

Polanco F., Rodrigo

Relación entre libertad finita e infinita en la experiencia cristiana y mística, según la Teodramática de Hans Urs von Balthasar

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Polanco F., Rodrigo. "Relación entre libertad finita e infinita en la experiencia cristiana y mística, según la Teodramática de Hans Urs von Balthasar" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/relacion-entre-libertad-finita-infinita.pdf> [Fecha de consulta:]

Relación entre libertad finita e infinita en la experiencia cristiana y mística, según la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar

Dr. Rodrigo Polanco F.
Pontificia Universidad Católica de Chile
rpolanco@uc.cl

I. Paradoja de las libertades

La relación entre libertad finita e infinita, es decir, la posibilidad de interacción verdaderamente libre entre los hombres y Dios, está en el centro de la obra de Hans Urs von Balthasar. Sin libertad no es posible un teo-drama, es decir, no es posible una acción conjunta de los hombres con Dios que no destruya a alguno de sus actores: o que Dios simplemente no actúe o se disuelva en una identidad panteística con el todo, o que los hombres queden reducidos a nada. Bíblicamente hay que postular “la libertad del *Absoluto*” y “la posibilidad soberana por parte del *Absoluto* de liberar, de su propia libertad, libertades finitas pero auténticas”, lo cual hace surgir “una auténtica oposición de libertades”. De hecho tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento reconocen en el ser humano la posibilidad cierta de decir *no* a Dios. Con ello simplemente se “reconoce la paradoja bíblica de que Dios puede ser ‘todo’ (Sir 43,27) y a pesar de ello el hombre es ‘algo’, que Dios puede ser absolutamente libre sin que al hombre le sea por ello secuestrada su auténtica libertad, y que Dios muestra su omnipotencia precisamente comunicando a sus criaturas una auténtica identidad”. Con estas breves citas queda planteado uno de los centro neurálgicos de la reflexión de Balthasar, que encontrará su solución, sin saltarse la reflexión filosófica, solo en la revelación de la cruz y de la trinidad de personas divinas.

II. Libertad finita e infinita

Experimentamos nuestra libertad humana –finita– como una contradicción: ¿cómo es posible una libertad cuando esta está limitada? Hago lo que yo quiero, pero no puedo hacer todo lo que quisiera. Nos experimentamos libres, pero con una libertad finita, limitada. Sin embargo esta aparente contradicción es expresión de una experiencia existencial originaria: me experimento como un *yo* existente, pero al mismo tiempo, abierto a *todo* lo existente, es decir, “en la primera experiencia radical de mí mismo puedo distinguir, pero no dividir, entre mi ‘modo de ser’ (*modus subsistentiae, tropos tes hyparxeos*) y mi captación del ser como lo más general”. Esta consideración nos muestra la estructura de la libertad finita. En la íntima presencia a

mí mismo –autopresencia– dentro de “la luz del ser en general, existe un núcleo de libertad”, que es inalienable en cuanto autoposesión o auto movimiento: no se me puede sustraer. Los padres de la Iglesia “consideraron como algo dado y transferido por Dios la capacidad de autodeterminación de las criaturas” y Tomás, audazmente, afirmó que *liberum est, quod sui causa est* (S. Th. I q 83 a 1). Es el primer polo de la libertad. Pero además esa luz o apertura al ser en la cual me encuentro ha sido hecha conforme a lo verdadero y lo bueno, conforma a mi comprender y querer, conforme al mismo ser, de tal manera que la autoposesión “no es simplemente una autointuición”, “pues sólo se articula *con* la apertura universal a todo ente, saliendo de sí misma a la búsqueda de conocer y querer a otros, especialmente en la relación interhumana”. Entonces más allá de todas las circunstancias históricas propias y ajenas “permanece básicamente la libertad de afirmar las cosas en razón de su valor o de negarlas por carecer de él” . La libertad, como apertura a todas las cosas existentes, solo puede tender hacia algo o alguien en la medida en que lo perciba como un bien. Aquí encontramos entonces el otro polo de la libertad: la parte (que soy yo) ama más al todo (la totalidad de la realidad) que a sí misma, porque lo bueno se quiere por ser en sí mismo bueno. Tenemos así ya los dos polos de la libertad: autoposesión y tendencia al bien y lo verdadero, que no pueden ser reducidos el uno al otro. El primero (la autoposesión) es dado, el segundo (tendencia al bien) junto con ser un don es una ‘necesidad’ que se impone como ‘desde fuera’.

Con respecto ahora a la libertad divina, Balthasar muestra que “la idea de una libertad infinita en el sentido de una capacidad personal de disponer de sí mismo aparece por primera vez en el Nuevo Testamento” y que “la libertad del hombre no consigue lograr un acceso interno a la libertad divina” si no es con Jesucristo. Lo que quiere decir que la pregunta filosófica acerca de por qué existe la realidad contingente, pudiendo no existir, no encuentra solución más que en la revelación de Jesucristo. Sin una revelación trinitaria que dé razón de la libertad del acto creador, la necesaria dependencia del mundo con respecto a Dios (si se quiere que el mundo posea sentido, debe tener un vínculo necesario con lo divino) se transforma en necesidad o caída. Un acto libre de amor requiere de la existencia, en el interior de Dios, de un ‘otro divino’ como condición de posibilidad de un amor eterno. De lo contrario la creación es degradación o necesidad interna de Dios, lo cual destruye la propia idea de Dios como perfección absoluta. Por eso para poder hablar de la *libertad infinita en sí misma* se necesitó de la revelación bíblica, pero habiendo asumido “una cierta reflexión filosófica en torno a lo que implican las afirmaciones

sobre Dios”.

Para la filosofía las esencias finitas tienen que derivar de una realidad y causalidad omnicomprensiva. El que dice: ‘Dios’, afirma esa realidad. Ahora bien “el fundamento de la realidad total del mundo” “no puede ser ni la realidad total del ser universal (puesto que no subsiste en sí) ni la suma de los seres subsistentes”, ya que son causados; sino que debe ser “solamente un ser infinito” que como sujeto está disponible para sí mismo y, por lo tanto, es absolutamente libre. Su libertad coincide con su esencia. Pero la revelación nos agrega el elemento decisivo. Dios no solo es “libre en su autoposesión y su autodisposición, sino que, precisamente por esto, es también libre para disponer de su ser en el sentido de una autodonación: como Padre, para comunicar la divinidad al Hijo”, y como Padre e Hijo, para comunicarla al Espíritu. La autoposesión se comprende así como completa autodonación en su entera libertad. Pero siendo Dios, es desde siempre sí mismo en su donación y con su donación, ya que es desde siempre Padre, Hijo y Espíritu. Y se puede conjeturar que existir donándose a sí mismo es su eterna felicidad. Existe una identidad divina de poseer y entregar. Sin embargo es propio de la libertad absoluta que en este evento “de intercambio entre las divinas ‘hipóstasis’, *estén ya previstos* en ella *espacios infinitos de libertad*”. “El acto de la autodonación del Padre exige su propio espacio de libertad” y lo mismo se debe decir para las tres personas divinas que se acogen el uno al otro y se dejan ser el uno al otro. “Los actos por los que se intercambia el amor, deben tener garantizados algo así como una infinita ‘duración’ y un infinito ‘espacio’ para que pueda desarrollarse la vida de la *communio*, de la reciprocidad”. “En todo esto se manifiesta ‘lo absolutamente positivo de la diferencia’ (G. Siewerth) en el ser absoluto”. Todo lo cual implica que las hipóstasis divinas poseen, cada una, la naturaleza divina al modo propio, pero para donarla y compartirla y no para poseerla como algo intocable y egoístamente propio. La esencia de Dios es lo que eternamente se ha donado, existe donándose. Con todo ello resulta ahora claro por qué la libertad finita –creada– puede realizarse y encontrar su plenitud solamente en la libertad infinita. Porque el dejar ser, el dar espacio al otro en su diferencia, el donar vida constituye la esencia de la libertad infinita que como Padre deja ser al Hijo y como Hijo deja que el Padre sea su Padre, y así también el Espíritu. No hay peligro entonces “de que la libertad finita, que por sí misma no es capaz de realizarse plenamente”, “experimente su propia alienación en el ámbito de la libertad infinita”.

III. Posibilidad de la libertad finita

Una vez descritas la esencia de la libertad infinita y finita, Balthasar aborda de manera directa una de las cuestiones más difíciles de la filosofía: “¿por qué hay, al lado del ser absoluto, también otro relativo y finito, y cómo, en el fondo, puede existir un ser tal?”. La respuesta, en primer lugar, es nuevamente trinitaria. Si lo que diferencia a la creatura de Dios es su devenir o acontecer, es decir, el llegar a ser algo que antes *no* era, contrariamente a Dios, que eternamente existe en su total plenitud, entonces en la medida en que encontremos algún elemento en Dios que refleje ese devenir, aunque sea de manera absoluta, podrá ser traspasado el abismo infranqueable entre Dios y la creatura, al haber analogía entre acontecer creado y acontecer divino. Ciertamente en Dios no hay propiamente un devenir y, en ese sentido, es un eterno sí, pero aún así en Dios existe un *no* que “tiene un sentido positivo infinito”, puesto que el Padre *no* es el Hijo, *ni* el Hijo es el Padre, etc., y “el ‘no aferrarse’ a su propio ser divino, sino prodigarlo”, “pertenece a la positividad absoluta de la vida divina, entonces el paso de la libertad infinita a la creación de libertades finitas” “no tiene por qué ser la ‘absoluta paradoja’ del pensamiento”, ya que en Dios, en su vitalidad eterna, se da algo como ‘dejar ser’ al otro distinto de uno. Además leemos en la Escritura que el universo ha sido creado en el Hijo (cf. Ef 1,3-14; Col 1,15-20; Heb 1,3), es decir, “él puede ser caracterizado como la ‘idea’ única que abarca todo lo demás, lo posibilita y lo plenifica”. En la Trinidad el Hijo es quien recibe todo (lo que es) del Padre y luego, junto a la espiración del Espíritu, responde eternamente con total disponibilidad al Padre. De modo que al ser la total disponibilidad y correspondencia dentro de la Trinidad, si va a “surgir un mundo con libertades finitas”, “entonces sólo el Hijo puede ser su fundamento y su meta”, ya que el mundo es precisamente eso: receptividad. El mundo es aquel ser que ha sido creado (= recibido) para responder al Creador. El mundo es así imagen del Hijo.

Pero es necesario todavía algo más para la existencia de la libertad finita. Cuando Dios crea una libertad finita, es decir no divina, de hecho surge algo así como una oposición a la libertad de Dios, ya que “a la criatura se le regala una esencia que como tal no es divina”, “y con ello se le concede un espacio propio de acción” que es “autónomo”, produciendo una especie de “limitación de la libertad divina”. Si es verdad que la libertad finita necesita afirmarse en la infinita para poder realizarse, lo es también que la libertad finita lo será tal, “sólo en el caso de que el Dios que las deja en libertad se retire en una cierta latencia, de que el Dios, que no puede estar ausente de ningún lugar, adopte un cierto talante de incógnito”. Como en la parábola de los talentos, el señor ‘se ausenta’ y deja a los siervos con un ancho

campo de acción y creatividad, si bien les entrega de *sus* talentos (Mt 25,14-30). *Latencia* significa espacio para que la creatura practique la libertad, lo cual implica la posibilidad, por parte de la creatura, de perderse, de errar y de no reconocer a Dios, precisamente porque Dios está, de cierta manera, oculto. Pero, al mismo tiempo, Dios está presente de misteriosa manera y acompaña a su creatura en todo tiempo. No puede desaparecer. Acompaña con un plan único y universal en donde “está ya incluida desde siempre la ‘respuesta’ de Dios a toda posible palabra de la libertad finita”; un plan determinado por una economía salvífica; y una providencia que, en síntesis, es la paulatina configuración con el Hijo por obra del Espíritu Santo.

IV. Libertad finita *en* la infinita

Todo ser humano experimenta que existir es un bien que le ha sido regalado sin ningún mérito previo y, junto a esa conciencia, “surge automáticamente un sí espontáneo y sin reservas a la realidad donada”. “Existir es algo precioso”. La filosofía comienza con este asombro: ¡Existo! ¡Y existe tanta abundancia de realidades! ¡Ciertamente ‘alguien’ ha querido que exista todo! Es la increíble admiración por el fenómeno de la existencia de lo ‘dado’. A su vez la teología “comienza con la escucha de un ‘tú’ que me interpela”. Es la fe en el *Hijo* encarnado. Pero esto me revela, al mismo tiempo, “el milagro más ‘inverosímil’, a saber, que la autodonación absoluta del Padre-Origen engendra verdaderamente al Hijo coeterno y que el encuentro y unión de ambos hace proceder verdaderamente al único Espíritu, la hipóstasis del don por excelencia”. A partir de este admirable hecho la creatura puede saberse interpelada, puede reconocerse como un yo y puede entregarse a los demás como un don.

Pero aquí surge nuevamente “la pregunta crucial”: cómo la libertad finita puede realizarse en la infinita, sin dejar de ser verdadera libertad y, a la vez, sin reducir la libertad infinita al nivel de una existencia más entre otras, un ente, aunque sea un *Ens perfectissimum*. La respuesta es cristológica y pneumatológica. Cristológica porque en el Verbo encarnado, “sin mezcla de las libertades (*asynjytos*, dice Calcedonia) la libertad infinita habita en la finita y de este modo la finita se deja plenificar en la infinita, sin que la infinita tenga que perderse en lo finito o la finita en lo infinito”. En Cristo se encuentran de manera suprema e incomparable las dos libertades –divina y humana–, de tal manera que sin perderse ninguna de las dos, la libertad finita se realiza en la libertad infinita. “La antropología sólo puede llegar a su forma plena en la cristología”.

Y pneumatológica, porque el Espíritu Santo, que al decir de San Agustín “es esencialmente libertad” (*De Spiritu et littera*, 28), ha sido donado a nuestros corazones y nos “abre camino hacia la libertad vivificadora” de una manera que no es desde el exterior. Ya lo había anunciado el profeta Jeremías: “pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré” (Jer 31,33). De acuerdo a esto, entonces, el Espíritu Santo, “amor de Dios derramado en el corazón de los creyentes, realiza ambas cosas a la vez: liberar a la libertad finita llevándola hasta la auténtica libertad plena, y esto precisamente introduciéndola en la participación de la libertad infinita”. De este modo la libertad finita comienza a vivir desde una auténtica *teonomía*, sin que por eso se disuelva el *automovimiento* del ser creado y libre. Esto merece todavía un desarrollo más amplio.

V. El Espíritu de la libertad

El Espíritu Santo es el vínculo del amor recíproco entre el Padre y el Hijo, y a la vez, es su fruto. Es una forma de exuberancia del amor, que como “de improviso” brota de la reciprocidad del amor Padre-Hijo, surgiendo eternamente como lo incomprendible, lo liberado, lo donado mutuamente, “que es de nuevo Uno”: el Espíritu. Por eso se puede afirmar que el Espíritu “es el don substanciado más allá del darse mutuamente, *donum* por antonomasia”, es decir, “el amor, idéntico en cada persona y, sin embargo, realizado dentro de esta identidad de un modo siempre distinto”, “y si el Espíritu se otorga a la criatura como don, en dicho don está toda la esencia de la divinidad, y por consiguiente la ‘divinización’ de la criatura”. Esta es la clave para entender la relación entre la libertad finita e infinita: el don de Dios de sí mismo en el Espíritu.

Ireneo ha sido el iniciador de esta teología de la divinización, desarrollada luego ampliamente por la patrística griega, y acogida ahora por Balthasar. Afirma el Lugdunense: “El Verbo de Dios... se hizo lo que somos nosotros, para que nosotros llegáramos a ser lo que él es” (*Ad. haer* V, Praef.); “Donde está el Espíritu del Padre, allí está el hombre vivificado... la carne poseída por el Espíritu, olvidada de lo que es, asume la cualidad del Espíritu” (*Ad. haer* V, 9,3). La encarnación y el don del Espíritu, en conjunto, son el camino de la transformación del hombre en ‘divino’. La encarnación media para que podamos recibir el Espíritu: “El Espíritu de Dios como paloma, descendió hacia Jesús..., descendió hacia el Hijo de Dios, hecho Hijo del hombre, con quien se acostumbró a habitar en el género humano, y a acomodarse entre los hombres, y a habitar en el plasma de Dios, al obrar la voluntad del Padre en ellos mismos y al renovar a estos, desde la vetustez hacia la novedad de Cristo” (*Ad.*

haer III, 17,1). Y luego el Espíritu va paulatinamente divinizando al ser humano, divinización que debe entenderse como filiación divina.

Esto significa que el Espíritu, que el Hijo “tiene desde siempre en sí y que hace salir de sí”, “en cuanto Espíritu de la disponibilidad perfecta para con el Padre, está activamente presente *en él* [en cuanto encarnado]; y, al mismo tiempo, en cuanto Espíritu del Padre que transmite sus mandatos, lo conduce hasta la condición humana”, para convertirlo “en cuanto hombre en lo que como Dios es desde siempre”. Como afirmaba Ireneo, en Jesús el Espíritu “se acostumbró” a actuar en el ser humano. Pero se acostumbró al ser humano de acuerdo a lo propio del Hijo encarnado, esto es, a su obediencia filial, que es expresión sublime del amor intra trinitario. En ese sentido se puede decir que el Espíritu pudo experimentar ‘internamente’ en la vida de Jesús “lo que significa ser criatura respecto a Dios” en el “hacer y padecer” de Jesús. Todo lo que realizó Jesús lo hizo *en y bajo* el Espíritu Santo, ya que actuaba por el poder del Espíritu (Mt 12,28) y, a la vez, se dejaba conducir por el Espíritu del Padre (Lc 4,1.14), que le indicaba la voluntad de su Padre. Tomando el lenguaje de Ireneo podemos decir que el Espíritu acostumbró al Hijo a ser hombre, y en Jesús se acostumbró a conducir al hombre desde su propio interior, al haberlo hecho así en Jesús.

Este es el Espíritu que, luego de su resurrección, el Hijo nos ha entregado. El mismo que vivió *en él*. De modo que su actuación en nosotros igualmente será siempre interna. El Espíritu “dirige nuestra mirada hacia el Hijo”, nos abre los ojos de la fe para que descubramos al Padre en el Hijo, que se nos revela como amor. Pero de una manera tal, que el don de la fe se convierte en un acto propio, realizado desde el lugar mismo de la propia libertad. Y el Hijo, al que nos conduce el Espíritu, es la realización de la creatura, y en eso, la plenitud de la libertad finita. En efecto, si la creación posee una finalidad y es obra de un amor que quiere el bien de esa creación, entonces su Creador abrazará en una unidad global toda la multiplicidad de la realidad creada. Y si sabemos, además, que el Hijo es el Arquetipo del mundo porque todo ha sido creado en él (Col 1,16), de tal manera que toda ‘idea’ de cada una de las creaturas está contenida en el Arquetipo como tal, entonces todas las creaturas, especialmente el ser humano, encontrarán en el Hijo hecho hombre y resucitado su idea ejemplar, ya que hemos sido recapitulados en él (Ef 1,10). El Hijo encarnado es un arquetipo *unitario* en cuanto definitivo y universal, pero a la vez *múltiple*, en cuanto todas las creaturas están referidas a él y vienen de él. Por eso “la idea del individuo adquiere su verdad desde y en vistas a la unidad; el individuo, por

tanto, se halla referido a esa unidad e incluso en su singularidad aparece definido por dicha relación”.

VI. Nacer de Dios

Llegados a este punto la mística cristiana viene en nuestra ayuda. La participación de la criatura en el misterioso acontecer intra divino ha sido reflexionada de manera verdaderamente conmovedora por místicos como San Juan de la Cruz y la ‘escuela’ renano-flamenca (siguiendo al maestro Eckhart), lo cual los puso en sintonía con lo que la patrística ya había reflexionado del tema, aunque desde una perspectiva comunitaria y mariológica que se le escapó a los místicos posteriores. Juan de la Cruz –a modo de ejemplo– describe el encuentro del creyente con Dios como un *toque* de Dios, que es como una antorcha divina que inflama todo el ser, con lo cual el alma parece *flamear junto* con el Espíritu Santo. Es la total divinización que supone, igualmente, la respuesta humana de la fe, del amor y del desprendimiento. Respuesta que es posible solo *con y por* la inhabitación del mismo Espíritu, que transforma completamente la voluntad humana, convirtiéndola en voluntad de Dios: “y así el alma ama a Dios con voluntad de Dios, que también es voluntad suya” (*Cántico*, Estrofa 37,3). “Así la espiración del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo se convierte también en una espiración del alma”. Es la plena transformación en Dios, sin dejar de ser sí mismo. “Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta”, “porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación”, ¿qué hay de increíble en que ella obre lo de Dios, o por mejor decir, que Dios obre en ella? (*Cántico*, Estrofa 39,3-6).

La Escritura, en particular Juan y Pablo, hablan de una nacer de Dios y de un poseer el Espíritu Santo, testimoniando que ya en esta vida tenemos una verdadera participación en la vida intratrinitaria, aunque sea, por ahora, bajo el velo de la fe. Es lo que luego hemos visto desarrollado en la mística cristiana, pero en el entendido que es algo característico y ‘normal’ en todo creyente. Pablo afirma: “Habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios” (Rom 8,16). Es clarísima la acentuación del carácter de hijos que nos da la posesión del Espíritu Santo e impresionante la afirmación de “que el Espíritu enviado a nuestro interior emite el grito del Hijo y testimonia con ello nuestra co-filiación con el Hijo eterno”. Juan agrega el hecho que somos generados o nacidos de Dios (Jn 1,13; 3,3-8; 1 Jn). De todo lo anterior Balthasar concluye con una afirmación que

muestra el núcleo de la cuestión y su resolución: “no basta con describir la vida de la gracia mediante una ‘presencia’ e ‘inhabitación’ de las personas del Hijo y del Espíritu enviadas por el Padre a las almas de los agraciados. Esta inhabitación tiene por finalidad hacer que el hombre participe en las relaciones de las Personas, que son del todo y por todo relaciones”.

VII. Positividad de lo finito

La incorporación del ser humano en las relaciones de las personas divinas es la respuesta última a la difícil y crucial pregunta por la existencia de la realidad finita. Supone la revelación de la Trinidad. Primero, hay una exigencia básica que ya había expuesto Nicolás de Cusa, siguiendo a Plotino. “Dios, en cuanto Ser absoluto, es ciertamente el ‘Totalmente Otro’ frente a todo ente finito, pero también y precisamente por eso, el ‘No-Otro’ (*Non-Aliud*)”. Por eso mismo Dios no está ‘en otro lugar’ con respecto al mundo, sino que precisamente “*por ser* absolutamente trascendente, es absolutamente inmanente a todas las cosas”. Por eso la inmanencia de Dios en la creatura, llámese esto ‘gracia’, ‘inhabitación’ o ‘presencia’, “no es algo extraño (*alienum*), sencillamente porque Dios mismo no puede ser un extraño (*aliud*)”, no es otro-más. Es lo que Agustín expresó con su famosa frase: “*Deus interior intimo meo*”, “que mantiene y sustenta a un tiempo la autonomía del sujeto”. Solo así podemos hablar de una verdadera libertad finita cumpliéndose en la infinita, sin dejar de ser libre.

A continuación Balthasar, nuevamente bajo la inspiración de Adrienne von Speyr, logra una reflexión muy honda y de ricas consecuencias para la vida humana y cristiana: descubre que la *positividad* de las cosas finitas se encuentra, de alguna manera, también en la Trinidad y eso es lo que permite y explica que existan las cosas finitas. Siguiendo la doctrina escolástica clásica se puede afirmar que “la creación está incluida en la Trinidad”. Solo porque existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se puede dar un acto creador, ya que solo desde la procesión eterna del Hijo puede ser pensado un surgimiento temporal de lo creado. Con esto “se muestra que el *mysterium* del ser no es un misterio cerrado, sino que se expresa a sí mismo, que se revela; pero, al mismo tiempo, significa que su autoexpresión no es un evento natural necesario, sino de donación libre”. La creación es fruto de un don libre y, por lo tanto, la vida se ha de comprender desde el ser recibido y el donarse a los demás. Existimos para otros. Si la creación, como acto libre y de amor, solo puede ser pensada como fruto libre de la procesión del Hijo, entonces todo ser creado, como fruto libre de un amor creador, es esencialmente don y se relaciona con el

resto de la creación como de un don para sí y para los demás. Es lo que se cumple en la relación individuo-comunidad. La realidad es, en sentido estricto, 'lo *dado*'.

A partir de este supuesto, que nace de la revelación, aunque uno podría también encontrarle una lógica creatural, Balthasar deduce la positividad del devenir o acontecer. Si pensamos que la "*aequalitas* entre las personas divinas no significa identidad", aunque en ellas todo sea idéntico, excepto sus relaciones. Y "dado que toda persona, que existe como momento del proceso de las procesiones, es idéntica como tal con la esencia o ser de Dios", que no es un cuarto de la Trinidad. Entonces vemos que Dios existe "en sí mismo como un ser (o esencia) eterno", y a la vez, como un acontecer eterno. Es decir se junta lo que parece irreconciliable: "ser eterno o absoluto y suceso". De donde podemos deducir que todo acontecer y devenir creatural es una imagen del eterno acontecer divino, que además es idéntico con su ser eterno. Así el desarrollo gradual y la paulatina configuración con Cristo es algo positivo y además un reflejo de la generación eterna del Hijo. Efectivamente, es verdad que en Dios no hay devenir, pero tampoco hay una rígida inmovilidad, "sino 'movilidad eterna', porque las procesiones divinas y el intercambio de personas basado en ellas no son temporalmente limitados, sino eternamente actuales". Dios, más que un superlativo (supremo...), es un comparativo abierto que dice: *siempre más*. En palabras de Adrienne, "es el eterno exceso" (A. von Speyr, *Johannes*, I, 28). Por eso, que el ser humano sea insaciable y busque siempre más, no se debe solo a su limitación creatural, sino que también y principalmente es un reflejo de la vitalidad divina y del amor. Pertenece a la esencia del amor "no poder saciarse jamás del amado" (A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, 226). Y el *desarrollo* de la creatura para alcanzar su fin no es sino su expresión finita y creatural. Y eso es algo positivo en sí mismo.

Otra consecuencia es que "es absolutamente bueno que exista el otro". Si Dios es amor, "solo puede ser *agape*, *caritas*, si tiende al otro". Por eso en la Trinidad hay inter personalidad. "Pero si Dios debe ser amor, no puede serlo sólo de manera intransitiva, sino que tiene que amar también de forma transitiva al siempre-otro". Unidad y distancia no se oponen en Dios. Con todo, la identidad y la alteridad son una sola cosa en Dios, porque la separación se supera en una nueva unidad: el Espíritu Santo. Y lo mismo ocurre *ad extra*: la creación en el Hijo supone la salida, y culmina en el retorno a la casa del Padre. La misma creación –en el Hijo– tiene inscrita en su esencia la promesa y el llamado del Padre. De allí que toda separación deviene una donación que hace surgir el amor y la unidad. Por eso en el mismo acto

creador están incluidas la pasión y el descenso al infierno del Hijo, que con su propia muerte recupera la unidad perdida. En el mundo creado toda separación, incluso la muerte, tiene un sentido positivo y amoroso. Es donación y dejar surgir al amado.

En fin, podemos observar que al interior de la Trinidad, junto a la actividad, se da también una forma de pasividad. El Padre genera al Hijo y hace proceder al Espíritu y, contemporáneamente, el Hijo se deja generar, como el Espíritu se deja proceder. Tanto en el Hijo como en el Espíritu se da un “poder-dejar-ser” y un “poder-dejar-originarse”, a la vez que en el Padre se da un verdadero “poder-separarse-de-lo-propio”, sin que el donante “pierda lo donado y con ello a sí mismo”. En el Padre hay un dejar ser al Hijo y en el Hijo un dejar ser al Padre. En la Trinidad dar, recibir y dejar ser son esenciales, absolutos y eternos. Aquí vemos la positividad de la pasividad: “no hay menos amor en el recibir que en el dar” (A. von Speyr, *Über die Liebe*, 114). En la Trinidad ninguno quiere ser el otro, sino que deja al otro ser él mismo, y todos dan a los otros todo lo suyo y, por lo tanto, ponen a disposición del otro su propia libertad. Con esto se ve un preclaro reflejo de la unicidad de cada individuo creado y la positividad de la potencialidad como posibilidad de amar de sorprender en el amor.

Llegamos a la conclusión. En “las procesiones divinas están también las ideas primigenias de tiempo y espacio”. El tiempo abre el espacio para que acontezcan los hechos, y el espacio necesita de tiempo para ser compenetrado por la creatura. Esto también reenvía a algo en Dios. Sabemos que el acontecer trinitario es eterno y permanente, esto es, se verifica en un eterno presente. Con todo la eterna generación implica el *prius* del Padre, en cuanto generante, en donde el Hijo está eternamente a la expectativa de ser generado y, a la vez, eternamente viendo cumplida sobreabundantemente esa expectativa. Ese *prius* y expectativas son el arquetipo eterno del tiempo creatural, tiempo propio del devenir. Con respecto al espacio es lo mismo. La distancia jerárquica en las personas divinas reemplaza lo que en la creatura es el espacio. El espacio consiste simplemente en dar espacio en la libertad, “como desligarse el donante del donado, que en libertad auténtica se recibe a sí mismo del donante, y así se distancia de él”. Es el espacio de libertad que permite una vitalidad en la relación. En la recíproca liberación de las personas divinas hay un aspecto esencial del amor. Distancia y unidad se unen de manera inefable. Por eso es posible que la libertad finita alcance su plenitud en la infinita, sin disolverse, porque en Dios el otro, el acontecer, el devenir, la distancia y el espacio encuentran un momento de positividad, es decir, un momento divino.