajar por descubrir tanto lo verdadero como lo falso, no es el centro de la criatura humana en su estado de gracia originaria así como ella surge de las manos del Creador. Son citadas estas palabras de Kierkegaard: “Iniciar la libertad por un *liberum arbitrium* que puede muy bien elegir tanto el bien como el mal significa hacer imposible toda aclaración en su fundamento mismo'. 'La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal... La posibilidad consiste en que se *puede*.'” Y Balthasar comenta: “Comenzar con el *liberum arbitrium* significa presuponer lo que no se puede presuponer: el conocimiento del bien y el mal, o lo que es lo mismo, presuponer la mala neutralidad y la mala indiferencia entre bien y mal, entre Dios y lo anti-divino.” Estar o ubicarse en ese lugar “entre” el bien y el mal es lo que angustia al espíritu finito. Kierkegaard denomina a ese lugar “*Zwischenbestimmung*”: un estar determinado por el “entre”, por una situación o estado intermedio. Balthasar coincide con él: este estado intermedio o neutral es el “lugar de nacimiento” del mareo que angustia al alma (CA 82.85).

Ahora bien, cuando ambos autores describen el contenido del estado “inocente” o de pureza originario (*Unschuld*), los caminos se dividen, radicalmente. Escuchemos primero la descripción que hace Kierkegaard de la situación originaria inocente aún sin pecado. El texto se encuentra en el subcapítulo 5 titulado *El concepto de angustia* -que da también el título a todo el libro- del primer gran capítulo denominado: *La angustia como presupuesto del pecado original*: “En este estado existe paz y tranquilidad; pero al mismo tiempo existe allí algo más, que precisamente no existe inquietud ni lucha – ¡no existe nada contra lo cual luchar (*streiten*)!. ¿Qué es esto entonces? ¡Nada! Qué efecto tiene – nada? Ésta genera angustia. Es el misterio más profundo de la inocencia: que ésta es al mismo tiempo angustia.

Soñando el espíritu proyecta de antemano su propia realidad, pero esa realidad es nada; pero esta nada es lo que la inocencia ve permanentemente ante sus ojos” (CA 82-83).

Es un texto central, un esfuerzo de Kierkegaard por darnos su visión más clara sobre el misterio del estado del hombre en el Paraíso, sin pecado y sin entendimiento: “La inocencia es ignorancia” (*Die Unschuld ist Unwissenheit*). Kierkegaard pone en primer plano la relación del espíritu consigo mismo. La consecuencia (según Balthasar) es que se pierde “la cosa principal: la relación hacia Dios” (CA 83). Esta primacía de la relación del espíritu consigo mismo es decisiva. No es casual que Kierkegaard diga en el capítulo siguiente de su libro: “Cómo ha venido el pecado al mundo lo comprende cada hombre única y exclusivamente a partir de sí mismo” (Concepto de angustia, cap. 1, subcap. 6).

Para el filósofo danés la “paz y tranquilidad” del paraíso no representan una plenitud, sino una insuficiencia, un estado irreal de ensueño que es necesario superar. La realidad del origen no tiene un valor positivo cuya gratitud llene al primer hombre, la diferencia que esa realidad da al espíritu es letárgica, la situación del hombre “ingenuo” es más bien un vacío indiferente que aburre. Según Kierkegaard el único modo para superar este aburrimiento consiste en la autoafirmación por medio de la lucha. Por otra parte, si el vacío inicial es aburrido, es precisamente porque no contiene nada contra lo cual luchar. De esta manera la misma ausencia de conflicto en el paraíso se transforma para Kierkegaard en una ausencia: una nada que angustia. El espíritu inocente, mirándose a sí mismo, se angustia porque no tiene modo de realizar sus posibilidades, pero como la realidad es nula y Dios no está presente como lo más concreto, la mediación necesaria para salir de esta situación de angustia la aporta el espíritu: su fuerza de oposición.

Aquí tenemos las categorías del idealismo alemán -y de la época moderna post-cristiana en general- que ve el sentido de la existencia (angustiada) en la negación como motor del autodesarrollo. El hombre inocente *debe* eliminar la falta de tensión y de lucha propia de su situación infantil aún ignorante, debe poner una diferencia desde sí, debe negar la negación para hacer-se por sí real y concreto: oponerse al mandato de Dios, para poder ser él mismo. La angustia es así el “presupuesto” del pecado.

Balthasar, por su parte, centra la angustia en la relación de Adán con Dios o con el “enemigo de la naturaleza humana”: ésta es la alternativa ante la cual se encuentra el hombre “ingenuo”. “No es el vacío de la nada de su propia dimensión interior ante lo cual se angustia el espíritu, sino el vacío que se abre allí donde la cercanía de Dios y de su carácter concreto se ha transformado en una lejanía y alienación de Dios, en una relación abstracta hacia un 'Otro', un 'Contrario'. Haber llevado al hombre a ese lugar, en el que él -a partir de una supuesta neutralidad y mala indiferencia- se arroga pronunciar una decisión arbitral sobre Dios y lo no divino, se debe a la influencia de la serpiente, es decir, del mal por antonomasia, y pertenece claramente a la esfera de lo antidivino”.

Para Balthasar, entonces, esa nada inmanente que angustia no es el “presupuesto” del pecado, sino una consecuencia del pecado. Pues, una vez que Eva y Adán se ubicaron entre Dios y el “enemigo de la naturaleza humana” y comenzaron a dialogar como “malos” adultos con la serpiente -en lugar de referir todo a Dios, en simplicidad y transparencia de niños- en el fondo ya han caído, “cuando la manzana aún pendía del árbol” como dice Adrienne von Speyr en *La creación*. Una vez dado ese paso hacia una mala “indiferencia realizada” se abre un vacío y una angustia que son un alejamiento o alienación del Origen. “De aquí en adelante la angustia es inmanente al espíritu por el vacío que se abre en su interior, pero esa

inmanencia tiene un presupuesto trascendente: el alejamiento, la alienación de Dios. Entonces, es verdad que es la 'nada' el origen próximo de la angustia, pero no es simplemente la nada que atraviesa y niega la finitud como tal -la trascendencia interior del espíritu y su contingencia- ante la cual se angustia la angustia, sino la conciencia provocada por la ausencia de Aquel que debiera estar presente en esa 'nada', la conciencia de una falsedad fundamental, de una ruptura, de una culpa.” (CA 86).

Originariamente, Adán y Eva vivían, se movían y existían en Dios. A partir de esta vida -en la que la relación con Dios es central- hubieran podido asumir su señorío -nunca una tiranía- sobre la naturaleza. También para ellos existía la dimensión entre lo general y lo particular, entre el ser y el ente. Pero esta dimensión nunca se hubiera transformado en un 'vacío malo', pues hubiera sido y permanecido “transparente hacia Dios”. Dios está más allá de ambos polos de la criatura y, a la vez, puede estar totalmente presente en la polaridad creada. Pues Dios es “*Non aliud*” (“no otro”) como dice Nicolás de Cusa. Es decir, no es un otro creado, sino el Dios totalmente Otro, que, por eso, es más interior y más superior al corazón del hombre y a las cosas que el hombre y las cosas mismas como dice San Agustín, su Ser es un comparativo absoluto, es “Siempre más y más grande”, para decirlo con San Ignacio. (CA 82).

Por tanto, ni Dios mismo ni la carencia de lucha de la situación originaria ponen al hombre en la necesidad trágica de elegir entre él o Dios, de realizar o lo que él quiere o lo que el Otro quiere, de oponerse para ser o con-sentir para nunca-ser-pleno. En la intención de Dios, el hombre no fue puesto ante la necesidad de transgredir el límite impuesto para comenzar a conocer, para que se abriesen sus ojos (Génesis 3, 1-7), para llegar a “ser como dioses”, para ser adultos comiendo del “árbol del conocimiento del bien y del mal” (Génesis 2,17). Pero Dios y su misma naturaleza creada ponen sí al hombre en la situación de conquistar su propia libertad a través de una decisión real y, por tanto, de pasar a través de la superación de una prueba: permanecer en Dios o ponerse en el “entre malo”, decidirse por Dios o por él mismo, ver la presencia real de Dios en todas las cosas o no ver 'nada', dejar a Dios ser Dios o empequeñecer su Gloria luchando contra la realidad y contra Él.

La angustia del Redentor

A partir de esta meditación sobre el relato “proto-lógico” del hombre en el Paraíso terrenal es posible pasar a la meditación “escato-lógica”, última o definitiva sobre el Redentor: Cristo como centro y fin de todas las cosas, también de la situación del hombre inocente. Al decidirse el hombre por sí mismo como centro supuestamente neutral o indiferente, en lugar de elegir a Dios como centro pleno y determinante, la angustia está en camino, inevitablemente: se abre y permanece en el hombre un vacío que angustia. Y la tarea del Redentor es asumir y superar este vacío desde dentro. Él dona la plenitud donándose Él mismo “en la forma de ese vacío”, se vacía a sí mismo por amor al Padre y a los hombres, permaneciendo siempre en el “seno del Padre”, aun sumergido 'vicariamente' en el vacío más infernal: la ausencia del Padre en su muerte en Cruz y en su descenso en el reino de la pura negatividad. “De este modo el vacío es llenado, es cumplido: Dios está ahí”. En la fe, Dios está verdaderamente presente, es *in se* lo más conocido, si bien no *quoad nos*. (CA 87).

Por tanto, tampoco la abstracción y la indiferencia de la voluntad son anuladas, sino transformadas por la plenitud abierta y velada de Dios. Abstracción del conocer e indiferencia de la voluntad permanecen la forma en que se ha de realizar la inmediatez concreta de la fe. Esto podría parecer muy abstracto,

pero corresponde a la experiencia normal de la fe, que es más entrega confiada que visión directa (aunque la entrega nos hace ver con los ojos de Dios). Así aparece la actitud determinante del cristiano: “por el vacío que permanece en el hombre (como *indifferentia intellectus et voluntas ad omne ens*) se manifiesta la plenitud de Dios como presencia, de modo que Dios exige del hombre como primera cosa el sí total a Su invisible totalidad e in-diferencia: y este sí -punto vivo de la unidad de fe, esperanza y caridad- también es caracterizado como indiferencia cristiana. Es la entrega del vacío propio junto con su angustia a la plenitud no sentida (y por eso sentida como vacío) de la universalidad de Dios” (CA 87).

Gracias a la decisión de entrega sin reservas del Redentor, la mala indiferencia se ha transformado en la actitud central del cristiano: la indiferencia como actitud mariana (“la luz del sí”) que afirma, que dice sí, no en primer lugar a sí mismo, sino a Dios; que no reflexiona sobre sí mismo ni cree deber oponerse para realizarse, sino que se dona más allá de sí al Dios siempre mayor. Aquí queda superada la mala indiferencia en la indiferencia del salto del hijo en los brazos del Padre, sentidos en la fe. Saltar en confianza más allá de uno mismo gracias a la fuerza del Padre. Abandonarse sin reservas, es decir, sin tratar de conservar, del modo que sea, el control sobre el abandono. Saltar en la fe significa para la criatura un riesgo real, recibir una diferencia real, algo nuevo, que proviene de más allá de su ser. Esta diferencia real realiza, simultáneamente, el cumplimiento de la criatura y revela en el tiempo algo de la eternidad: “En el salto brilla algo de la donación infinita de las Personas entre sí; allí donde el suelo -que significa limitación- es abandonado, donde el hombre tiene la gracia de experimentar que oscila, que se mueve, que flota - en el Absoluto. Elevado en los brazos de la gracia, llevado sobre las alas del amor, el hombre siente una conmoción, un temblor (*Beben*) que le da la certeza de no estar ya en sí o sobre la tierra, sino de poder volar gracias a una fuerza nueva.” (CA 88).

“En el salto brilla algo de la donación infinita de las Personas entre sí”. Entre las Personas no existe el “entre” de la mala indiferencia, sino el salto del amor que donándose se constituye como lo que en verdad es: existencia cumplida en el acto de haberse donado al otro desde siempre. En la Persona del Hijo, el cristiano encontrará la superación de la angustia en el salto del amor, en el abandono confiado, en la paciente perseverancia. En Él, el cristiano puede osar el salto del tiempo hacia la eternidad, puede salir de sí y entrar en el salto del Hijo: amando al hermano, el cristiano ya “ha pasado de la muerte a la vida” (1 Juan 3,14). Así, el temor de la angustia se transforma en el temblor del estar siendo generado hijo en el Hijo. Este acto se cumple no en una actitud que deja atrás con desdén todo lo mundano y temporal, sino en la paciente humildad del “Cordero degollado” que persevera a través de todo lo finito en obediencia al Padre. El “Cordero” no se cura a sí mismo su herida mortal para deslumbrar, lo cual sería ubicarse en el “entre malo” entre el Padre y los hombres, sucumbir a la tentación del “enemigo”. “Cristo se deja conducir (por el Padre en el Espíritu) en la misma paciencia (*patientia, hipomoné*) que caracteriza fundamentalmente la actitud del cristiano en el tiempo, esa actitud que se expresa para el cristiano como fe, esperanza y caridad y como indiferencia hacia el Padre...”, como indiferencia del amor que siempre significa empeño y participación concretos en el temor y temblor de Dios por su creación, que puede realmente perderse. (CA 89).

Aquí también se abre un puente hacia el final de la primera parte del libro. En la cruz, Cristo ha transmutado la angustia del mundo en los dolores de parto del nacimiento del Reino de Dios (*in tribulatione dilatasti mihi*: Salmo 2,4 Vu.). “Como signo definitivo de esta paradoja es puesto en el medio del último libro de la Escritura el signo de la gran Parturienta en el cielo, que gritando en el dolor y angustia del parto da a luz al Mesías, pero también a sus hermanos, a través de todos los tiempos (Apocalipsis 12). (CA 40-41). Gracias a Cristo y a su Madre, gracias al Cordero degollado y su Esposa

cruciforme, todo lo que el cristiano “experimenta como algo que oprime y angustia es, en verdad, *dilatatio* fecunda del dar a luz, temblor que dilata en el interior de la fe, esperanza y caridad. Y si fuera subjetivamente angustia mortal, objetivamente es una felicidad aún mayor, participación en el éxtasis permanente de la Trinidad.” (CA 90).

La finalidad de la reflexión de Balthasar sobre la angustia no es infundirnos miedo, sino animarnos al coraje cristiano, que para el teólogo suizo es la transformación de la mala indiferencia en la indiferencia del amor. En el coraje “lo decisivo es la indiferencia perseverante: entendida ahora como coraje que dice sí, siempre y en todo caso, a toda palabra de Dios que quiera tocar mi vida” (CA 95). Este coraje cristiano es desapropiación, es desnudez del corazón que quiere que brille sólo la fuerza de Dios. Pues, “el siempre-más de la indefensión es el siempre-más del estar abiertos hacia y para Dios, y por tanto es el siempre-más del (in-)fluir e (in)habitar de Su fuerza en el hombre”. Y esta apertura y presencia totales del hombre en-hacia Dios muestra su talla cristiana si es también apertura en-hacia la Iglesia: el coraje cristiano se transforma es “obediencia eclesial”. Ésta es la prueba decisiva y la última palabra, en la que todo golpe -incluso mortal- fortalece el permanecer perseverante del amor y hace surgir una nueva fuente de victoria del Reino.

“Para ser cristiano en la Iglesia se necesita coraje”. La Iglesia “sobre-exige”, pide o “estira demasiado” al cristiano, exigiéndole -siempre- sólo una cosa: seguir a Cristo en fe, esperanza y caridad. Toda gracia visible e invisible que ella dona al cristiano tiene un solo objetivo: “que en la fe el hombre se atreva a ir más allá de su naturaleza, a vivir y perseverar en el salto.” (CA 92). Éste es el segundo aspecto de la Iglesia y la angustia. Pues -dándole la palabra a Schiller- en la “lucha contra el dragón” sólo (y siempre) triunfa la obediencia humilde: “Coraje también muestra el mameluco / Obediencia es la joya del cristiano.”

Recapitulación

El “entre” de amor del Hijo en la Cruz, su estar expuesto sin protección entre Dios y la totalidad del pecado, en la relación nupcial cruciforme entre el Cordero y su Esposa, transforma -sufriéndolo- nuestro “entre” indiferente que cierra y angustia en un ir “hacia” el Padre, en un ser dados a luz como hijos de Dios. Un “hacia” que significa vivir ya en el tiempo (en la discreción de la fe) “entre” las Personas divinas. Un entre en Dios que no es un vacío, ni una mala abstracción, ni indiferencia realizada del *liberum arbitrium* que angustian al espíritu, sino vida en la donación más allá de sí de las Personas en el interior del único Ser infinito. Una donación tan plena que pone al hombre -en la tierra como en el cielo- en una donación permanente, en un salto hacia siempre nuevas posibilidades, en el “temblor” del ser generados hijos en el Hijo, en la indiferencia del amor como única respuesta filial al Amor fecundo de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Quisiéramos concluir dejándole la palabra a Adrienne von Speyr. Este texto recapitula el tema central del libro *El cristiano y la angustia*:

“Antes del pecado no existía la angustia ante lo desconocido, porque lo desconocido estaba protegido y contenido en la bondad de Dios. Ahora lo desconocido es el enemigo al que hay siempre que tratar de reprimir, de sujetar, de vencer. Sólo cuando aparece Cristo, se ilumina de qué modo el mal en el hombre despierta la angustia frente a la maldad devenida en la naturaleza (noche, animales, plantas, muerte). Portando nuestro pecado, todo y cada uno, el Señor en la cruz también ha cargado

sobre sí la angustia total del mundo, de un modo único y personal, y al mismo tiempo como si Él la hubiese cargado desde la caída (esto es el siempre-más en su angustia). La carga como la angustia que el hombre ha conquistado como pecador y que lo ha alejado de Dios, al que le ha dado la espalda...

En la cruz se hace visible que la angustia se funda ante todo en la muerte. Pues en la cruz no actúan ni la noche ni los animales salvajes (como en la naturaleza caída), sino únicamente Dios y los pecados con la muerte. Y entre Dios y el pecado pende el Hijo del hombre, que porta en su angustia todo el pecado, que lo angustia porque Dios le vuelve la espalda, se separa del pecador y le deja caer. Y precisamente este ser-abandonado por Dios es su muerte. Y cuanto más se acerca la muerte, tanto más se sumerge el Hijo en el ser abandonado por el Padre, en la angustia. En esta angustia, el Hijo no tiene nada con lo cual protegerse. La angustia mortal es que Él ha perdido a su Padre, en el momento en que Él está seguro de morir bajo el peso del pecado...

La confianza absoluta del cristiano se dirige a la cruz, que el Señor ha sufrido por él. A partir de la cruz el Señor regala en primer lugar la confianza total, después una forma de amor misericordioso que puede crecer hasta la com-pasión, hasta el sufrir con Él, cuando Él lo necesita y lo dispone.

El hombre se angustia ante lo mortífero (campos de concentración, bombas atómicas). Pero su fe puede ser más fuerte que su angustia; puede existir alguno que vaya libremente a un campo de concentración, si ve para sí en esto una misión cristiana. En cuanto somos pecadores, tememos la muerte, y en cuanto somos redimidos esperamos por ella; y en cuanto somos ambas cosas permanecen mezcladas temor y esperanza. El amor perfecto expulsa el temor, en los santos verdaderos. Pero donde el santo quiere comportar, o pertenece a su tarea hacerlo, es mezclada de nuevo la angustia en su fe. Juan no piensa ya cuánto se ha angustiado bajo la cruz ni que él a partir de la cruz pudo recibir el amor que no tiene temor. Nunca se puede recomendar la angustia como tal, en caso extremo al pecador que debe convertirse. Éste debe ver bien la saturación de angustia que existe en su pecado, para superar la angustia y conquistar la confianza absoluta. Pero Dios puede regalar al creyente angustia de redención, como la que recibió San Juan en muchas visiones del Apocalipsis.”

(Adrienne von Speyr, *Mística objetiva* 246-248)