



HO PAIS TOU THEOU EL HIJO NIÑO DE DIOS

3ª Conferencia del VI EFCSM 2011

Dña. Nurya Martínez-Gayol

© 2011. 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.

HO PAIS TOU THEOU
EL HIJO NIÑO DE DIOS

Se me ha pedido que aborde *el aspecto cristológico del libro* que centra la atención de este encuentro. Una tarea compleja pues, ciertamente, cualquier escrito de von Balthasar, rezuma cristología en todas sus páginas. El propio título de esta obra, nos alerta de ello: “*Si no os hacéis como este niño...*”¹. Es un consejo, una recomendación, una llamada de atención, una exhortación... que, parafraseando las palabras de Jesús en el texto evangélico de Marcos, se dirige a nosotros, a la comunidad de creyentes. Pero es sobre todo una indicación, que señala –como lo hace toda su teología– hacia un centro indiscutible: Cristo, *la figura de revelación*.

El mismo Balthasar define su propia teología “como una especie de «dedo de Juan» puesto en la plenitud de la revelación en Jesucristo”.²

Posiblemente Balthasar tenía en mente la pintura de la Crucifixión de Mathis Grúnewald. Bajo la Cruz está el Bautista, el amigo del Esposo, y a su lado el Cordero de Dios, cuya sangre se vierte sobre un cáliz. Con el índice de la mano derecha –extremadamente largo– señalando el cuerpo desfigurado del crucificado, diciendo “*El debe crecer y yo disminuir*”. Al otro lado de la Cruz, la Magdalena, Juan Evangelista y María. Juan y la Magdalena vestidos en tonos rojos, están significando el amor. María, la madre dolorosa, vestida de negro y con un manto blanquísimo, encarna a la esposa del Cantar (Ct 1,5) y al mismo tiempo a la Inmaculada (Ct 5,2). Las dos figuras marianas son un símbolo fuerte de la Iglesia, *Esposa de Cristo*, creyente a pesar de la oscuridad de la noche de la crucifixión. Y nos ponen ante la mariología, otro de los temas fundamentales de su teología, y al que está dedicado el último capítulo de nuestro libro.

Esta “indicación de dirección” hacia un centro intencional, así como la cercanía con dicho centro, queda claramente plasmada a través de la utilización del pronombre demostrativo “este” que precede a “niño” en el título del libro –como nos hace notar el traductor. Se nos invita a configurarnos con “*los trazos del Niño-Hijo de Dios*”, ¡no de cualquier niño!, de este niño humano-divino, como condición de posibilidad para entrar en el Reino. De nuevo, la nota de traducción se hace absolutamente indispensable para no perder de vista la capacidad del término alemán “*kind*” para abarcar las dimensiones de “*infancia/niñez*” y de “*filiación*”, que el castellano nos obliga a separar. Trazos “claros y legibles en Cristo mismo, –nos dice Balthasar–, que los conservó intactos mientras cargaba con la tarea sobrehumanamente dura y difícil, de reconducir el mundo entero a Dios” (64-65).

Tres cuestiones de gran importancia emergen ya aquí: La centralidad de Cristo (el cristocentrismo balthasariano); el carácter universal de su misión y la absoluta singularidad de su persona como condición de posibilidad para que la universalización de dicha misión sea posible. Vamos a tratar de clarificarlas antes de introducirnos en los dos rasgos de

¹ Los números que aparecen en el texto corresponden a la páginas de H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño*, Fundación San Juan, Rafaela 2006.

² H. U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, Einsiedeln 1952, 73.

Cristo que funcionan como ejes transversales de esta obra: *filiación – niñez* (obediencia, dependencia)

I. Cristocentrismo abierto.

1. La centralidad de Cristo

El centro claro, indiviso, de la obra teológica de Balthasar es Jesucristo. En lo concreto de Jesús, el Verbo hecho carne, en el acontecimiento total de su existencia y de una forma especialmente intensa en la Cruz, es donde se manifiesta el Dios Trinitario apareciendo en su misterio más profundo, en su inaccesibilidad divina, brindándonos simultáneamente la máxima revelación y el máximo ocultamiento.

“La expresión «centro de la figura de la revelación» no significa en modo alguno un fragmento, por central que sea, de esta figura, la cual, para poder ser leída, necesitaría esencialmente del complemento de las partes que rodean ese centro. Tal expresión se refiere más bien a aquello por lo cual la figura en su totalidad adquiere coherencia y deviene comprensible, es decir, su porqué, al cual han de ser referidos todos los aspectos particulares para ser comprendidos”³.

Cristo es el *centro de la figura de la revelación*, porque es la síntesis que aúna y da sentido a todas las otras “figuras” de la revelación que se puedan ir desarrollando alrededor de este centro. *La síntesis*, la visión de conjunto, la totalidad buscada... tiene siempre la prioridad sobre las partes... [y sin embargo “*la totalidad está de alguna misteriosa manera en el fragmento*”. *El todo no se puede postular a priori y anticipadamente desde los fragmentos, sino que se hace evidente y creíble desde su propia manifestación libre en el amor.*]

Es decir, que los fragmentos pueden ser integrados en un Todo, sólo porque el Todo se ha desvelado, manifestado y revelado en el fragmento, y como *fragmento*⁴. Ahora bien, no como un fragmento cualquiera, sino como esa “*célula sintética original y originante*” de la totalidad.

Cristo, por tanto, remite a la totalidad de la revelación, incluso allí donde parece que se apunta a un “sólo fragmento” de su vida. En nuestro caso a *la infancia del Hijo de Dios*. Porque también aquí, la figura se nos muestra como esta totalidad sintética y abarcante, que desde “lo concreto de un espacio y tiempo determinados históricamente” es capaz de abrirnos a la plenitud del misterio revelado y del Dios siempre mayor.

Centro, pero no centro absoluto. No estamos ante un cristomonismo rígido.

a) Se trata en primer lugar de un cristocentrismo trinitario.

La figura de Cristo, centro indiscutible de la teología de von Balthasar, lo es en tanto que *abierto y siempre referido al Padre*, de quien recibe la misión y el envío; y lo es también como meta y consumación del género humano y, para ello, este centro habrá de estar *abierto* al Espíritu que será quien universalizará su obra en interioridad y extensión, de modo que

³ H. U, VON BALTHASAR, *Gloria 1, La percepción de la forma*, Madrid 1985, 415.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, Encuentro, Madrid 2008, 291.

pueda alcanzar personalmente a todo hombre y en todo tiempo. En este sentido el cristocentrismo balthasariano puede ser definido como un *cristocentrismo trinitario*.

“Dios envía a su *Hijo* como intérprete para el mundo, en forma humana, para traducir la interpretación que Dios hace de sí mismo en un lenguaje humanamente comprensible. Este Hijo, que desde siempre es la Palabra de Dios (*theos legôn y legomenos*) es el único capaz en su “*forma de esclavo*” (Flp 2,7) de proporcionar una adecuada, y con ello normativa, interpretación de Dios”⁵. Y Él mismo será interpretado por el Espíritu, que es a su vez “el intérprete y exegeta del Hijo”⁶, el “Espíritu explicador”⁷, haciendo que la forma y la revelación externa de la verdad de Dios alcancen con inmediatez nuestra conciencia, y a través de la Iglesia y del mundo se extiendan y universalicen alcanzando a todo hombre de todo tiempo y lugar.

Cristo es para Balthasar la medida de todo (por ser origen y plenitud de todo lo creado) pero él, a su vez, es medido por el misterio trinitario. El fundamento de Cristo y de la doctrina cristocéntrica de Balthasar es el misterio trinitario, desde donde todo brota, en el que todo se esclarece y en donde todo adquiere su último fundamento.

b) En segundo lugar, se trata de un cristocentrismo metodológico.

Balthasar evita cuidadosamente no caer en el “cristomonismo barthiano” y propone un cristocentrismo metodológico que permita recuperar la unidad de la teología, sin agostarse en un cristocentrismo también de contenido⁸ – como defiende Barth–. Es decir, Balthasar procede contemplando la realidad –la creación, el ser humano, la naturaleza– a través de ese centro que es Cristo: sentido del sentido, verdad última, alfa y omega de una realidad que tiene de por sí su sentido, dignidad y autonomía. Para Balthasar, la creación y la naturaleza humana poseen una autonomía propia, aunque relativa, pues precisan de la gracia para alcanzar su plenitud y consumación, pero no son simple e inmediatamente deducibles de ella en todos sus contenidos. Cristo es el sentido último de la Creación, y por eso es el sentido definitivo, pero no anula el sentido anterior, sino que lo supone, lo eleva y lo lleva a consumación⁹. Todo lo mundano y lo humano puede ser comprendido definitivamente desde Cristo.

De fondo nos encontramos con el problema de la articulación entre gracia y naturaleza.

“Se puede reafirmar que el fin de la naturaleza es la gracia... que el fin de la razón es la gracia (o mejor, la visión eterna de Dios, cuyo inicio velado es la fe), pero que la razón tiene una estructura y una legalidad propias”¹⁰.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad” en *Communio* (1987) 487.

⁶ *Ib.*, *Teológica 3, El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1998, 19. 23. En adelante: *Teodramática* =TD; *Teológica* = TL seguidos del nº de vol y pág.

⁷ *Ibidem*, 295.

⁸ Cf. A. CORDOVILLA, “H. U. von Balthasar, una vocación y existencia teológicas”, 49; *Ib.*, *Gramática de la encarnación*, UPCo, Madrid 2004, 247-257.

⁹ “La prioridad de la naturaleza frente a la gracia es la condición de posibilidad para poder afirmar la prioridad de la gracia frente a la naturaleza”: *Ibidem*. 255.

¹⁰ H. U. von BALTHASAR, *La teología di K. Barth*, 382. Hay por lo tanto una prioridad *absoluta de la gracia* y de la revelación frente a la naturaleza (fundamento interno) pero hay a la vez una prioridad *relativa* de la naturaleza

La solución pasa sencillamente por contemplar la *naturaleza en clave cristocéntrica*, no como presupuesto extrínseco a la gracia, sino como algo interior a ella, interior, pero distinto. La gracia no es “algo” *sobreañadido* a la naturaleza. Más bien la naturaleza es una dimensión, o un componente del todo crístico que es la gracia. La *gracia* no es algo que se habría añadido a un ser humano ya completo, sino la *forma en que el hombre es definitivamente él mismo*.

2- El carácter universal de su misión: “*La reconducción del mundo entero a Dios*”, es decir, la universalidad del proyecto salvífico que Cristo va a mediar.

3- La absoluta singularidad de la figura de Cristo para que esto sea posible, que conduce a Balthasar a la presentación de Cristo como el *universal-concreto*

La cuestión de la *singularidad única de Cristo*, va unida a la de su *carácter universal*, tanto como mediador de la salvación cuanto como norma para todo hombre de todo tiempo y lugar. Esto exigía de Cristo el ser “un Logos, si bien particular, de naturaleza tan asombrosa y de tal poder de convicción, que irrumpiendo desde las «verdades históricas contingentes», fuera capaz de conferirles un carácter de necesidad”¹¹.

En otras palabras. Si el acontecimiento “Cristo” tiene una pretensión de *absoluta singularidad*, eso exige que sea irrepetible y por tanto *concreto*. Pero si al mismo tiempo tiene una pretensión de *universalidad*, pues ha de ser norma y medida para todos y su misión está destinada a alcanzar a la entera humanidad, entonces choca con el presupuesto metafísico y epistemológico sobre el que, desde LESSING, se asienta en gran parte el pensamiento occidental, y que reza así: “*las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son*”¹².

La reflexión filosófica se encuentra aquí con un límite insuperable:

«Para superar este límite hacía falta un milagro que para el pensamiento filosófico resulta inhallable e inimaginable: la unión entitativa de Dios y del hombre en un sujeto, que, como tal, sólo podía ser algo irrepetible absolutamente, porque su personalidad humana, sin ser quebrantada ni violentada, sería asumida en la persona divina que en ella se encarnaba y manifestaba»¹³.

De ahí que Balthasar presente a Cristo como el que siendo en persona el *universale concretum*, puede sacarnos de la aporía. Pues en él, tenemos a un hombre concreto y una historia concreta, que lo hacen único e irrepetible. Pero además en esa persona e historia, al mismo tiempo, se está revelando de forma definitiva el Dios trino. Esa singularidad que verticalmente desciende *desde arriba* sobre un momento concreto de la historia (*encarnado-crucificado*), es universalizable horizontalmente por el Espíritu, en todo tiempo y lugar. Pero

y de sus facultades respecto de la gracia (fundamento externo). Mantener esta diferencia en la unidad constituye para Balthasar la característica de la teología católica cuando piensa la analogía del ser concreta o cristológica.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2002, 15.

¹² G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona 1990, 482.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, 13.

además, por ser Cristo el icono perfecto, la *imagen* (*Abbild*) del Padre (Jn 14,19), y al mismo tiempo el *arquetipo de la creación* (*Urbild*): "todo ha sido creado en él y para él" (Col 1,16), en él tenemos también el "espacio" y el "fundamento" donde todo ha podido ser creado, y "el sentido y el destino" del cosmos, al que *desde dentro* conducirá a su plenitud y consumación¹⁴.

La novedad que introduce Balthasar, aquí es la de subrayar que el proyecto del mundo ha sido realizado mirando al Hijo encarnado (no sólo al Logos como afirma comúnmente la teología, TD 3, 236), es decir el mundo es pensado y diseñado como aquel material que había de ser asumido por el Hijo para manifestar el eterno amor del Padre por sus hermanos. El Hijo es el fundamento y la condición de posibilidad de una creación libre y de toda posible historia de libertad, incluida la eventualidad del pecado como negación del proyecto original de Dios. Y lo es por ser el Hijo el Amén de Dios en el que el Padre ha podido decir sí a la Creación para siempre, y asumir el riesgo de una respuesta negativa a su proyecto, pues «la fidelidad y la obediencia del Hijo responde de todo... Mirando hacia él se pudo arriesgar algo como un mundo y una historia del mundo»¹⁵.

Iremos viendo a lo largo de esta contribución el por qué de estas afirmaciones.

II. Infancia y filiación

Además estas cuestiones son abordadas desde "dos trazos claros y legibles": *infancia y filiación*. Los que dan título a mi intervención: «HO PAIS TOU THEOU» - «El Niño-Hijo de Dios», y que a su vez nos orientan hacia la "obediencia" como el modo concreto y singular en que el Hijo realiza su filiación y su misión redentora, así como al modo peculiar de relación que le une al Padre.

La *antropología* es situada en esta obra como base de la *crisología*. De hecho, el mismo ordenamiento de los capítulos, nos lo hace percibir así: *El Niño humano* (2^o cp) y *El Niño divino-humano* (3^o cp). El punto de partida, por tanto, será *la experiencia humana de niñez y filiación*, eso sí, precedida y acompañada del dato de revelación, que la justifica. La palabra evangélica de Jesús: «quien no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él» (Mc 10,15). Pero para ello, la invitación recibida es a "renacer", "a nacer de nuevo"... como un movimiento de retorno al seno materno sólo posible por la gracia; a ese instante "*originario*" (19) y *originante*, donde el naciente se abre a la luz del ser, y recibe esa identidad individual primera –*ser hijo*–, frente al tu de la madre. Y en un nivel más profundo, como fundamento último y dimensión más profunda y originante de esta identidad, la que recibe del sueño de Dios para él: "*esa forma suprema de la causalidad*", que es *el amor Creador* hacia cada una de sus criaturas¹⁶.

El modo balthasariano de comprender la relación naturaleza-gracia, lo encontramos en estas páginas hecho "*ejercicio teológico en acto*". La gracia actúa en la naturaleza, pero no es ni un coronamiento exterior de una realidad ya terminada, ni simplemente la

¹⁴ A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 415.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 62.

¹⁶ ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona 1961, 472. Alude en este contexto a X. ZUBIRI.

consecuencia lógica del desarrollo de ésta. Actuando desde dentro de la naturaleza, la gracia la conducirá a su forma consumada. *La relación humana de filiación ejemplarizada en el vínculo madre-niño*, será la condición de posibilidad de la que se sirve la gracia para, en un acto de libertad divina soberanamente nuevo, llamar e introducir al ser humano en la esfera intradivina, provocando ese «nuevo nacimiento», que hace de nosotros «hijos en el Hijo». La gracia, como hemos dicho más arriba, actúa en la naturaleza “desde dentro”, y la abraza conduciéndola a la plenitud para la que fue soñada por Dios. No se rompe la continuidad, pues todo lo creado lo ha sido para ser salvado, pero Balthasar clarifica la primacía y la absoluta gratuidad y novedad de la llamada de la gracia sobre el acto creador.

☞ Detengámonos en esta experiencia originaria de *encuentro*

A) MADRE E HIJO VIBRAN EN UNA MISMA ELIPSE DE AMOR

Infancia y filiación en el encuentro arquetípico

La relación entre la madre y el infante es un tema recurrente en von Balthasar. Aparte del libro que nos ocupa, dos textos más, pueden ser señalados como los espacios en los que se profundiza más en dicha relación. Bien para dar cuenta de la vía de acceso a la realidad divina que se le abre al hombre desde su originaria experiencia existencial: “*El camino de acceso a la realidad de Dios*”¹⁷; bien para poner de relieve en qué sentido su teología se plantea como *una meta-antropología*¹⁸, ubicando en el instante de reconocimiento de la sonrisa de la madre por parte del niño, *la epifanía del ser como amor*, al que se accede a través de los transcendentales con los que este ser es coextensivo: *la belleza, la bondad y la verdad* (cf. *Intento de resumir mi pensamiento*, texto de 1988, escrito con ocasión de una reunión en España con los amigos de la revista *Communio*).

En nuestro libro, retorna a esta experiencia humana común a todos los mortales, a esta experiencia antropológica fundamental, como espacio singular en el que la acción creativa divina se articula con la de los padres, y el neonato despierta a la primera *conciencia de sí*, desde ese “otro” –materno (paterno)– en quien descubre de forma incipiente e irrefleja, no sólo la “*aparición del ser*” sino su “*ser «yo» en tanto hijo*”, es decir, *la filiación*. Todo ello a través de la experiencia de la llamada del amor: –«soy amado luego soy digno de amor».

Un amor que el niño percibe como *absoluto e infinito*, un amor en el que de forma indiferenciada experimenta el amor limitado de su progenitores y el amor ilimitado del Creador, estableciéndose de alguna manera las condiciones de posibilidad que le permitirán posteriormente comprenderse como religado a una realidad divina

¹⁷ H.U VON BALTHASAR, *Mysterium Salutis* II, 1, Madrid 1977, 29-52; en adelante MyS, seguido e la página.

¹⁸ El hombre trasciende el mundo entero, lo sintetiza en sí. Su naturaleza espiritual con la capacidad de trascendencia que la constituye, lo hace sobresalir, indicando un exceso respecto al cosmos. De ahí que la filosofía, más que metafísica sea una meta-antropología. El discurso ontológico de Balthasar parte del análisis existencial sobre el hombre, de su estructura enigmática fundamental. El punto de partida de la meta-antropología es el hombre. Y si se quiere plantear el tema de la diferencia ontológica a partir del hombre se deberá, reconocer que “el hombre existe sólo en diálogo con el prójimo”. Pero en el encuentro con el otro, no se me revela únicamente el otro, sino el Ser mismo. Por eso toda la metafísica clásica está contenida en la meta-antropología.

infinitamente amante, y reconocer la relación de dependencia y filiación que le vincula también con ese origen.

Este encuentro madre-hijo es visto y presentado como “Un resplandor del misterio primordial cristiano”. De hecho en el volumen de *Gloria* dedicado a la metafísica, Balthasar afirma sin ambages que “no hay ningún encuentro que pueda añadir algo al encuentro con la primera sonrisa de la madre”. Y añade que la frase: “Si no os hacéis como niños, no entrareis en el Reino de los cielos” es en realidad una tautología. Pues esta experiencia primera contiene ya lo insuperable, *id quo maius cogitari non potests* (aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado), la experiencia del paraíso. “Una experiencia en la que la diferencia dormita todavía sin abrirse a la unidad de la gracia de amor”¹⁹.

Balthasar comienza, ya en la primera página del capítulo sobre «el niño humano», remitiéndonos a esta experiencia en la vida humana que condensa algo que tiene que ver con su origen primero y aquello hacia donde se encamina su futuro: “la forma última, el omega hacia el que vive, no puede ser otra cosa que su forma originaria, el alfa, del cual vive y del que recibe instrumental para su tender hacia adelante” (19-20).

Pero cuál es el contenido de “esa forma originaria” y a qué instrumental se refiere Balthasar?

Voy a tratar de contestar a esta pregunta con 9 afirmaciones:

1) El punto de partida es *el amor como lo originario por excelencia* (23)²⁰. *La imago trinitatis creatural*.

El neonato despierta a la conciencia de sí, al ser “llamado” por el amor de la madre. *El amor llama al amor, y madre e hijo, aún compartiendo la misma naturaleza, son dos centros diversos que “vibran dentro de la misma elipse de amor”*. Este amor se percibe como el bien supremo y absolutamente suficiente, como capaz de encerrar en sí la plenitud de la realidad, por esta razón todo cuanto se pueda experimentar más tarde vendrá de alguna manera “iluminado por el rayo de luz de este origen con una irradiación tan clara y pura que incluye en sí una apertura a Dios”²¹. Ya en la *Estética Teológica*, Balthasar había afirmado que este primer acto de conciencia del niño que se despierta a la vida, “*alcanza inmediatamente el último límite*” en el sentido de que el neonato siente que “*nada puede estar más allá del amor que me despierta y me protege, y me sale al encuentro en el rostro sonriente de la madre*”²².

¹⁹ H.U VON BALTHASAR, *Gloria* 5, *Edad moderna*, 566.

²⁰ Frente a las propuestas que en la historia del pensamiento han tratado de situar la vía de acceso a Dios en la cosmología o la antropología, Balthasar propone la vía del amor como el camino justo, que abrazando los anteriores, supera su posible reduccionismo. Para ello hará que su teología parta como premisa metodológica de una meta-antropología.

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *MyS*, 29.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria V. Metafísica. Edad Moderna*, 585.

Por otra parte esta “*unidad amorosa*” que comienza en el vientre materno puede mantenerse firme aún en la separación, no sólo en la del nacimiento, sino también en la del normal proceso de autonomía y madurez del niño.

Esta experiencia le está otorgando un criterio de medida para todo lo que posteriormente pueda ser vivido como “separación o diferencia”. Y es que “el amor sólo se realiza en un *cara a cara*, en una reciprocidad en la cual la diferencia no es puesta en peligro, sino unificada y fortalecida por el espíritu de amor” (24). Balthasar nos dirá que esto acontece como “un mero resplandor” del misterio primordial en “el interior de la unidad indivisible e inseparable de la vida divina”, cuando “en Cristo” se dará por primera vez, en Dios mismo, “*la separación entre el Padre que dona y el don, el Hijo, siempre en la unidad del Espíritu*” (22). Misterio de la Encarnación, en tanto envió que el Padre hace del Hijo al mundo, que tiene su condición de posibilidad en el misterio aún más profundo de la vida intratrinitaria, fundamento último y definitivo, donde nos es posible contemplar la perfecta unidad en la diferencia, en el dinamismo del Amor entre el Padre, Hijo y Espíritu. Misterio que brindará también una respuesta a las cuestiones que han acompañado el pensamiento filosófico y religioso de la humanidad ¿Cómo es posible la *Creación*? ¿Cómo puede existir lo finito y lo contingente al lado de lo infinito y absoluto que es Dios? ¿Cómo Dios puede salir hacia lo que es no-Dios sin dejar de ser Dios y sin romper su unidad? ¿Si Dios por definición es lo no-otro, es decir lo que abarca todo, cómo es posible la Creación como lo diferente de Dios? Una respuesta sólo viable desde el Dios cristiano y que nos remite al dogma de la Trinidad. El Dios Trino “es esencialmente AMOR y el Amor supone el Uno, el Otro y su unidad”. Esto abre la posibilidad de una respuesta al enigma de la Creación (de lo finito por lo infinito), que ya no tiene por qué ser entendida como una “caída desde una unidad primordial o una ruptura de esa unidad”. Si dentro de Dios está el Otro: el Verbo, el Hijo, entonces es posible pensar la alteridad de la Creación en términos de una *imagen de Dios* –que en sí mismo tiene la otredad–, pero que no es Dios²³. Y puesto que la Trinidad incluye dentro de sí la “otredad” de las otras personas, Dios no tiene necesidad de la Creación (si tuviera esa necesidad ya no sería Dios), pero puede crear libremente poniendo fuera de sí un Amor que ya ha podido ser plenamente expresado “*ad intra*”. Y sólo desde aquí se ilumina también cómo la “*salvación*” no ha de ser pensada como absorción “de lo caído o disgregado” en la unidad con pérdida de la identidad (panteísmo), sino como

²³Es en este sentido que Balthasar hablará del Hijo como “*lugar*” donde es posible la Creación. [La Unidad en la diferencia tiene en la vida divina su condición de posibilidad] y permite que Cristo sea presentado como “medida” porque él abre y recorre ese espacio que desde la máxima cercanía a Dios –dentro de la vida intratrinitaria– y fundado en su “otredad”, sale del Seno del Padre para asumir en sí, lo que es no-Dios (es decir, la Creación). Esta distancia se irá dilatando hacia una mayor lejanía pues la carne asumida es carne de pecado. El Hijo cargará con el no del mundo a Dios, haciéndose pecado en la Cruz, donde abandonado del Padre gustará la máxima distancia y alejamiento, que alcanzará en la ida a los infiernos un límite inimaginable de separación y lejanía de Dios. Pero será también la asunción de esta distancia la que posibilite que el abrazo elevador del Padre, lo acoja en sí y en él a toda la realidad ya salvada, abriendo el camino de retorno a Dios, realizando así el designio universal de salvación. Máxima cercanía y máxima lejanía recorridas por el Hijo, hacen de él la “medida” de toda realidad.

posibilidad de participación en este origen amante y creador. Posibilidad que nos remite necesariamente a la Encarnación²⁴.

Puesto que el Hijo de Dios es la imagen perfecta del Padre (*Abbild*): “icono perfecto del Padre”, él puede asumir en sí mismo a la criatura (Creación) que ya es imagen de Dios, y que en último término, ha sido creada mirando al Hijo (esto es lo que afirma Pablo al hablar de la *Creación en Cristo*), que por ello puede ser contemplado como “arquetipo de la creación” (*Urbild*). Porque la criatura es imagen de Dios, el Hijo que es el icono del Padre podrá asumir la carne humana, que ha sido creada “*en vistas a Él*” –en el sentido de que sólo porque existe el ser humano, el Hijo puede encarnarse–; aun cuando en sentido propio, él sea su fundamento de posibilidad –recordemos: sólo porque existe lo Otro en Dios es posible la Creación– y su arquetipo. Y todo lo creado puede estar destinado a la comunión en la vida divina, porque “*el Hijo*” –el Otro en Dios–, se ha encarnado. Por lo tanto, “*en Cristo*” todo lo creado puede ser incorporado a la vida de Dios, sin necesidad de ser absorbido, ni destruido... es decir respetando su propia identidad. En definitiva, toda diferencia, toda separación tiene su fundamento último y su condición de posibilidad en esta constitución divina: “unidad amorosa en la diferencia de personas”²⁵.

Todo esto es lo que subyace tras la hermosa afirmación que encontramos en la pág. 25 de nuestro libro, donde Balthasar se refiere a la unidad amorosa entre la madre y el neonato como ese lugar arquetípico donde la creación muestra su ser *imagen de la trinidad* en la unidad amorosa mantenida a pesar de la diferencia y la separación. Unidad de naturaleza en diversidad de sujetos, reciprocidad que exige diferencia sin suprimir la unidad. Es lo que Balthasar denomina “*identidad original, ejemplar o arquetípica en la distinción madre-hijo*” (34).

“La «identidad arquetípica» que acontece en la creación en la simultaneidad de la separación consumada en las personas y de su ser con-servadas juntas por el amor es la *imago trinitatis* creatural, oculta, pero no del todo invisible” (25).

2) *La experiencia de amor que despierta la conciencia del “yo”, de la mismidad en el niño, deviene también “apertura manifiestativa del mundo y del ser en general”* (23).

La apertura al Ser “en su ilimitación y plenitud absolutas” comprendido y acogido como amor, tiene lugar en la experiencia del “encuentro” yo-tu, y es posible a través de los trascendentales²⁶.(cf. 23) Encuentra Balthasar en esta experiencia un ejemplo capaz de dar cuenta no sólo de su metafísica, que entiende el *ser como amor*, sino de la novedad metodológica que plantea su teología al comprenderse como una *meta-antropología*; del rol

²⁴ Retomamos aquí las afirmaciones con las que habíamos iniciado la exposición, al hablar de Cristo como universal concreto: *fundamento y condición de posibilidad de todo lo creado*.

²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, *Communio* IV (1988) 284-288.

²⁶ Para Balthasar *la epifanía del ser* — su belleza— es verdaderamente la brecha a través de la cual el ser penetra en el hombre y lo despierta simultáneamente a la conciencia de sí y de lo real. Y como los trascendentales, se implican unos a otros, entonces al *pulchrum* le seguirá necesariamente el *bonum*: porque si el ser que me aparece, me asombra, me sorprende y me arrebató, me satisface, esto quiere decir que se dona, y si se dona quiere decir que es bueno. En este donarse se desvela como ser por el hecho mismo de despertar el yo a la conciencia y a la autoconciencia: he aquí el *verum*. «Aparece un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer se da, se entrega: es bueno. Y al entregarse se dice, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí pero también en el otro al que se revela)»

de los trascendentales en nuestro acceso al Ser, así como de la estructura con la que ha pensado su trilogía.

«El niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de la madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en el encuentro revelándole cuatro cosas:

1. que él es uno en el amor con su madre al tiempo que no es su madre;
2. que este amor es bueno, y , por lo tanto, todo el Ser es bueno
3. que este amor es verdadero y por consiguiente, el Ser es verdadero;
4. que este amor provoca alegría y gozo, y, por lo tanto todo el Ser es bello»²⁷.

En el *encuentro con el otro*, no se me revela únicamente el otro, sino *el Ser mismo*. Por eso *toda la metafísica clásica está contenida en la meta-antropología*. Además, en este ejemplo se pone de manifiesto que en la seguridad de este abrazo materno el niño se adentra en el ser percibiéndolo como uno, verdadero, bueno y bello. Pero la Epifanía del ser estará llena de significados, sólo si en la aparición del ser captamos la esencia, la cosa en sí en cuanto se manifiesta: *“el niño tiene conocimiento no de una pura aparición sino de su madre”*²⁸.

Cuando un sujeto se encuentra un ser bello, se produce realmente en su interior *un movimiento de abandono y de escucha*, como si fuera *arrebataado por esa epifanía*. Para Balthasar la epifanía del ser — su belleza— es verdaderamente la brecha a través de la cual el ser penetra en el hombre y lo despierta simultáneamente a la conciencia de sí y de lo real. Y como los trascendentales, se implican unos a otros, entonces al *pulchrum* le seguirá necesariamente el *bonum*: porque si el ser que me aparece, me asombra, me sorprende y me arrebat, me satisface, esto quiere decir que *se dona*, y si se dona quiere decir que es *bueno*. En este donarse *se desvela* como *ser* por el hecho mismo de despertar el yo a la conciencia y a la autoconciencia: he aquí el *verum*.

Este esquema es el que Balthasar sigue a la hora de estructurar su gran trilogía. Lo primero, no puede ser otra cosa sino *el aparecer de Dios, de su majestuosa Belleza, de su Gloria*. De ahí que comience con una *Estética teológica*. Pero como lo que percibimos es que este Dios *aparece para donarse*, para establecer una Alianza con el hombre, para poner en juego su libertad infinita entrelazándola con la libertad finita del hombre en un auténtico *Teodrama* y abismándose hasta el punto de entablar la batalla mortal para afirmar el *Bien*. Aquí tiene su razón de ser la *TeoDramática*. Este inalcanzable *pulchrum* que se dona como *bonum*, se comunica como *verum*, haciéndose el que es Palabra infinita, accesible al hombre mediante una lógica y palabras finitas. Así surge la última parte de la trilogía: la *TeoLógica*²⁹.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *“Intento de resumir mi pensamiento”*, 286.

²⁸ *Ibidem*, 286.

²⁹ Es posible reconocer aquí en la "sonrisa materna" una *dimensión estética*, en tanto es "llamada" del tú que sale de sí y atrae al yo del niño para darle cobijo y amparo; una *dimensión dramática*, en tanto es "respuesta" del yo que despierta a sí mismo en el tú humano y divino realizando *la experiencia de la herida ontológica que lo separa del origen y*, finalmente, una *dimensión lógica* en tanto la experiencia de la sonrisa es la base de todo "reconocimiento" del don del amor como horizonte último de la verdad de sí, del mundo y de Dios. Este "*acto de única y simple plenitud*" coincide con el "asombro primigenio" (*Ur-Wunder*) que no es sólo punto de partida sino objeto de "admiración" permanente, cuya fase inicial acontece en el encuentro con la "primera sonrisa materna". La pregunta por la diferencia ontológica -¿por qué hay algo en vez de nada?- la reformula Balthasar desde la perspectiva del reconocimiento de la identidad en el amor -¿por qué me ha tocado precisamente a mí?

3) *Experiencia del amor [madre-Dios]*

“La experiencia de entrada consciente en una realidad que te protege y te abraza, deja algo que no podrá superar la conciencia posterior que crece y madura. Es natural que el niño entonces vea lo absoluto, perciba a Dios en su madre y sus procreadores”³⁰.

El amor que el niño experimenta en este primer encuentro con el Ser, así como en los primeros años de su vida mantiene esta indiferenciación: *el amor de los padres no es separable ni distinguible del de Dios*. Balthasar señala en nuestro libro cómo “*esta identidad originaria*” puede ser posteriormente ampliada y confirmada abriéndose a la distinción, siempre y cuando el marco donde vaya aconteciendo la diferenciación y la separación, de la idea de los padres y de Dios siga siendo un *marco amoroso*.

4) *Primera intuición de Dios como promesa*

Así pues el ser humano tiene “un primer conocimiento del amor a partir del acto con el que ha sido despertado y convertido en un espíritu cognoscente y amante, a partir de aquel acto en el que *el amor aparece como lo absoluto, todavía no diferenciado en el amor humano y divino*”³¹. En este hecho, el niño recibe una promesa auténtica de gracia y amor absolutos, como una especie de *iluminación de la presencia divina*, lo que G. Siewerth –a quien Balthasar sigue estrechamente en estas cuestiones– llama “*primera intuición*” de Dios. Intuición primera del fin al que el ser humano ha sido destinado: “anhelo y espera del instante de realización” (24)]. (Este es el sentido último de la afirmación de la que hemos hablado más arriba (el omega está en el alfa).

Y además, a pesar del “*incomprensible encadenamiento de la acción creadora de Dios a las contingentes generaciones de la naturaleza*, esta experiencia de despertar al propio origen espiritual a través del amor, deja una huella en el ser humano cuya «anamnesis» nunca se pierde del todo, sino que permanece siempre como horizonte, patente o secreto, por el cual debe medir el hombre todo lo creado”³². En otras palabras, parecería que en la propia naturaleza está inscrita la promesa de que el libre cumplimiento de “*este anhelo de la existencia llegará a realizarse un día en el encuentro definitivo con el amor*”³³. Y la razón última es que Dios es “*actus purus Amoris*” en aquel primerísimo momento en el que el hombre es elevado por la pura relación yo-tú al ser personal. Y es el único que puede llevar a cumplimiento aquello que la madre puede desvelar tan sólo por un instante y que luego ya únicamente puede dar como promesa”³⁴. Esto quiere decir que el amor de la madre y el amor que despierta en su hijo, a pesar de ser “amor suyo” no es propiedad suya “sino una especie de préstamo del auténtico dueño de todo amor”³⁵. De ahí que este primer encuentro de amor tenga una dimensión definitiva y otra pasajera y representativa.

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* 5, 566.

³¹ MyS, 38

³² MyS, 32.

³³ MyS, 33.

³⁴ MyS, 36-37.

³⁵ MyS, 38.

En el origen de la vida humana, en el acontecimiento que despertó en el espíritu su ser “yo” a través de la experiencia interpersonal del tu materno en la común esfera de una idéntica naturaleza y en la común elipse de amor, existía una promesa de amor que parecía –y era– absoluta, pero que sólo Dios puede llevar a cumplimiento, traduciendo aquello que aconteció en el amor natural entre la madre y el hijo en oposición de personas pero unidad de naturalezas, “en una oposición de personas dentro del intercambio recíproco entre distintas naturalezas que en el proceso de la gracia, intiman entre sí”³⁶.

La promesa encuentra de este modo en la gracia su cumplimiento, y su *espera* descansa en la experiencia de confianza que brota en este momento arquetípico.

5) *La experiencia de confianza: aquietadora de la menesterosidad y posibilitadora del abandono*

El amor absoluto es percibido por el infante como una afirmación absoluta de su dignidad: «*soy amado, luego, soy digno de amor*», y genera en el neonato una *confianza básica* (Erikson) *ilimitada* “que permite que el niño no experimente su absoluta menesterosidad como algo amenazante, sino que la viva como la situación en la que el amor siempre latente de su madre se realiza de un modo siempre nuevo” (25). El niño advierte la acogida incondicional que le oferta su madre, su protección, su cuidado y su entrega, lo que le mueve a un absoluto abandono en sus manos. Esta confianza, más allá de la madre, también se extenderá a la realidad, al mundo, y a las posibles futuras relaciones. La ternura tutelar materna no sólo es vivida como aquietadora de toda angustia sino como posibilitadora de “*una espera segura y confiada del bien que reposa sobre la experiencia del ya-haber-recibido*” (35). Por esta razón, este *fragmento de la infancia* es presentado por Balthasar como “*arquetipo*” de la experiencia de *confianza y de esperanza*. Y es curioso observar cómo aquí se están poniendo las bases antropológicas de lo que después habrá de vivirse desde la gracia como fe, esperanza y amor. Y con ello el sustrato sobre el que descansa la “*esperanza firme y llena de confianza*” que sostendrá posteriormente la oración y la petición del creyente desde esa fuente amante que es percibida como el origen último de la existencia y el Padre de todo don.

6) *Conciencia de filiación*

Así las cosas, será lógico advertir cómo esa auto-conciencia primera del ser humano, ese despertar del “yo” queda para siempre referido a ese otro amoroso a quien le une una relación de *filiación*. Es decir, el yo humano despierta al ser en el abrazo materno, en el “cara a cara” con una sonrisa que le llama y solicita enteramente, en la confianza ilimitada de su acogida incondicional, en la dependencia gozosa y amante que le permite ser. En otras palabras, la primera conciencia de sí a la que el ser humano se abre en el origen de su vida, tiene lugar en el marco relacional *materno-filial o paterno-filial*. Nos abrimos a la existencia, nos adentramos en la realidad percatándonos de nuestra condición de hijos (*filiación*). Pero como en esta experiencia, madre y Dios son figuras indiferenciables, el ser humano naciente experimenta esa su condición de filiación en cierta manera también como referida a ese amor absoluto, que identifica como la fuente y origen de su ser, como “hijo” de Dios.

³⁶ MyS, 46.

“En cuanto *imagen de Dios*, el hombre conserva un sentimiento de su origen en el seno eterno. Ha salido del seno creador de Dios y es puesto en el mundo con un acto que le coloca y deja libre en la existencia creada. Pero le resulta imposible –como nos recordaba Balthasar al comienzo de esta obra– objetivar y actualizar esta conciencia de su origen” así como “retroceder hacia el regazo original, reconocerlo y sumergirse en él”. En el plano natural tiene razón Nicodemo (Jn 3,4). Pero ese relámpago inicial, esa primera intuición de amor y plenitud permanece misteriosamente al menos como memoria de un origen inalcanzable y de una meta final³⁷.

En este sentido es en el que Balthasar afirmaba que el “alfa” –experiencia de filiación– contiene, en cierta manera el omega. Porque nuestra destinación última es la comunión en la vida divina como “hijos en el Hijo”, participando “*por gracia*” de la filiación única del Hijo.

7) *El amor llama al amor. El ser humano como “llamado”*

Desde esta experiencia en el origen de la existencia, Balthasar muestra la autocomprensión del “hombre” como un alguien llamado y capacitado en esa misma llamada a dar una respuesta. La palabra, el abrazo, la sonrisa, la ternura... el amor de la madre, sean cuales fueren los instrumentos de los que ella se sirve para acceder al niño provocan inmediatamente, con anterioridad a toda reflexión, la capacidad de respuesta. “El infante –dice Balthasar– no “reflexiona” si acaso quiere responder a la sonrisa incitadora de la madre con amor o desamor, pues como el sol hace crecer la hierba, *el amor despierta al amor*”³⁸. La respuesta es la respuesta al amor que llama al amor, y por haber percibido el amor como absoluto e infinito, la respuesta que brota no puede ser sino el abandono y la entrega sin reservas, absoluta y total. Esta “llamada” prefigura – y hasta “sustituye” en este primer momento– de alguna manera esa otra llamada personal del Creador a la criatura, que ya no se da en el orden natural (y por tanto no es exigible por el mero hecho de ser creado) pues debe de abrir “una esfera que, de momento es extraña a la criatura, a saber: la esfera intradivina”. Pues esta llamada es “*entrega de sí mismo, es amor como comunicación del núcleo personal de la naturaleza que llama*”³⁹. Sólo una llamada así puede mover a responder al llamado con una entrega total, incondicional e ilimitada. De ahí que haya que reconocer que esta llamada, “con la que Dios abre los senos de su amor íntimo y se pone en su santa divinidad a disposición de la criatura, es indiscutiblemente, frente al acto creador, un punto de partida absolutamente nuevo”⁴⁰, lo que no resta nada a la continuidad entre creación y gracia. Pero de nuevo, la gracia no es sólo un coronamiento de la estructura del ser humano, sino que supone un *novum*, pero este *novum* actúa sobre el hecho de que el hombre es siempre un llamado, un ser a quien el tú solicita y él responde.

³⁷ MyS, 29.

³⁸ MyS, 30.

³⁹ MyS, 43.

⁴⁰ MyS 43.

8) *Ser-se, recibir-se, dar-se: antropología del don*

En esta experiencia primera de amor que tratamos de desentrañar, el niño se experimenta como don, todo lo recibe de ese “otro” en quien tiene su origen... y por quien se siente acogido incondicionalmente, en último término *se-recibe*, pues don y donante son aun para él indistinguibles. Y “porque en el seno de la madre y en todo lo que se le ofrece, ambas cosas son una: en el don el niño reconoce inmediatamente el amor del donante” (31). Nos encontramos aquí condensada toda la antropología de Balthasar. Una antropología que podríamos definir como *antropología del don*.

“En el movimiento hacia el tu (de la madre), el yo (del niño) se descubre a sí mismo. Al *darse*, experimenta: *yo me doy*. Al pasar de sí al otro, al abierto y espacioso mundo, experimenta su libertad, su conocimiento, su espíritu...”⁴¹. Pero de una manera misteriosa el pequeño sabe que no es “por la gracia del yo por lo que aparecen espacio y mundo, sino por la gracia del tú” (*ibidem*). En otras palabras, la *conciencia de sí* surge acompañada de la experiencia de que “*al darme, soy*”. Soy en tanto soy objeto del don y del amor del donante, luego *soy en tanto me recibo*. Y al mismo tiempo, *soy en cuanto que me doy*.

9) *Confianza filial y obediencia*

En esta experiencia del amor donante (madre) y amor receptivo (niño) se prolongan las posteriores relaciones madre-hijo. De este modo se confirma y fortalece la experiencia de confianza de los primeros momentos de su vida: “mi yo es amado, es digno de amor para mi madre”, y con ella su disposición de abandono radical: “*mi respuesta no puede ser otra que la entrega de este yo con todo cuanto encierra*”⁴².

Por otra parte “para el niño es normal y evidente recibir dones buenos y preciosos”, experimentar el cuidado y la seguridad que ofrece el amor materno, con lo cual la vivencia de *docilidad* (obediencia) y *ductilidad* hacia las figuras parentales surge como algo espontáneo que descansa justamente en la confiada seguridad de que su vida puede abandonarse felizmente en su madre...

Pero además Balthasar nos hace notar cómo toda su existencia va configurándose según este modelo. Es decir en la convicción profunda de que dar, darse, es algo bueno, como también el hacer participar a alguien de lo propio. Sólo el egoísmo (del donante, o del niño...) llevará a romper el equilibrio y la unidad entre la inclinación a la posesión propia (ser-se, disposición de sí) y su empleo como posible don (dar-se). Y con esta ruptura desaparecerá también la espontaneidad de la confianza y el abandono que movían a la obediencia como respuesta inmediata (30-31).

Por lo tanto, la experiencia de encuentro amoroso entre la madre y el hijo en el origen de la existencia se nos ha ido revelando como el lugar de emergencia del yo personal, de su adentramiento en la realidad y descubrimiento del ser; espacio en el que el ser humano se descubre como uno que es llamado, solicitado, protegido, donado, valorado por un amor absoluto al que no puede sino entregarse con absoluta confianza y abandono,

⁴¹ MyS, 30.

⁴² *Ibidem*.

encontrando en ello su suprema felicidad. Ese amor es identificado como fuente de vida y sentido, es percibido como absoluto e indiferenciadamente divino y materno. *Desde ese amor el ser humano se percibe como hijo.*

B) UN RESPLANDOR DEL MISTERIO PRIMORDIAL

“EL HIJO” HUMANO - DIVINO

Comenzábamos la sección anterior señalando que cómo el teólogo suizo presenta esta relación madre-hijo como *“Un resplandor del misterio primordial cristiano”*.

¿Qué quiere decir nuestro autor con esto? Algo muy propio de su modo de proceder teológicamente. Ya hemos hecho notar cómo aun cuando esta relación de encuentro amoroso humano entre la madre y el neonato aparezca como un camino de acceso a Dios – en tanto vía del amor–, éste no sería franqueable ni cognoscible verdaderamente sin la gracia. Es decir, el sólo hecho de llevar la imagen de Dios por creación, no nos portaría a la plenitud para la que hemos sido proyectados.

Por esta razón, lo que contemplamos en este encuentro no es más que un reflejo de la realidad divina a la que remite. Pero si esta experiencia en *la relación madre-hijo* puede ser comprendida como *“vía de acceso a Dios”* es porque nos ha sido revelada como tal. Es decir, porque en ella podemos realmente percibir el reflejo de aquella imagen original según la cual hemos sido creados. Si Dios miraba al Hijo cuando creaba al hombre, no parece entonces extraño que siendo imágenes de la imagen (Cristo, el Hijo) sea el Hijo y Su filiación la que marque nuestra identidad primera como seres humanos (*“conciencia de filiación”*). Y si estamos destinados a la comunión de vida con Dios, como hijos en el Hijo, entonces tampoco parece extraño que esta filiación sea además de nuestro *“destino”*, la que deba marcar el proceso de nuestra conformación con Cristo, hasta que todo sea por Él recapitulado en Dios.

Pero en último término todo esto no nos sería accesible, si no nos hubiera sido dado a conocer en Cristo, revelador definitivo de Dios al mundo, y revelador definitivo del hombre (GS 22: *“el misterio del hombre sólo se esclarece en Cristo*). Si en Cristo Dios no se hubiera abajado hacia el mundo para abrirnos este camino, no nos hubiera sido posible a nosotros el acceso definitivo a Dios.

Sólo él puede «incluirnos a todos» en su destino y hacernos partícipes de su filiación. Sólo por él descubrimos que la filiación es Su modo de ser divino. *En él tenemos el modelo último con quien configurararnos, la norma y la medida de nuestra existencia cristiana, y el destino último al que somos llamados.*

Ahora se entiende porqué era tan necesario acentuar la *absoluta singularidad de Cristo* en tanto que simultáneamente niño-humano e Hijo de Dios. Sólo porque es el Hijo puede incluirnos en su filiación, pero sólo porque ha asumido nuestra entera humanidad y fue un niño humano, puede salvarla desde dentro. Y sólo porque –como hemos dicho– es el centro de la figura de la revelación, desde este fragmento de su existencia terrena que es *“la infancia”* podemos asomarnos a la *“totalidad”* de la revelación.

El encuentro arquetípico entre el niño y la madre, es vivido también por el Verbo encarnado, puesto que había de asumir todo lo propio de nuestra naturaleza para que

todo pudiera ser salvado. Aún así, Balthasar se pregunta ¿cómo puede la experiencia originaria de estar protegido en el seno materno de este Niño, duplicarse en la simultánea experiencia de estar protegido en el Seno del Padre? (44). Lo que se ilumina, sin duda, es que también en esta fase temprana de su existencia humana es preciso seguir afirmando *el carácter único, singular e irrepetible de Jesús*. El hecho de esta singularidad concretísima y al mismo tiempo universalizable descansa, no en el acontecimiento antropológico contemplado, ni tan siquiera en la condescendencia de Dios a la emergencia de cada vida humana que despierta en el mundo, sino en la propia vida divina, en la relación intratrinitaria que vincula al Padre y al Hijo, en la procesión divina por la que el Hijo es generado por el Padre: en definitiva en *la relación de divina filiación*.

Y como todo en la existencia de Jesús –no sólo algunos hechos particulares y aislados– es revelador para nosotros, entonces el Hijo de Dios encarnado y niño puede ser presentado no sólo como modelo para todo ser humano, sino como el revelador definitivo de Dios, por quien sabemos quien es el Padre, cuál es la relación que nos une con él y cuales las actitudes con las que estamos llamados a configurarnos, para vivir como hijos de Dios, como “nacidos de Dios”, por la “recepción de aquel Espíritu que también anima al Hijo único (Rm 8,15) –como dice Balthasar en la pág. 54–.

¿POR QUÉ LA INFANCIA? ¿POR QUÉ ESTE FRAGMENTO?

En otras palabras, la infancia de Jesús es reveladora para nosotros, no sólo como modo ejemplar de vida en esa fase del crecimiento humano, sino porque “*justamente en esa fase*” –sin detrimento de lo que va a ser mostrado en otras fases de su vida– nos revela que esa referencialidad absoluta al Padre –que le acompañará durante toda su existencia hasta la muerte–, es la proyección en la economía del *modo de relación eterna* que vive con el Padre y en al que estamos llamados a participar.

Como dice Balthasar en nuestro texto: La vivencia de la infancia en Jesús “no introduce nada extraño en la existencia infantil, sino que *pone a la luz un momento que atraviesa y empapa todos los demás aspectos y ofrece su fundamento último*” (40) justamente debido al carácter auténticamente humano de su infancia («se hizo igual a nosotros en todo excepto en el pecado»: Hb 4,15) y al mismo tiempo singularmente “único de su experiencia infantil” (40). Este momento es la obediencia filial. Y el fundamento último de ésta, así como de los demás aspectos, lo encontramos en la vida intratrinitaria.

Balthasar nos acerca en esta ocasión a su *teología trinitaria* desde una perspectiva nueva. Habitualmente nos ha conducido a la vida interna del Dios trino a partir de la Cruz: máxima revelación de quien es Dios y de su amor hacia el mundo, máxima revelación de la entrega, la kénosis y la obediencia del Hijo. En este libro nos va guiando hacia el mismo lugar, pero lo hace desde la infancia de Jesús. De este modo, pone al mismo tiempo de relieve cómo las claves de interpretación del acontecimiento Cristo son las mismas, sea en su infancia, en su madurez y misión histórica, o en su pasión y muerte. Lo que en definitiva siempre está en juego es la *obediencia filial*. Y esto es así porque siempre estamos ante el Hijo de Dios y su misión como Verbo encarnado.

Por eso en esta segunda parte, vamos a detenernos en tres cuestiones, que nos

ayudarán a comprender el por qué de la importancia de la obediencia filial en la cristología de von Balthasar:

1º: La *ejemplaridad* de la infancia de Jesús Niño (modelo).

2º: la *singularidad* de esta vivencia (norma y medida).

3º: El *fundamento* último de posibilidad en su *condición de Hijo*.

En mi exposición voy a invertir el orden, comenzando por el fundamento intratrinitario, porque será desde ahí desde donde podamos comprender mejor el alcance de su ejemplaridad y singularidad, su contenido como revelación y el por qué de la invitación a todo creyente a participar de ella como “camino de acceso al reino”.

1. FUNDAMENTO INTRATRINITARIO DE LA OBEDIENCIA FILIAL DE JESÚS

La imagen trinitaria que Balthasar nos brinda es profunda y sorprendentemente materna. Es desde *la analogía de la confianza y seguridad que otorga el seno materno*, desde donde se nos invita a contemplar *el Seno del Padre-materno* en la vida divina.

El Padre, es aquel que no retiene para sí ser Dios en solitario y “se vacía”⁴³ a sí mismo en la generación del Hijo. El Hijo es en tanto que se recibe absolutamente del Padre y en su adhesión a la autoentrega del Padre está dispuesto a aceptar toda forma de “entrega de sí” sólo imaginable por Dios. Al Padre retorna todo *en acción de gracias*⁴⁴, en una doble donación de amor y ser sólo posible a través del Espíritu de Amor⁴⁵, que colma esta “*diástasis*” (separación) que se abre entre el Padre y el Hijo en una perfecta comunión⁴⁶. El Espíritu es el “nosotros” subsistente que sella la infinita diferencia y que, al ser procedente de ambos, establece un permanente lazo de unidad.

La Encarnación en cuanto supone el envío del Hijo al mundo, tiene su condición de posibilidad en esta distancia intradivina entre el Padre y el Hijo, que es también el fundamento último de una creación libre⁴⁷.

“Pues incluso en la unidad de Dios hay distancia y reflejo y eterna misión: El Padre y el Hijo opuestos entre sí y sin embargo uno en el Espíritu y en la naturaleza de los tres...”

⁴³ “En el amor del Padre se encuentra una renuncia absoluta a ser Dios sólo para sí mismo, un dejar ir del ser divino, y en este sentido, una (divina) a-teidad (naturalmente del amor)”: H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 4, *La acción*, Madrid 1995, 300. En adelante TD seguido del número que indica el volumen y del de la página.

⁴⁴ “La respuesta del Hijo a la posesión consustancial de la divinidad recibida no puede ser otra cosa que una eterna acción de gracias (*eucaristía*) al origen fontal, que es el Padre, acción de gracias totalmente gratuita y desinteresada, al igual que lo fue la primera donación del Padre”: *ibidem*.

⁴⁵ Procedente de ambos, como su “nosotros” subsistente, respira el Espíritu común que 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: *ibidem*.

⁴⁶ “Por parte de Dios, revela ahí la ley más íntima del amor trinitario en virtud del cual cada hipóstasis, en el “hundimiento” propio (como entrega sin reserva), hace que “emerja” la otra [...] El Padre divino (Eckhart) se agota así mismo en la generación del Hijo, al que el fuego del Espíritu Santo actualiza en nosotros”: H. U. VON BALTHASAR, TD 5, 464.

⁴⁷ “Urge encontrar un camino que haga posible una interpretación de la trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo (que hasta llegue a incluir la crucifixión)”: *Ib.*, TD 4, 299.

No sólo la unidad es absoluta, también es divino ser dos, si el tercero los une. Por eso en este segundo ha sido creado el mundo, y en este tercero se afinca en Dios⁴⁸.

La Trinidad queda así definida por ese dinamismo amante, por el que cada persona “renuncia a ser sólo para sí”, para que el otro sea. A esta especie de abnegación intratrinitaria Balthasar se referirá en términos de “condición kenótica de la vida trinitaria”. Amor que se entrega y se recibe eternamente. Éste es el modelo de vida en el que estamos invitados a participar conformándonos con este modo de existencia divina⁴⁹, en la que cada persona es en tanto se auto-entrega absolutamente a las otras, al mismo tiempo que se recibe de ellas en eterna acción de gracias⁵⁰.

Y más concretamente en *la forma de vida del Hijo*, que se recibe absolutamente del Padre, y cuya respuesta a esta generación es *la entrega absoluta de sí al origen* que lo ha generado en *acción de gracias eucarística* y en un *sí radical* que se traduce en *disponibilidad absoluta* –al aceptar la autoentrega del Padre ha aceptado toda forma de autoentrega de sí– para cualquier eventualidad. Es este *fiat absoluto del Hijo*, el espacio de posibilidad donde es pensable y factible que Dios arriesgue algo como el proyecto de una creación libre que puede volverse en su contra. Pues el *amén* del Hijo, es disponibilidad a abrazar todo posible “no” y a ir tan lejos como lo quiera y disponga la voluntad paterna (43).

Este *fiat eterno del Hijo* en la vida divina, se proyecta y traduce en su existencia terrena como encarnado, en *la obediencia* y en *la disponibilidad absoluta a la voluntad del Padre*. No es sino la traslación a lo creatural de “*la disponibilidad eterna del Hijo divino a ser la perfecta automanifestación del Padre*”⁵¹.

Dentro de la trinidad se contraponen una forma de pasividad de una persona a la actividad de otra: *El Padre genera y el Hijo es engendrado*. Hay por tanto en el Hijo una *potencia pasiva de generación, una aptitud para ser generado: dejar hacer, dejar-ser-generado* que nos permite hablar de un *envío activo y pasivo del Hijo y del Espíritu*. Es decir, “*el recibir divino*” se fundamenta en el *poder-dejar-ser, poder-dejar-originarse, poder-separarse-de-lo-propio*, sin que el donante se pierda a sí mismo al perder lo donado. De todo ello se deduce que “*hay un dejar hacer (Hijo, Espíritu) que es tan eterno y tan divino como el acto generativo*”. Y que fundamenta la posibilidad del “*estar siempre de acuerdo el Hijo con su ser engendrado y el Espíritu con su proceder del Padre y del Hijo*”.

Al mismo tiempo pone en evidencia que “*el recibir y dejar hacer es para el concepto de amor absoluto tan esencial como el dar*”, como lo son también *actividad y pasividad*.

“El consenso gozoso de aquel que procede es tan grande “que el Padre en cierta medida no puede cesar de engendrar al Hijo, el Padre y el Hijo no pueden desistir de dejar que el Espíritu

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo* 22-23.

⁴⁹ Así en el “misterio de la Trinidad puede la criatura afirmarse a sí misma como un acto de acción de gracias a Dios, y esto de tal forma que, recibéndose a sí misma e identificándose consigo misma llegue a realizar así el acto perfecto del agradecimiento, ya que en realidad sólo se acepta lo que Dios quiere otorgar”: H. U. VON BALTHASAR, TD 2, 264.

⁵⁰ Donde el Padre es el “yo absoluto que desde siempre se ha engendrado un tú igualmente absoluto y que es con él, en el Espíritu un solo Dios”: H. U. VON BALTHASAR, TD 2, 263.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”: *Communio* IX (1987) 487.

proceda, como Hijo y Espíritu, no pueden cesar de ponerse a disposición de su propio nacer, de un llegar a ser que comporta siempre todas las propiedades del ser”⁵².

Desde esta concepción de la vida intratrinitaria y de las relaciones entre Padre e Hijo, se comprende que Balthasar presente *la obediencia de Cristo* como *la forma económica de la relación de generación pasiva intratrinitaria (dejar ser engendrado)*. Y en esta perspectiva “la kénosis –como abandono de la *forma divina*– se convierte en el acto distintivo del amor del Hijo que transfiere su condición de *engendrado* por el Padre (y su correspondiente dependencia) en la forma expresiva de *la obediencia creatural*”⁵³.

En otras palabras, la obediencia de Cristo es comprendida de un modo profundamente joánico⁵⁴ como “la revelación bajo forma humana del eterno amor del Hijo divino al Padre eterno que lo engendró eternamente por amor”⁵⁵. De ahí que el fundamento último de posibilidad de toda obediencia, de la del cristiano y de la del Hijo, se encuentre en la vida Trinitaria.

Por lo tanto, *la obediencia de Jesús al Padre*, no sólo es el acto fundamental de su existencia, sino que se puede definir como la naturaleza íntima de su ser Hijo (*generatio a patre*) y como el rasgo existencial que define su camino desde la encarnación a la Cruz y resurrección (*missus a patre*). Y encuentra su fundamento último en *la condición kenótica* que caracteriza las relaciones intratrinitarias⁵⁶.

“El Hijo procede del Padre, y es enviado al mundo por él. Como persona, es la copia consustancial del original paterno y no conoce otro contenido del propio ser que el corresponder en todo al pensamiento y a la voluntad del Padre. El amor del Hijo no es menos divino, menos absoluto y, sin embargo, tiene interiormente *la forma de envío, del servicio, de la obediencia*. Él no es menor que el Padre, pero su gozo eterno consiste en estar con en el Padre, siempre mayor. El no es menos libre que el Padre, pero *la forma de su libertad consiste en la exclusión de toda otra voluntad que no sea la del Padre*. La esencia del Hijo como segunda persona de Dios se identifica con su procedencia y envío por el Padre; y al aceptar el Hijo como suyo ese envío y equipararse con él, lo refiere al Padre, a la glorificación eterna de éste. Esa “*obediencia*” *divina del Hijo es su libertad suprema en el amor*”⁵⁷.

La “*obediencia del anonadamiento del Hijo frente al Padre*, es esencialmente amor. Imagen original (*Urbild*) de *la actitud del amor de la criatura ante la majestad de Dios*, pero sobre todo es la imagen original (*Urbild*) en la que se hace presente *la actitud del amor de Dios mismo*”⁵⁸.

“En Dios ninguna persona «ordena» a otra; pero corresponde al Hijo ser él mismo por el hecho de mantenerse disponible para todo deseo del Padre, mientras corresponde a la esencia del Padre dejar en manos del Hijo cómo se quieren ejecutar las decisiones

⁵² Ib., TD 5, 85.

⁵³ Ib., *Gloria 7. Nuevo Testamento*, Madrid 1989, 176.

⁵⁴ La obediencia de Cristo en Juan es su respuesta filial al Amor del Padre.

⁵⁵ H. U. von BALTHASAR, *Adrienne von Speyr, Vida y misión teológica*, 56.

⁵⁶ Ib., TD 5, 118.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, 57.

⁵⁸ Ib., *Solo el amor es digno de fe*, 82.

unitrinitarias de Dios, y al Espíritu el ser *la unidad libre de la libertad del Padre y del Hijo*⁵⁹.

Es este un texto peculiarmente iluminador para poder plantear y fundamentar la cuestión de la libertad del Cristo siempre obediente al Padre.

En la vida terrena del Hijo, es el Espíritu Santo quien le trasmite la voluntad del Padre, quien le guía como Espíritu al mismo tiempo objetivo y subjetivo⁶⁰.

Para entender la articulación de *la decisión salvífica de la Trinidad* y *la decisión de Jesús*, según un esquema de un antes y un después en sentido cronológico, para entender cómo se articulan obediencia y libertad, nos invita Balthasar a establecer una comparación con el *fenómeno de la inspiración* tanto en el ámbito natural como sobrenatural: “Pero si en el plano sobre-natural se ha mantenido la falsa teoría de que el Espíritu Santo ha utilizado a los profetas y a los hagiógrafos como instrumentos musicales pasivos para interpretar en ellos su propia melodía, resultaría más instructiva una mirada a la inspiración artística.”

“Nunca el artista es más libre que cuando ya no tiene que elegir vacilando entre las distintas posibilidades creadoras, sino que está (como) «poseído» por la verdadera idea que por fin se le ofrece y sigue sus órdenes imperiosas; si su inspiración es auténtica, nunca llevará más claramente su obra un sello tan personal”⁶¹.

La razón por la que el artista consigue “poseerse enteramente a sí mismo” es que ciertamente estaba poseído por ella. Obedeciendo a esa “posesión”, ha captado y cumplido su misión. Esta analogía con el artista puede enseñarnos que Jesús, al captar e ir dando forma a su misión, no está prestando obediencia a ningún poder extraño. El que *le inspira*, no sólo es *el Padre, con quien es Uno, sino que es su mismo Espíritu*. “Aunque él viva por y para ella, no podrá decir que su misión haya existido en algún momento (en un tiempo eterno cualesquiera) en que aún no había sido captada y afirmada; pues desde siempre ésa era la suya (*im-pre-pensable*). Y hasta tal punto suya, que no estaba ya lista y prefabricada para que él simplemente no tuviera más que montarla, sino que era suya en el sentido de que Él debía configurarla por sí mismo y con toda su libre responsabilidad e incluso en el sentido de que en un aspecto verdadero debía inventarla. Y esto es así también cuando es el *“Espíritu quien le empuja”*. Rm 8 es un testimonio explícito de esta identidad de libertad y de impulso del Espíritu”⁶².

“Con el acto de obediencia total, el Hijo alcanza la libertad total; todo el espacio ilimitado de Dios y de la muerte, de la noche eterna y de la vida eterna está abierto a su acción”⁶³.

⁵⁹ Ib., “Teología y Santidad”, *Communio* (1987) 489.

⁶⁰ “La voluntad paterna, que le es transmitida al Hijo por el Pneuma, de hecho no es sino el eterno proyecto trinitario de la redención del mundo”. En la eternidad Padre, Hijo y Espíritu Santo participan de este consejo, pero durante la encarnación del Hijo “esta voluntad trinitaria le alcanza al Hijo a través del Espíritu como la voluntad paterna”: Ib., *Espíritu y Pneuma*, 57 ss.

⁶¹ Ib., TD 3: *las personas del drama: el hombre en Cristo*, 185.

⁶² *Ibidem.*, 186.

⁶³ Ib., *Quien es cristiano, Sígueme*, Salamanca 2000, 63.

PUESTO EL FUNDAMENTO INTRATRINITARIO, podemos ahora volver a la cuestión central de nuestro libro. Y a la pregunta sobre CUÁLES SON LOS RASGOS DE LA INFANCIA DE “ESTE NIÑO” QUE NOS SON PROPUESTOS EJEMPLARMENTE COMO VÍA DE ENTRADA AL REINO.

2. INFANCIA EJEMPLAR Y ABSOLUTA SINGULARIDAD

Balthasar destaca en este libro algunos trazos de la niñez de Jesús, comunes a toda infancia aún cuando él los haya vivido desde su condición de Niño-Hijo de Dios con un carácter no sólo modélico sino también singular. Rasgos con los que se nos invita a configurarnos, y que el autor nos recuerda que el mismo Jesús conservó intactos también en su madurez, “*mientras cargaba con la tarea sobrehumanamente dura y difícil de reconducir el mundo entero a Dios*” (65).

La conciencia del Hijo-Niño de Dios

Ahora bien, la cuestión previa que se nos plantea aquí es la de la conciencia de Jesús Niño. Es decir hasta qué punto este Niño es consciente de su ser “el Hijo” de una forma única, y no sólo “hijo” de María, y cómo y cuando se realiza esa toma de conciencia.

Habría que admitir que la experiencia arquetípica de amor en el origen de su existencia es vivida de forma singular por Jesús, justamente porque su conciencia personal debía abrirse simultáneamente a su identidad en tanto hijo de María como en cuanto Hijo de Dios encarnado.

Balthasar juzga “absolutamente ridícula la suposición de que Jesús se halla comportado primero como un simple hombre y sólo hacia el fin de su vida (con razón o sin ella) hubiera llegado a la conclusión de ser distinto a los demás hombres, el enviado, el Hijo de Dios. Nada en los evangelios nos hace suponer este salto en su conciencia”⁶⁴. Si Jesús, no hubiera tenido, ya desde pequeño, un cierto conocimiento de su verdadera identidad, en el momento en el que su vida psíquica se hubiera percatado de su personalidad divina estaríamos no sólo ante un desarrollo en progresión, sino ante una ruptura de su conciencia, debida al peso de semejante percepción, que hubiera provocado una herida tan lacerante para su psique, que lo hubiera situado psicológicamente en cercanía a la desintegración en la conciencia humana que se sufre con la esquizofrenia⁶⁵.

Sería esperable que en el infante Jesús se hubiera dado una autoconciencia — al menos implícita— de su misión divina, simultáneamente a la emergencia de ese despertar de su propio ego humano, que llamamos autoconciencia personal. Lo cual no obsta el hablar de un progreso en la maduración de la misma así como un necesario proceso que permita el paso de lo implícito a lo explícito, de un modo semejante a como acontece en todo ser humano.

Pero además en el pensamiento de Balthasar la conciencia humana madura se constituye definitivamente entre el *tú* como referencialidad ontológica y la *misión* o destino

⁶⁴ Ib., “*La autocoscienza di Gesù*” en *Communio* 42-43 (1978-1979) 82.

⁶⁵ *Ibidem*, 82.

que debemos realizar para llegar a ser definitivamente aquello que paradójicamente ya somos: *personas*⁶⁶.

“La conciencia de que en la libre interpelación amorosa por medio de un tu se me da y se me exige a la vez una respuesta, la conciencia de que en el don (Gabe) se encuentra al mismo tiempo el regalo de una tarea (Auf – Gabe), de que mi despertar a un sujeto libre me inviste al propio tiempo con una “misión”, la de devolver transformado por la propia libertad lo que se ha recibido”⁶⁷.

En Jesús esto ha sucedido de forma arquetípica y única por un doble orden de razones. En primer lugar porque en él persona y misión se identifican. No existe ninguna distancia entre aquello que es y aquello para lo que ha sido enviado: “de tal manera vive del que le envía y de su voluntad, que en el enviado se ve la presencia del que le envía”⁶⁸.

Y en segundo lugar porque *su misión no es sino la forma económica de la processio inmanente*. Cristo es “el enviado del Padre” porque ya a nivel de Trinidad inmanente, es el generado por el Padre. Y por la misma razón habrá que decir que la conciencia humana de Jesús es la forma económica en la que el Hijo vive de forma humana la relación filial con el Padre en el seno de la vida trinitaria. De esta manera se asegura el crecimiento real de su psicología humana, la posibilidad de la ignorancia, etc., y al mismo tiempo Balthasar se mantiene en la firme persuasión de que Jesús tenía conocimiento, de forma humana, de ser el Hijo de Dios y de su misión «redentora» para toda la humanidad.

A Cristo se le «adjudicó su "definición" eterna - «tú eres mi Hijo amado» - en cuanto que a él le fue regalada de modo *im-pre-pensable*⁶⁹ su misión especialísima y universal y con ello un conocimiento totalmente preciso de quién es él no sólo para Dios sino también, desde el principio, junto a Dios (Jn1,1)⁷⁰.

Ahora bien, este saber no puede ser sino paradójico, en el sentido que ha de darse dentro de la unidad entre *el ser desde siempre* (Hijo) y *el devenir de su misión* (en lo histórico concreto). Y por lo tanto su conocer se mueve entre los límites de la unidad entre *missio* y *processio*. Por lo tanto, por mucho que se quiera conceder un espacio para la iluminación progresiva de la conciencia de Jesús, hay en ella un momento que trasciende el horizonte de lo humano.

Si misión y persona coinciden en Jesús, entonces la conciencia de misión de Jesús y su autoconciencia deben también coincidir. La conciencia que el hombre Jesús tenía de su

⁶⁶ Para Balthasar el paso de ser un sujeto espiritual a ser persona se hace a través de la misión, es la misión recibida la que convierte en último término al sujeto en persona.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 419.

⁶⁸ *Ibidem.*, 147.

⁶⁹ Para el concepto «imprensable» (*Unvoordenklichkeit*) referido a la conciencia de Cristo cf. *Ib.*, TD 3, 159-164. *Imprensable*, quiere decir que no puede haber sido pensada antes, en el sentido que existe desde siempre y no ha sido descubierta en un segundo tiempo. Significa que lo que en la conciencia de Jesús se deriva de la relación especial entre Padre e Hijo, nunca puede ser pensado por Jesús mismo antes e independientemente a su persona, puesto que su autoconciencia coincide con su misión. Cf G. MARCHESI, *La cristología trinitaria di H. U. von Balthasar*, 397.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 194.

misión divina coincide con su autoconciencia de ser el Verbo de Dios encarnado. Ambas son “*imprensables*”.

Pero ¿cómo es posible esto? ¿No contradice lo que el mismo Balthasar defendía sobre el acceso a la autoconciencia a través del encuentro del niño con un tú? Balthasar resuelve el asunto, introduciendo aquí *la mariología en la Cristología*. María fue pre-elegida para poder ser el tú que despierta la autoconciencia de Jesús en armonía con cuanto en ésta es “*imprensable*” y deriva de su singular relación con el Padre. Sin un tú, que despierta la conciencia, el Niño Jesús no hubiera sido verdaderamente humano. Tampoco se le pudo atribuir la misión desde fuera. La armonía consiste en que la iniciación de este niño en su interior desde su Padre eterno esté en consonancia con su iniciación externa. María es conformada por la gracia, al yo singular de este niño. Los “privilegios marianos” tienen, en último término en este contexto, su razón de ser.

a) *La capacidad de asombro del Niño*

La pregunta por la diferencia ontológica -¿por qué hay algo en vez de nada?- es reformulada por Balthasar desde la perspectiva del reconocimiento de la identidad en el amor -¿por qué me ha tocado precisamente a mí?- en la experiencia arquetípica de encuentro del niño con su madre:

"Ciertamente el niño no despierta a la conciencia con esta pregunta. Y, sin embargo, ella está presente, desconocida pero vigilante y clara, en el primer parpadeo de su espíritu. Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y alimenta. [...] El despertar de su conocimiento es algo tardío en comparación con este misterio abisal que lo precede en una perspectiva incalculable"⁷¹.

Por eso, cada niño " empieza" la vida en el mismo asombro absoluto, pues "conoce" el amor en la seguridad absoluta del cobijo materno (recuérdese: *soy amado, luego soy digno de amor*) y en esta experiencia " concibe" su palabra como respuesta⁷². Respuesta que brota de la experiencia infantil de ser amado, recibido y cuidado por el tú de la madre.

Incluso más adelante el niño, que conservará esa capacidad de asombro, se maravilla ante sus padres que son contemplados por él como todopoderosos, fuentes inagotables de vida, de protección, de seguridad, de don. '

En Jesús esta actitud hacia el origen, se prolonga a lo largo de toda su vida, en el reconocimiento del Padre como “*más grande que yo*” (Jn 14,28). Como Hijo, “se sabe don, regalado a sí mismo e inexistente sin el donante, el cual toma distancia del don y a la vez se dona a sí mismo en él” (65).

El Padre se vacía de alguna manera de su divinidad dándose totalmente en la generación del Hijo. “*Lo que el Padre regala es el “ser sí mismo”, la libertad, y por tanto la autonomía, que sólo es concebible como transferencia, como don que pasa a otro*” (65). El Padre entrega, como propio, todo al Hijo. Y dentro de este todo está la libertad paterna. Y esta entrega es la que permite al Hijo afirmar “*Yo y el padre somos uno*” (Jn 10,10). Y esta

⁷¹ Ib., *Gloria* 5, 565.

⁷² Cf. *El todo en el fragmento*, Madrid 2008, 268.

transferencia es objeto de sorpresa, admiración, maravilla y agradecimientos eternos (cf. 66-67).

La capacidad infatigable de Jesús Niño de maravillarse de todas las cosas, proviene del maravillarse mucho más profundo del Hijo eterno. Su asombro ante *el tú del prójimo*, la reverencia maravillada ante *la libertad del "otro"* que sólo puede ser solicitada en clave de amor, se funda en el infinito anhelo y la reverente y divina espera frente a la libertad del Otro, a su don imprevisible e inexigible que le es propio al amor como relación en la vida intratrinitaria.

b) *El agradecimiento*

La actitud de agradecimiento del niño proviene de su saber que todo lo recibe, de su experiencia de ser constantemente cuidado, protegido, regalado. "El niño humano depende en todo de actos libres de donación, por eso en él súplica y agradecimiento están inseparablemente unidos. Porque él depende y necesita, es originariamente agradecido" (72).

Y porque "depende y necesita" y porque le habita una radical experiencia de confianza, sabe que puede pedir y aguardar confiadamente.

En Jesús esta actitud se prolonga a lo largo de su misión terrena como "la quintaesencia de su actitud ante el Padre" (70) a quien constantemente da gracias y a quien se siente continuamente referido y en dependencia suplicante. Esta disposición no es sino la proyección histórica de la relación que le vincula como Hijo al Padre que lo ha engendrado y a quien retorna todo eucarísticamente, es decir, en acción de gracias. De ahí que Balthasar hable constantemente del Hijo como *una figura totalmente eucarística*. La propia vida intratrinitaria puede ser contemplada como una *eucaristía realizada*.

Esta actitud de entrega absoluta de sí en retorno amoroso al Padre será la que caracterice toda su misión histórica, hasta la muerte "*pro nobis*". Y a esta actitud eucarística somos invitados a incorporarnos, existencial y sacramentalmente para, incluidos en Cristo, *hacernos con él Eucaristía*: pan que se entrega y vino que se ofrece para la redención del mundo.

c) *Docilidad y obediencia filial*

La docilidad y la obediencia naturalmente espontáneas de las que el niño hace gala en los primeros meses de su vida se fundan en la experiencia amorosa y salvífica de quien es percibido como refugio seguro, fuente de vida "que hace crecer" y de todo don. (31).

En Jesús Niño esa confianza primordial puesta en el Padre "*de cuyas cosas debe ocuparse*" no se ve nunca perturbada, pues se funda en el Espíritu Santo común que los une, y que hace posible *una obediencia plena de confianza* que se traduce en la disponibilidad concreta de ir tan lejos como lo quiera la voluntad amorosa paterna, aún cuando esta disponibilidad le conduzca a la separación de la muerte. Esta obediencia, como ya hemos dicho, es la forma económica que toma la generación pasiva del Hijo.

Para nosotros es difícil armonizar cómo la misión podía estar íntegramente en el

Jesús Niño (en tanto que im-pre-pensable), con lo que significó su madurez humana en orden a la misión y el papel de las concretas decisiones históricas por las que la misión fue conducida⁷³ mientras seguimos afirmando que *“el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino que sólo puede hacer lo que ve hacer al Padre”* (Jn 5,19).

La misión establece una necesaria convergencia entre la libertad del Padre que remite siempre al Hijo la necesidad de la misión (el Padre da la misión, confía al Hijo la misión, la deja en sus manos, se la entrega) y la libertad del Hijo, que se adhiere siempre a esta misión recibida, contra los caminos que le indica el mundo (la recibe y se recibe...; es im-pre-pensable y al mismo tiempo él ha de buscar los caminos). Se trata pues de una convergencia “paradójica” pues debe armonizar la “espontaneidad” del Hijo en lo que respecta a la misión (la búsqueda de los caminos concretos por los que esta discurre), puesto que el Padre le ha entregado todo, incluida la libertad; y la obediencia que define la forma de ser el Hijo: disponibilidad absoluta al Padre, adhesión a su voluntad a través del Espíritu...⁷⁴; existencia siempre vuelta y referida al Padre.

A esta doble realidad paradójica se refiere Balthasar en nuestro libro, cuando afirma que *“el Hijo como Niño tiene espacio libre para jugar, y como sabiduría de Dios puede “jugar siempre en su presencia, jugar por encima del orbe de la tierra”* (Pr 8,30). Y la complacencia del Padre llena todo ese espacio de juego y de libertad⁷⁵, de modo que el Hijo siempre hace lo que place al Padre y siempre cumple su “mandato” (Jn 14,31)” (51).

De nuevo se hace necesaria aquí una precisión terminológica. Balthasar utiliza el término entolé (mandato), que en los escritos joánicos indica el *encargo* confiado por el Padre al Hijo, no por imposición, sino en razón de la relación de *comunión* que hay entre el Padre y el Hijo; encargo de una misión que es común, porque común es el amor que mueve hacia ella. Encargo, pues, que es revelación del amor del Padre por los hombres (Jn 3,16) y que Jesús llevará a término en el don total de sí en la Cruz.

⁷³ Sobre todo si mantenemos, como Balthasar hace, que el envío es del Padre, pero la ejecución es del Hijo.

⁷⁴ El carácter imprepensable de la misión, no obsta para que exista en ella una progresiva iluminación, que tiene a su vez su presupuesto en la forma económica que la Trinidad asume y que Balthasar denomina: Inversión trinitaria en el plano de la economía. Si en la Trinidad inmanente, el Hijo procede del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo, en la Trinidad económica la taxis cambiará de modo que Jesús está bajo la acción del Espíritu desde su concepción y durante toda su Misión, el Espíritu va delante... y *el Hijo se somete al criterio de la acción del Espíritu para obedecer al Padre*. En el estado de gloria vuelve al orden inmanente, y es Jesús el que espira el Espíritu en el interior de la Iglesia y del mundo. Por ello será el Espíritu de Cristo quien haya de guiar la conciencia del creyente, reinando “libre e indisponible en nosotros y sobre nosotros”, pues sólo en una actitud de escucha permanente es posible percibirlo. Esto supone una docilidad extrema, un instinto sobrenatural de obediencia, que conoce que “cuanto más obedientes al Espíritu libre de Cristo, más libres podemos considerarnos” (*Quien es cristiano*, 88).

⁷⁵ La mirada vigilante y controladora que hemos fabricado de Dios no construye sino que destruye; en cambio, la “sonrisa de Dios” es la que, manifestando su ser más propio como ser de amor, inicia el juego libre de dejar en libertad al tú, lo cual supone respetarlo en su insondable misterio de su singularidad creatural (Cfr. GESCHÉ, A., *El sentido. Dios para pensar VII*, Salamanca, 2004, 177-198. De este modo, la sonrisa transforma la mirada otorgándole a ésta el brillo de la acogida amorosa que es la expresión de la belleza. Esta “sonrisa de Dios” es la que, para Balthasar, sostiene con ternura el juego del mundo en el que Él no es un espectador - como sucedía en las teogonías antiguas- sino autor, actor y director pues en este juego se ha implicado su amor. Cf. TD 1, 251-331; TD 4, 295-396.

Desde ahí el “mandato” que a su vez nosotros recibimos de Jesús de amar como él nos amó (Jn 15, 9.12) que no puede ser percibido como una orden, sino como la más grande e inimaginable posibilidad que podría ofertare a la criatura: el participar con él «con Cristo» en el encargo y misión del Padre, con Jesús y como Jesús.

d) *El tiempo... para el niño*

La vida humana está instalada en el tiempo. La manera de estar en el tiempo es durar, continuar en él. Por eso decimos que la vida acontece. La duración de la vida humana como tal (no métricamente o de modo abstracto, sino en forma concreta) está condicionada por su “argumento”. El hecho de estar en una edad, nos hace ver que estamos a una determinada altura de nuestra existencia, que posee por un lado *una acumulación de experiencias* y, por otro, un *contenido de posibilidades*, de expectativas. Así por ejemplo, el niño posee por delante una enorme cantidad de posibilidades. En este sentido afirma Balthasar que *“tiene tiempo, un tiempo incalculable”*. Y por eso la vivencia del tiempo del niño es pacífica, se recibe y se acepta sin necesidad de acapararlo ni de detenerlo... “en la indeferencia que deja ser” (80).

El “redimir o rescatar el tiempo” paulino (Cor 4,5; Ef 5,16) posiblemente tiene que ver con una vivencia que no consiste en despilfarrar el tiempo como si no tuviera valor, sino en vivir en cada ahora “*el tiempo regalado en su plenitud*”, la posibilidad de “aceptar agradecidamente el cáliz pleno que se nos ofrece” (81).

Ese “vivir cada ahora” es “vivir el instante pleno”. El niño lo hace concentrando en él “el recuerdo de haber-ya-recibido” con la esperanza que mira hacia el futuro y aguarda siempre recibir más tiempo. De ahí que no se asuste con la fugacidad del instante y simplemente lo pueda consumir en su plenitud.

Sólo en una tal vivencia del tiempo nos es posible el ignaciano “*encontrar a Dios en todas las cosas*”, como Jesús encontraba al Padre... en cada instante, pues “*cada instante toca el fundamento del tiempo, reposa misteriosamente en la eternidad. Y sin alterarse, peregrina esta eternidad junto con el tiempo pasajero*” (82), del mismo modo que Dios nos ha prometido estar presente en cada instante del devenir.

Veamos qué nos quiere decir Balthasar con estas afirmaciones. El punto de partida de nuevo es el Hijo, pues él es *la condición de posibilidad* y el lugar (Ort)⁷⁶ en el que es posible la creación, como acto libre del Dios Trinitario, y por ende también la historia y el tiempo.

Ahora bien, no es sólo la condición de posibilidad de la existencia del tiempo, sino que en su forma de existir como criatura “la receptibilidad para todo lo que viene del Padre es lo que para el Hijo se llama *tiempo*” y funda la *temporalidad* (TH, 31). Y por ser justamente esta actitud de continua de recepción de la misión paterna la que le revela más adecuadamente en el mundo, su temporalidad no entra en contradicción con su eternidad.

Decir que “*Jesús tiene tiempo*” significa precisamente que no rechaza la voluntad del Padre. No hace lo que hacemos habitualmente los que vivimos en una economía de pecado: “desear saltar por encima del tiempo y de las determinaciones de Dios que residen en él”

⁷⁶ Ib., *Teología de la Historia*, Madrid 1992, 31.

en búsqueda de una especie de “*eternidad a medida*”. De ahí la importancia de la paciencia en el NT, y la *acentuación de la vivencia del tiempo por el “niño”* que nunca busca anticipaciones sino que está perceptivo y receptivo para recibir el tiempo sin querer adueñarse y posesionarse de él.

De ahí también la importancia de *la relación de Jesús con su “hora”* (Jn 2,4), que es la hora del Padre y que sólo llegará en su momento, y de cuyo conocimiento encontrará la medida en lo que el Padre le revela de ella –ni más ni menos–. Ante la “hora”, Jesús es el Niño-Hijo que aguarda con docilidad, sometimiento y obediencia el querer del Padre. Pues si Jesús dispusiera del tiempo y de las acciones en el tiempo a su antojo, entonces se suprimiría su temporalidad, pero también su paciencia, su obediencia... y ya no sería prototipo de la existencia cristiana.

Por lo tanto, si en el Hijo es *la receptibilidad para la voluntad del Padre la que funda el tiempo*, en dicha “receptibilidad recibe del Padre tanto el tiempo como forma, como el tiempo como contenido, ambas cosas en una”⁷⁷. De modo que *tener tiempo* significa para él lo mismo que *tener tiempo para Dios*, y esto es sinónimo de *recibir tiempo de Dios*.

“Por esta razón es el Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, *el lugar original, donde Dios tiene tiempo para el mundo*”⁷⁸. El Hijo es el único tiempo que Dios tiene para el mundo, pero en él, tiene *todo tiempo*, y tiempo para *todas* sus criaturas. “*Con él hay un eterno Hoy*”⁷⁹. Pero ese abrirse Dios paso a través del tiempo es lo mismo que la gracia, y por eso el tiempo o es posibilidad donde el hombre se encuentra a Dios y recibe de él su voluntad, o es tiempo irreal, perdido, caduco, tiempo de pecado que el hombre vive como penalidad⁸⁰.

El tiempo de Cristo es plenificación del tiempo de Adán, es acceso a Dios, apertura para el mundo de la eterna relación paterno-filial entre el Padre y el Hijo en el Espíritu.

“Pero está emparentado con el tiempo del pecado, porque es tiempo en relación a la «hora», cuando el Padre queda abierto al Hijo solo ya en el abandono de la Cruz: tiempo pues, que en su creciente plenitud asume en sí el creciente vacío y perdición del pseudotiempo empecatado... no sólo para conocerlo y superarlo, sino, más profundamente, para llenarlo con el sentido de la autenticidad. *La suprema prueba de amor del Padre al mundo es que ante la Cruz del Hijo parece no tener ya tiempo para él* (Jn 3,16)”⁸¹.

Todo esto sólo es posible porque Jesús es *el Hijo eterno* de Dios encarnado, y sólo es viable desde su actitud de *receptividad filial y de consentimiento obediente al Padre*.

Por eso, “frente a todo el acontecimiento de la redención –que conduce al Hijo de Dios desde el ser niño humano pasando por su actuar público y su ser rechazado, hasta su ministerio de sumo pontífice en la cruz, y que también asume la Iglesia, nacida infantilmente de la herida del costado de Cristo, en la obediente co-ejecución sacerdotal de

⁷⁷ *Ibidem.*, 37.

⁷⁸ *Ibidem.*, 38.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ cf. *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*, 39-40.

la cruz (siempre de nuevo en la eucaristía y en la vida diaria)– está el primado del ser niño” (94) que nos recuerda que sólo en los sentimientos y en la actitud infantil (no inmadura) del Dios-hombre la acción redentora puede ser realizada.

En conclusión, lo que Jesús, en definitiva, nos revela a través de los rasgos de Niño, de su existencia *filiación y obediencia*, es: quién es ese Dios al que él llama Padre, cuál es su relación con él, y cómo participando de esta relación él nos incorpora a sí y a la vida divina. Nos hacemos “como este Niño” y participamos de su condición de Hijo como “hijos en el hijo”. Este es el fin de la creación: nuestra filiación en el Hijo único.

“En el amor nos ha predestinado por medio de Jesucristo a la adopción de hijos suyos, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que él nos agració en el Amado” (Ef 1, 3-6).