

La voluntad salvífica universal de Dios y la misión de *Communio*

Rodney Howsare^{1*}

Cuando Dios da el don de la libertad finita, lo da realmente y, por tanto, se deja condicionar genuinamente por ella.

El universalismo cristiano y el escándalo de la particularidad

En su ensayo “El novelista y el creyente”, Flannery O’Connor contrasta su propio intento de escribir ficción como católica con el de Dante. Dante podía escribir ficción directamente católica porque él y su público compartían una cultura común, una cultura completamente impregnada de imaginación católica. Sin embargo, al hablar de su propia situación, O’Connor afirma,

“No creo que podamos tener una gran ficción religiosa hasta que tengamos esa feliz combinación de artista creyente y sociedad creyente. Hasta entonces, el novelista tendrá que hacer lo mejor que pueda con el mundo que tiene. Puede que al final descubra que, en lugar de reflejar la imagen en el corazón de las cosas, sólo ha reflejado nuestra condición rota y, a través de ella, el rostro del diablo que nos posee. Es un logro modesto, pero quizá necesario”².

La idea de que la tarea del creyente en el mundo moderno consiste en parte en mostrar al mundo su quebrantamiento es en sí misma interesante, pero en este momento me preocupa más la visión de O’Connor sobre la insuficiencia de un enfoque único del compromiso de la Iglesia con el mundo. Hans Urs von Balthasar comienza su ensayo fundamental “Communio—Un programa” con una nota similar³. Tras un breve repaso de las diferentes posiciones en las que se ha encontrado la Iglesia frente al mundo en distintas

^{1*} Profesor de Teología en DeSales University (Center Valley, Pennsylvania).

² Flannery O’Connor, “Novelist and Believer,” in *Mystery and Manners: Occasional Prose* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969), 168.

³ Hans Urs von Balthasar, “Communio—A Program,” *Communio: International Catholic Review* 33, no. 1 (Spring 2006): 153–69.

épocas, también él llega a la conclusión de que no podemos seguir actuando como si todavía estuviéramos en la situación de la cristiandad.

Irónicamente, actuar como si aún viviéramos dentro de la cristiandad puede hacerse de dos maneras que parecen opuestas, pero que resultan ser simplemente dos caras de la misma moneda. Ambas estaban muy presentes en el Concilio Vaticano II, que había comenzado sólo siete años antes de que Balthasar escribiera ese artículo. Por un lado, había un deseo de aferrarse simplemente al tomismo neoescolástico de estilo cristiano dentro de la Iglesia, al tiempo que se lanzaban invectivas contra las diversas herejías del mundo exterior. En este caso, la situación de la cristiandad se vería favorecida, pero a expensas de la catolicidad de la Iglesia y de su misión en el mundo. Por otro lado, existía el deseo de volver a una armonía entre la Iglesia y el mundo, pero esto se lograría restando importancia o negando rotundamente las rupturas del mundo moderno. En este caso, la Iglesia volvería a ganar su estatus en el mundo, pero sólo a expensas de ser Iglesia. Como una vez dijo mi director de tesis, él mismo jesuita: “Los jesuitas son del mundo, pero no están en él”.

Sin embargo, lo que resulta aún más intrigante de “Communio – Un programa” es que Balthasar no parece situar la solución al dilema de la relación de la Iglesia con el mundo moderno en primer lugar en el ámbito de la estrategia pastoral. Es decir, si existe la necesidad de estar en sintonía con la situación siempre cambiante de la Iglesia peregrina en el mundo, esto no nos exime de pensar el problema *teológicamente* y desde la base. Parece que, para Balthasar, en el fondo de toda estrategia pastoral fallida se encuentra una incompreensión más profunda por parte de la Iglesia de su propia fe. Esta es una de las razones que le impulsan a él y a sus aliados de *Communio* a volver a las fuentes para ver dónde pueden haberse torcido las cosas. En ese ensayo, Balthasar sitúa el problema en el ámbito de la soteriología.

De hecho, como muestra su estudio histórico inicial, es precisamente en este ámbito donde el protestantismo no se encuentra en mejor situación que su homólogo católico. Por un lado, la reafirmación del punto de vista de Agustín sobre la predestinación y la *massa damnata* sólo parecía capaz de situar a la Iglesia en una relación dialéctica con los de fuera. Por otro lado, como dice Balthasar,

“Cuando, como resultado de la Ilustración y de la filosofía idealista, la idea protestante y jansenista de la predestinación fue superada, los protestantes se encontraron con el problema inverso de justificar cualquier cosa en la línea de una Iglesia organizada, sobre la base de un concepto abstracto y general del Reino de Dios”⁴.

Obsérvese el dilema: o bien subrayar la especificidad y unicidad de Jesucristo, que en el protestantismo primitivo estaba vinculada a una doctrina restrictiva de la elección, o bien comprometerse con la universalidad a expensas del papel único de Cristo y su Iglesia. Contra este “o lo uno o lo otro”, Balthasar insiste en que en un cristianismo genuinamente católico lo que es “de importancia universal... tiene que ser algo especial, definido, único, en contraposición a lo que cae dentro del rango de visión de todos. Y no sólo «algo» especial entre otras cosas especiales, sino *la* cosa especial, tanto que pueda reclamar importancia universal precisamente en razón de su unicidad”⁵.

Para afinar lo dicho anteriormente, Balthasar ve la cuestión del lugar de la Iglesia en el mundo moderno en términos decisivamente cristológicos y soteriológicos. Cuando Balthasar ofrece sus diversos relatos sobre la historia del pensamiento cristiano, a veces da a entender que mantener este delicado equilibrio entre lo particular y lo universal es un problema especialmente para nosotros, los modernos. Tras la ruptura de la síntesis tomista, según Balthasar, nos quedamos o bien con un nominalismo particularista por un lado (la trayectoria de Occam), o bien con un misticismo universalista por el otro (la trayectoria de Eckhart). Para Balthasar, este problema sigue acosando a la neoescolástica: mientras pronunciaba palabras tomistas e incluso patrísticas, parecía haber perdido sus convicciones universalistas, lo que Balthasar llama la “confianza juvenil” de la Iglesia primitiva. Esta confianza estaba marcada por la noción de que Jesucristo, con toda su singularidad, era el cumplimiento del eros filosófico y religioso de una naturaleza humana universal.

La cuestión es si este problema era meramente un problema moderno que los Padres y los medievales simplemente evitaron con éxito. La respuesta, por desgracia, es complicada.

⁴ Ibid., 154.

⁵ Ibid.

La lectura de Balthasar de la historia del problema

En la lectura que Balthasar hace de la historia de la teología, la historia comienza típicamente con lo que él llama la fase “cosmocéntrica”, en la que la Iglesia hace uso de formas de pensamiento en gran medida neoplatónicas para atestiguar que el cristianismo era la verdad. No deja de ser interesante para Balthasar que esta fase suele conllevar al menos alguna forma de esquema *exitus-reditus*, de modo que todas las cosas se ven como procedentes de Dios y, en última instancia, regresan a Él. Cristo se convierte en el centro de tales planteamientos como el Alfa y la Omega del orden creado. Balthasar nos recordará aquí la afirmación de Orígenes de que “los fines son siempre como los comienzos”⁶. También es interesante observar el papel que desempeña Tomás de Aquino en esta narración: por un lado, es una especie de punto de inflexión o *kairós* entre el mundo antiguo y el moderno, en la medida en que es el primero en hacer una clara delimitación entre los ámbitos de la filosofía y la teología; por otro lado —y esto puede sorprender—, Balthasar insiste en que Tomás —y la escolástica en general— siguen perteneciendo, en última instancia, al enfoque cosmocéntrico. Muchos han señalado, por ejemplo, que toda la *Suma teológica* de Tomás está estructurada según un esquema *exitus-reditus*, y Balthasar sigue convencido de que para Tomás no existe un fin último y natural para la humanidad, sino sólo uno sobrenatural (aunque exista un fin penúltimo y natural).

Dejemos de lado por el momento si Balthasar tiene razón aquí en su interpretación de Tomás, y centrémonos en el hecho bastante llamativo de que Balthasar acusa a Tomás de ser demasiado neoplatónico. Obsérvese la forma precisa en que este relato enturbia las cosas más de lo que yo había insinuado en un principio. Es decir, podríamos esperar que Balthasar simplemente mantuviera la fase patristica-escolástica como una especie de era dorada de la

⁶ Origen, *On First Principles* 1, 6, 2. En un importante artículo sobre esta cuestión, John Boojamra sostiene que el esquema de Orígenes de la redención comienza con el ser fijo, se mueve a través de la stasis y el cambio, y luego vuelve a donde estaba (ser-stasis, kinesis-genesis), pero esto no es del todo correcto. Incluso las almas previas a la caída de Orígenes eran criaturas y, por tanto, no estaban en un estado de pura stasis; de lo contrario, ¿cómo podrían haber caído? Véase John Boojamra, #Original Sin According to St. Maximus the Confessor”, *St. Vladimir Theological Quarterly* 20 (enero de 1976) 19-30. Es cierto que Máximo el Confesor corrige este mismo esquema en su séptima Ambiguum, pero no lo atribuye a Orígenes; lo atribuye más vagamente a “los griegos”.

Iglesia, que simplemente se vino abajo tras la ruptura de la síntesis tomista, tras lo cual viene el nacimiento del nominalismo, el voluntarismo, el semi-pelagianismo, la Reforma y cosas por el estilo. Esta explicación, sin embargo, es demasiado simple. Balthasar ve un problema ya en el período cosmocéntrico que equivale a subestimar la importancia de la distinción cristiana, un fracaso a la hora de volver a pensar las cosas a la luz de la unión-sin-confusión de la unión hipostática. Balthasar expone su preocupación en *Sólo el amor es digno de fe*:

“La transición que completó el universo filosófico en el teológico-cristiano concedió a la razón, iluminada y fortalecida por la gracia, la visión más elevada posible de la unidad. Debido a esta unidad, la cuestión de si la revelación introducía un principio especial de unidad quedó prácticamente atrás”⁷.

En otro lugar, Balthasar sugerirá que la Iglesia primitiva debería haber entablado con los poetas un diálogo tan serio como con los filósofos. A menudo sucede que sólo el platonismo extremo de los herejes obliga a la Iglesia a trazar una línea más nítida. De hecho, el segundo volumen de *Gloria*⁸, está lleno de teólogos heroicos que defendieron lo que era distintivamente católico frente a varios intentos de compromiso helenístico.

Por el momento, sin embargo, centrémonos en los dos pensadores que no aparecen en la lista de “estilos eclesiásticos” de Balthasar: Máximo el Confesor y Tomás de Aquino.

Máximo el Confesor y Tomás de Aquino

Me gustaría sugerir que Máximo y Tomás no figuran en la lista de Balthasar no porque no sean lo suficientemente importantes, sino precisamente porque son demasiado importantes. Dicho de otro modo, Máximo y Tomás no son tanto los intérpretes de la sinfonía como los compositores que reúnen y dan

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Love Alone Is Credible*, trans. D. C. Schindler (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 18. El resumen, previamente aludido, de la lectura que Balthasar hace de la historia del pensamiento cristiano se basa también en esta obra, la cual sirve como resumen de un tratamiento más amplio que hace en los volúmenes 4 y 5 de *Gloria*.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 2: *Studies in Theological Style: Clerical Styles*, trans. Andrew Louth, Francis McDonagh, and Brian McNeil, CRV, ed. John Riches (San Francisco: Ignatius Press, 1984).

voz a varios intérpretes en sus composiciones. Cada uno, por ejemplo, es una especie de coronación de su época. Cada uno incluyó en su gran síntesis corrientes de pensamiento que fácilmente podrían haberse considerado contradictorias: oriental y occidental, aristotélico y platónico, teológicamente sólido y filosóficamente fundamentado, etc. Para nuestros propósitos actuales, también debemos señalar la insistencia de Máximo en examinar las cuestiones filosóficas perennes a la luz de la cristología calcedónica, y el aprecio sin precedentes de Tomás por la distinción real entre Dios y el ser creado.

Consideremos las siguientes citas, por ejemplo, de la reflexión de Máximo el Confesor en *Ad Thalassium* sobre 1 Pedro 1,20 (“Como cordero puro y sin mancha, Cristo fue conocido de antemano antes de la fundación del mundo, y manifestado al final de los tiempos por nosotros”):

“Esta unión lleva a la humanidad a la perfecta identidad, en todos los sentidos, con la divinidad, a través del principio de la hipóstasis, y tanto de la humanidad como de la divinidad completa la única hipóstasis compuesta, sin crear ninguna disminución debida a la diferencia esencial de las naturalezas...

Este es el fin bendito para el que todas las cosas fueron traídas a la existencia. Este es el propósito divino concebido antes del principio de los seres, y al definirlo diríamos que este misterio es el fin preconcebido por el cual todo existe, pero que en sí mismo no existe por nada, y fue con vistas a este fin que Dios creó las esencias de los seres... [El Verbo Encarnado] se reveló como la profundidad más íntima de la bondad del Padre, al mismo tiempo que mostraba en sí mismo el fin mismo por el que las criaturas recibieron manifiestamente el principio de su existencia...

Y esto, porque es por Cristo... que todas las edades y los seres existentes dentro de esas edades recibieron su principio y su fin en Cristo. Pues la unión... de Creador y creación, y de reposo y movimiento, fue concebida antes de todas las edades”⁹.

⁹ Maximus the Confessor, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios* (hereafter cited as *Responses to Thalassios*), trans. Fr. Maximos Constas (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2018), q. 60, pp. 427–29 (cursiva añadida).

En cada una de las citas anteriores encontramos varios rasgos distintivos que Balthasar utilizará para lo que podría llamarse un universalismo cristocéntrico. En primer lugar, encontramos la noción de que la relación adecuada entre lo increado y lo creado se encuentra ante todo en la unión hipostática, a la luz de la cual el Padre creó todo lo que es con antelación. A la naturaleza creada se le asegura su propia autonomía precisamente en la unión hipostática, aunque la unión hipostática también revela que la naturaleza creada alcanza su plena estatura sólo cuando se entrega por completo a lo divino. Obsérvese que esto responde a la preocupación de Balthasar en el texto citado anteriormente de *Sólo el amor es digno de fe* de que el enfoque cosmocéntrico no encontró una solución distintivamente cristiana a la cuestión de la unidad y la distinción. En segundo lugar, tenemos la idea de que el Verbo encarnado revelará “hasta las más remotas profundidades” de la bondad del Padre, una sugerencia que se corresponde perfectamente con la insistencia de Balthasar en que la Trinidad económica revela, de un modo que preserva el misterio, las más remotas profundidades de la Trinidad inmanente. Y, por último, y más importante para nuestro tema actual, tenemos la noción de que el cuidado providencial de Dios sobre el orden creado se produce precisamente dentro de la decisión previa de Dios de unir todas las cosas a sí mismo en la persona del Verbo encarnado.

En otras palabras, la voluntad salvífica universal de Dios precede y abarca cualquier amenaza a su voluntad que pueda producirse como resultado del pecado: el Cordero es conocido de antemano antes de la fundación del mundo.

Volveremos sobre algunos de estos temas más adelante, pero antes nos fijaremos en Tomás de Aquino. A Balthasar le interesa especialmente la distinción real que hace Tomás entre *esse* y *essentia*, y entre ser increado y ser creado. En primer lugar, establece lo que Robert Sokolowski ha llamado la trascendencia no competitiva de Dios respecto al orden creado. En segundo lugar, y precisamente a causa de esta trascendencia, existe también una inmanencia no competitiva de Dios dentro del orden creado: porque Dios es totalmente otro, puede ser también lo que Nicolás de Cusa ha llamado el “no-otro”. Como dice Sokolowski, “[Los concilios cristológicos] nos dicen que debemos pensar en Dios como aquel que puede permitir que se mantenga la necesidad natural y que la razón permanezca intacta: es decir, Dios no es él

mismo una parte competidora de la naturaleza o una parte del mundo”¹⁰. En tercer lugar, esto permite una apreciación más profunda de la propia autonomía del orden creado, en el que la total dependencia de la creación respecto a Dios crece en proporción directa a su distinción de Dios.

Esta relación paradójica entre trascendencia e inmanencia desempeña un papel clave en la comprensión de Balthasar de la analogía del ser, que también implica una comprensión particular de la relación entre libertades infinitas y finitas. En resumen, cuando combinamos el respeto de Tomás tanto por la trascendencia como por la inmanencia de Dios con la noción de Máximo de que Dios crea teniendo en mente la unión hipostática de las naturalezas, obtenemos la noción balthasariana de que la naturaleza humana está ordenada extáticamente a lo divino de tal manera que, cuando se entrega y reconoce su dependencia de lo divino, en realidad se conserva a sí misma. Esto implica que la verdadera libertad sólo se obtiene en la obediencia a una misión específica. Balthasar encontrará incluso un fundamento trinitario para esto en el hecho de que el Hijo no obtiene su papel distintivo en la Trinidad ni negando su dependencia del Padre ni exigiendo ser el Padre.

¿Qué podemos esperar? y las dos “trayectorias”

Permítanme sacar algunas conclusiones soteriológicas de antemano. Balthasar comienza su controvertido libro *¿Qué podemos esperar?*¹¹ con una serie de textos bíblicos que parecen, a primera vista, contradictorios: un conjunto de textos se refiere al camino de la salvación como angosto, de tal manera que pocos lo encontrarán; el otro conjunto de textos parece implicar que Dios finalmente reconciliará todas las cosas consigo mismo en Jesucristo. A partir de estos dos conjuntos, Balthasar traza dos trayectorias en la tradición soteriológica de la Iglesia. Por un lado, está la trayectoria agustino-tomista, que llega a la conclusión bastante inquietante de que la mayoría de los seres humanos acabarán condenándose y, lo que es aún más inquietante, que Dios no ofrece la gracia necesaria para la salvación final a todos los seres humanos, antes de cualquier consideración de los méritos. Por otra parte, está la trayectoria

¹⁰ Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982), 36.

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved”?, with a Short Discourse on Hell*, trans. David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

Orígenes-Gregorio de Nisa-Máximo el Confesor, que equivale o tiende seriamente a la *apokatástasis*.

En primer lugar, Balthasar señala que todos los textos del “camino angosto” proceden de los labios de Jesús anterior a la Pascua. Sin embargo, esta no es su forma de decir que carecen de importancia. Es, más bien, otra forma de decir algo que él dice sistemáticamente: a saber, que la ira de Dios sobre el pecado se sitúa siempre dentro del amor universal de Dios por los pecadores. En esta misma línea, Balthasar recuerda que la voluntad del pecador de rechazar la oferta de Dios en Jesucristo nunca puede ponerse simplemente al mismo nivel que la voluntad de Dios de salvar al pecador. Esto no puede ser así, en la medida en que la libertad finita es una participación de la libertad infinita y, por tanto, no puede ir a la par con ella, por así decirlo, como si se tratara de dos libertades iguales dentro del mismo orden. Dicho de otro modo, la oferta y el rechazo no son ontológicamente iguales: la segunda es parasitaria y una distorsión de la primera.

En segundo lugar, los textos del “camino angosto” y la trayectoria soteriológica que han engendrado tienen un significado teológico permanente para Balthasar. Después de decir que debemos tener cuidado de no reducir el pensamiento de Orígenes a la única cuestión de la *apokatástasis*, habla consecuentemente de Agustín:

“Pero no sería menos insensato reducir a este único punto la teología de Agustín, tan incomprensiblemente rica y polifacética. Si sus innumerables y sugerentes ideas no permiten ser unificadas en un sistema coherente, están, sin embargo, vinculadas entre sí de un modo vivo y apuntan juntas hacia un centro, que no es otro que el corazón inflamado de amor —que el santo sostiene en su mano en numerosas representaciones. Si esto es cierto... entonces no tenemos derecho a considerar sus duras afirmaciones escatológicas, que se endurecieron aún más en su vejez, simplemente como un alejamiento de su preocupación más íntima. *Fue parte de su amoroso cuidado por las almas humanas el que se viera obligado a lanzar su advertencia sobre la posibilidad de perderse en un molde tan extremo.* Su campaña se dirigía no sólo contra el laxismo, sino también, y con toda razón, contra la presuntuosa esperanza de los grandes Padres de la Iglesia antes mencionados [la trayectoria

de Orígenes] de que los cristianos, aun cuando fueran pecadores graves, no tendrían por qué temer la condenación final. Esto había que corregirlo. Sólo cabe lamentar que el gran hombre, a quien tanto debe la posteridad, no lo hiciera dentro de los límites establecidos por el Evangelio”¹².

En tercer lugar —y esto es lo que Balthasar quiere mantener de la trayectoria de Orígenes—, los textos de advertencia, junto con todos aquellos textos bíblicos que implican algún tipo de elección selectiva, deben mantenerse *dentro* del plan global de Dios de reconciliar todas las cosas consigo mismo en la persona de Jesucristo, de acuerdo con las citas de Máximo anteriores. La trayectoria agustiniana rechazó esta opción por dos razones: en primer lugar, Agustín sitúa sus especulaciones soteriológicas en un contexto unilateralmente postlapsario. Como dice André Manaranche: “La limitación del gran san Agustín se encuentra en el punto en que desequilibra la historia sagrada al centrarla en Adán en vez de en Cristo. Su concepción del juicio se orienta hacia la primera caída, en ausencia del Redentor venidero a quien Dios entregará todo el juicio”¹³. En segundo lugar, la visión de Agustín de la relación entre la libertad divina y la humana sigue siendo excesivamente pagana. Manaranche observa,

“Incluso el gran Agustín, al describir la gracia como un deseo irresistible... proyectó inadvertidamente en su amor la omnipotencia de Dios, imaginada por los paganos. Por eso no aceptó realmente que Cristo muriera por todos los hombres, incluidos los condenados, pues entonces la libertad humana habría podido resistirse a la misericordia omnipotente. Como no se puede resistir, se deduce necesariamente que la gracia no se concede a los condenados. En consecuencia, la predestinación es limitada”¹⁴.

Esto nos lleva a nuestro cuarto punto: en varias críticas a la soteriología de Balthasar, se comete un error recurrente, a saber, se asume que Balthasar simplemente ha tomado una predestinación al estilo agustiniano y la ha universalizado.

¹² Ibid., 71 (cursiva añadida).

¹³ André Manaranche, *Le monothéisme chrétien* (Paris: Éditions du Cerf, 1985), 238, citado en Ibid., 72.

¹⁴ Ibid.

En este caso, se le ha llamado hiperagustiniano. Pero esto es precisamente pasar por alto la cuestión planteada anteriormente con referencia a la ruptura tomista y la comprensión de Balthasar de la analogía del ser. La libertad divina es más trascendente en la teología de Balthasar que en la agustiniana y, por tanto, deja más espacio para la auténtica libertad finita, aunque también es, en otro aspecto, más inmanente dentro de esa libertad. Cuando Dios da el don de la libertad finita, lo da realmente y, por tanto, se deja condicionar genuinamente por él. En otras palabras, para Balthasar, la gracia predestinadora de Dios, de alcance universal, no es irresistible en el sentido agustiniano. Sin embargo, y en consonancia con la paradoja establecida más arriba respecto a la analogía del ser, la libertad humana, aun teniendo una autonomía propia, sólo existe *en y por razón* de la libertad infinita; es más, sólo puede existir siempre como orientación a la libertad infinita. Esto nos remite a lo dicho anteriormente sobre la asimetría de la voluntad de Dios para la salvación del pecador y la capacidad del pecador de rechazar esta voluntad.

Aunque la gracia de Dios no es abrumadora en el sentido pagano, ya que no ocupa el mismo espacio ontológico y, por tanto, no se impone sin más a la voluntad del más débil, también es imposible que el pecador se vuelva contra Dios sin volverse al mismo tiempo contra su propia libertad.

Esta idea obliga a Balthasar a modificar la distinción escolástica entre gracia eficaz y gracia suficiente.

“Tentativamente, podemos decir esto: que el Espíritu Santo, el Espíritu de la libertad absoluta, nos permite ver, dentro de nuestro espíritu libre, lo que sería *nuestra* propia libertad verdadera, es decir, confrontándonos con nosotros mismos, con nuestra propia posibilidad más elevada. No *podríamos* decirnos simplemente *Sí* a nosotros mismos (eso se efectúa para nosotros vicariamente); además, el sentido de tal *Sí* y el *deseo* de ello se ponen ante nosotros, es más, se inspiran en nosotros. ¿Realmente quieres existir para siempre en contradicción contigo mismo?”

La gracia puede avanzar tanto como eso. Y si uno quiere atenerse a las distinciones señaladas más arriba, entonces habría que decir: la gracia es «eficaz» cuando presenta a mi libertad una imagen de sí misma tan evidente que no puede hacer otra cosa que apoderarse *libremente* de sí misma, mientras

que la gracia sería meramente *suficiente* si esta imagen no indujera realmente a mi libertad a afirmarse, sino que la dejara prefiriendo persistir en su contradicción consigo misma”¹⁵.

Nótese que incluso la gracia eficaz en la reconfiguración de Balthasar no es ni contundente ni, propiamente hablando, irresistible. La gracia eficaz es vista como una evidencia que debe ser libremente aprovechada, incluso si la libertad finita “no puede hacer otra cosa que aprovecharse *libremente* a sí misma”. Se trata de presentar un caso tan poderoso que la libertad finita no pueda resistirlo. Más adelante, Balthasar citará con aprobación a Edith Stein cuando diga que “la libertad humana no puede ser quebrantada ni neutralizada por la libertad divina, pero sí puede ser, por así decirlo, burlada”¹⁶.

Permítanme hacer una última observación antes de extraer algunas conclusiones. Parece que, para poder recuperar lo que hay de indispensable en cada una de las trayectorias comentadas, Balthasar tiene que corregir una tendencia que ambas tienen en común: a saber, la tendencia a ver la libertad divina como algo simplemente abrumador para la libertad humana. Esta proclividad aparece en la trayectoria universalista de Orígenes, que Balthasar condena repetidamente como excesivamente “circular” e insuficientemente dramática; también aparece en cierto modo en la trayectoria agustiniana: dado que la oferta de Dios de una gracia finalmente salvadora no puede ser rechazada, y dado que la *apokatastasis* está descartada por la Escritura, se deduce que Dios sólo debe ofrecer esa gracia a unos pocos elegidos. En resumen, a pesar de toda su oposición, ambas posturas operan en un marco demasiado neoplatónico cuando se trata de la relación entre la libertad infinita y la finita. Aunque Máximo y Tomás tienen recursos en su pensamiento para evitar esa conclusión, están demasiado comprometidos con sus respectivas tradiciones soteriológicas para hacerlo. Sugiero que la contribución única de Balthasar a la soteriología es poco más que ayudar a Maximino a ser más Maximiano y, del mismo modo, ayudar a Tomás a ser mejor tomista.

¹⁵ Ibid., 209 (cursiva original).

¹⁶ Edith Stein, *Werke*, vol. 6: *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ed. L. Gelber and Romaeus Leuven, OCD (Freiburg: Herder, 1962), 158ff, citado en Ibid., 221.

Avanzando con Juan Pablo II y Benedicto XVI

Me gustaría ir más allá en esta línea de pensamiento señalando que los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, ambos íntimamente relacionados con la misión de *Communio*, parecen llegar a conclusiones similares a las de Balthasar sobre la cuestión del alcance de la predestinación. En una audiencia de los miércoles dedicada explícitamente a la cuestión de la predestinación, el Papa Juan Pablo II, haciéndose eco de Máximo el Confesor, dice,

“La elección, junto con la decisión que la realiza, es decir, el plan de la creación y de la redención, pertenece a la vida íntima de la Santísima Trinidad: es hecha desde la eternidad por el Padre junto con el Hijo en el Espíritu Santo. Se trata de una elección que, según san Pablo, precede a la creación del mundo... y del hombre en el mundo. El hombre, incluso antes de ser creado, es «elegido» por Dios. Esta elección tiene lugar en el Hijo eterno... es decir, en el Verbo de la Mente eterna. El hombre es allí elegido en el Hijo para participar de la misma filiación por adopción divina... En este sentido, la predestinación precede a «la fundación del mundo», es decir, a la creación, ya que ésta se realiza en la perspectiva de la predestinación del hombre... «Primero» lo eligió, en el Hijo eterno y consustancial, para participar de su filiación (por la gracia) y sólo «después»... quiso la creación, quiso el mundo al que pertenece el hombre. De este modo, el misterio de la predestinación entra «orgánicamente», en cierto sentido, en todo el plan de la providencia divina”¹⁷.

Permítanme subrayar que el único modo en que Juan Pablo II puede hablar de predestinación de este modo sin implicar *apokatastasis* es si, con Balthasar, ve la posibilidad real de resistirse a la gracia predestinadora de Dios.

Comencé este ensayo con el llamado escándalo de la particularidad, es decir, con el hecho de que el cristianismo está “atascado” con la noción de que es en una persona particular, de un lugar y tiempo particulares, donde se encuentra el sentido del todo. Este hecho exige que la Iglesia encuentre siempre

¹⁷ John Paul II, “The Mystery of Predestination in Christ,” General Audience (Vatican City, 28 May 1986), citado en Nicholas J. Healy Jr., “Creation, Predestination and Divine Providence,” in *The Providence of God*, ed. Francesca Aran Murphy and Philip G. Ziegler (New York: T&T Clark, 2009), 225.

un delicado equilibrio (y no un compromiso) entre atender a las verdades particulares y esenciales de la fe y, al mismo tiempo, comprometerse con el mundo entero. También sugerí que, aunque este equilibrio siempre ha sido un reto para la Iglesia, se ha vuelto aún más difícil para nosotros, los modernos. En una sección bastante impresionante de *Spe salvi*, el Papa Benedicto XVI también indica una conexión entre esta dificultad y la cuestión de la soteriología. En una sección titulada “¿Es individualista la esperanza cristiana?” nos recuerda la tesis de Henri de Lubac, en su influyente libro *Catolicismo*¹⁸, de que en algún momento la teología católica se obsesionó demasiado con la cuestión de la salvación individual y dejó de sentir su responsabilidad por el mundo en su conjunto.

Anteriormente, en una reseña de dos colecciones de ensayos de Balthasar, el entonces cardenal Joseph Ratzinger compartía la esperanza de Balthasar de que “el estrecho vicio de la doctrina agustiniana de la predestinación, que establece un límite final a la capacidad de la Iglesia para ayudar y soportar al pecador, está empezando a abrirse de nuevo gradualmente en la actualidad”¹⁹. En *Spe salvi*, Benedicto argumenta que cuando la Iglesia se encierra en sí misma y pierde su sentido de lo universal, su sentido de responsabilidad por el mundo entero, entonces sus preocupaciones propiamente universales serán entregadas a la ciencia y la praxis modernas. Se refiere especialmente a la obra de Francis Bacon y sugiere que mientras la Iglesia se centraba en la salvación de las almas individuales, Bacon y sus compañeros modernos buscaban formas de establecer el Reino de Dios a través de sus propios esfuerzos. Comienza esta sección con la pregunta:

“¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrechamente individualista y sólo se dirige a cada persona por separado? ¿Cómo hemos llegado a esta interpretación de la «salvación del alma» como una huida de la responsabilidad por el conjunto, y cómo hemos llegado a concebir el proyecto cristiano como una búsqueda egoísta de la salvación que rechaza la idea de servir a los demás?... Ahora bien, esta «redención», la

¹⁸ Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, trans. Lancelot C. Sheppard and Elizabeth Englund, OCD (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

¹⁹ Joseph Ratzinger, “Christian Universalism: On Two Collections of Papers by Hans Urs von Balthasar,” *Communio: International Catholic Review* 22, no. 3 (Fall 1995): 555.

restauración del «Paraíso» perdido ya no se espera de la fe, sino del vínculo recién descubierto entre ciencia y praxis. No es que simplemente se niegue la fe, sino que se desplaza a otro nivel —el de los asuntos puramente privados y de otro mundo— y, al mismo tiempo, se vuelve de algún modo irrelevante para el mundo”²⁰.

Lo que he sugerido en este ensayo es que la teología de la salvación de Balthasar, que en modo alguno pretende ser idiosincrásica o esotérica, es un intento de recuperar lo más prometedor, porque es lo más verdadero, de la tradición, dejando atrás todo lo que resulte en un estrechamiento del alcance, por un lado, o en una negación del drama real, por otro. Para concluir, he sugerido que el propio proyecto de Balthasar ha sufrido una recuperación a manos de nuestros dos papas recientes, quienes, aunque no estén dispuestos a acompañar a Balthasar en todos los detalles en estas cuestiones, parecen dispuestos a respaldar su noción de una predestinación universal que, sin embargo, deja abierta la posibilidad real de un rechazo final. Como dice el propio Ratzinger, “[Balthasar] nos enseña de nuevo más claramente a dejar a Dios lo que es de Dios y a no tomar por nuestra cuenta la decisión de antemano en una u otra dirección, al estilo origeniano o agustiniano extremo”²¹.

También he sugerido que Balthasar y sus compatriotas de *Communio* Benedicto XVI y Juan Pablo II encuentran en una soteriología universal centrada en Cristo un camino para superar el callejón sin salida de una Iglesia que sigue siendo Iglesia sólo por abnegar de su responsabilidad por el mundo entero, por un lado, y una Iglesia que se ha vuelto tan mundana que ya no tiene nada distintivamente cristiano que ofrecer, por otro. Este es el camino de su fundador, Jesucristo, en quien y para quien el mundo en su totalidad fue creado en primer lugar, y sólo en quien el mundo puede encontrar su sentido más profundo. Cuando la Iglesia va al mundo, no sale del ámbito de Cristo; de hecho, no puede ir a ningún lugar en el que Cristo no haya estado ya, pues Él ha estado hasta en las profundidades del infierno.

Traducción: Andrés Di Cío

²⁰ *Spe salvi*, 16, 17.

²¹ Ratzinger, “Christian Universalism”, 555.