

Apertura antropológica del concepto de infierno en Hans Urs von Balthasar

Tesis para optar al título de Filósofo

Autor:

Oscar Alonso Vargas Ocampo

Asesora:

Dra. Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez

Universidad Católica Luis Amigó

Facultad de Educación

Filosofía

Medellín

2023

Madre, Andrés, Elizabeth, Matías e Isabel Sofía a ustedes mi profundo amor.

## **Agradecimientos**

A mi madre por insistir hasta el cansancio para que no vuelva a estudiar.

**CONTENIDO**

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR	8
1.1. Concepción clásica de antropología filosófica	10
1.2. Antropología filosófica en Hans Urs von Balthasar	21
1.3. Antropología filosófica en von Balthasar, una propuesta.	33
CAPITULO 2. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL CONCEPTO DE INFIERNO EN VON BALTHASAR	37
2.1. El infierno como concepto del depósito de la fe	39
2.2. El infierno como concepto dogmático contemporáneo	43
2.3. El infierno como concepto filosófico y teológico	46
CAPÍTULO 3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO EN LA OBRA DE VON BALTHASAR	59
3.1. La relación del hombre consigo mismo	61
3.2. La relación del hombre con la alteridad	63
3.3. La relación del hombre con el mundo	65
3.4. Una síntesis del estar en el mundo	67
CONCLUSIONES	70
REFERENCIAS	72

## INTRODUCCIÓN

Hans Urs von Balthasar es un teólogo suizo (Lucerna, 1905 –Basilea, 1988) que para la comunidad académica en filosofía y teología del siglo XX era anónimo. Su obra empezó a estudiarse a partir del reconocimiento que Juan Pablo II quiso hacerle al designarlo cardenal de la Iglesia Católica, pero que la muerte de von Balthasar los tomó por sorpresa (28 junio, 1988) a escasa una semana de la ceremonia de ordenación cardenalicia. Sin mucho reconocimiento, el suizo es autor de una antropología teológica extensa que ha venido expandiéndose con el tiempo; y cuyo desarrollo puede leerse en obras como Gloria (1961), Teodramática (1980), Teológica (1985) y Epílogo (1987).

Mi primera referencia a la obra de von Balthasar está relacionada con el concepto de infierno vacío; concepto que hizo necesario emprender estudios de filosofía para comprender su teología. Una teología que lleva al centro el amor ágape de Dios al hombre y que implica una antropología teológica más que filosófica. Un hombre realmente tocado por Dios no espera, tal como se puede comprenderlo con la lectura del autor suizo, el primer paso para despertar el deseo de conocer a Dios hasta la saciedad en la vida del hombre lo da el Padre a través del Hijo, los pasos siguientes debe darlos el hombre. Eso motivó caminar cerca de 10 años entre silencios, vacíos, dedicaciones en una búsqueda que fue necesario formalizar en las aulas de clase.

Esta monografía se pregunta por el giro antropológico del hombre a partir del infierno vacío en von Balthasar. Para desarrollar este tema, el primer capítulo presenta el concepto de antropología filosófica bajo dos perspectivas: la primera como una suerte de conceptos de parte de los filósofos más reconocidos en el trabajo de este tipo de antropología: Ernst Cassirer, Paul Ricoeur y Ernst Tugendhat y frente a ellos el concepto que puede vincularse con la propia

postura de von Balthasar. En Ricoeur hay una visión fenomenológica del hombre, el ser siendo, tal como se presenta en una de sus últimas obras: *Si mismo como otro* (1990); en Cassirer, más que del hombre, *Antropología Filosófica* (1944) habla de individuo y su estar en el mundo bajo diferentes maneras de verse anclado allí; finalmente, en Tugendhat la antropología es honestidad intelectual, este autor transita de la metafísica a la antropología tal como se puede leer en *Antropología en vez de Metafísica* (2007). En, Hans Urs von Balthasar, por su parte, como suerte de síntesis se presenta un hombre en relación consigo mismo, con los otros y con el mundo. Particularmente en obras como su *Trilogía* (*Gloria, Teodramática y Teológica*) y en menor densidad pero con igual intensidad en *Sólo el amor es digno de fe* (1963).

Ya que en la obra de von Balthasar el paso de la inmanencia a la trascendencia es el fundamento de su antropología filosófica y que de las cosas últimas como él las define: muerte, infierno, cielo y eternidad; el infierno es el concepto que determinó que yo decidiera adentrarme en el autor; y que simultáneamente es el concepto que mejor define su posición teológica, en el segundo capítulo se hace una revisión de este a la luz de la tradición católica, tanto de los autores clásicos de los cuales bebe el mismo von Balthasar (Agustín de Hipona y Tomás de Aquino), como de sus contemporáneos más reconocidos, y que tratan el tema de la muerte; entre los que se destaca Joseph Ratzinger. Acá la obra de von Balthasar rescata los presupuestos del Padre de la Iglesia, Orígenes y propone un concepto de salvación que es por él actualizado.

Finalmente, el capítulo tres, se centra en la obra de von Balthasar, y en presentar la relación entre antropología filosófica e infierno, dos de sus obras serán las más citadas: *Epílogo* y *Sólo el amor es digno de fe*. Si bien la obra que trata con profundidad el tema las cosas últimas es *Escatología en nuestro tiempo*, la pregunta que interesa responder en este ejercicio es por el hombre y cómo asume su existencia bajo el presupuesto del infierno vacío. En este capítulo se

reitera la importancia capital que tiene para el hombre su relación personal, su relación con el otro y la relación con el mundo. Tres conceptos fundamentales permiten conocer la posición del suizo frente al infierno vacío: en la relación consigo mismo, el amor; en la relación con los otros, los trascendentales; y en la relación con el mundo la dramática.

Finalmente, este trabajo busca definir las categorías sobre las cuales Hans Urs von Balthasar presenta un proyecto de vida para el hombre que se funda en el concepto de infierno vacío y que establecen el cómo el hombre puede estar en el mundo a la luz del proyecto de Dios plenamente, a partir del hombre mismo.

## **CAPÍTULO 1. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR**

De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española, Antropología es un sustantivo femenino con dos acepciones: (1) Estudio de la realidad humana; (2) Conjunto de ciencias que estudian los aspectos biológicos, culturales y sociales del ser humano. De otro lado, Filosofía es un sustantivo femenino con seis acepciones: (1) Conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano; (2) Doctrina filosófica; (3) Conjunto de doctrinas que con el nombre de filosofía se aprenden en los institutos, colegios y seminarios; (4) Facultad dedicada en las universidades a la ampliación de los conocimientos de filosofía; (5) Fortaleza o serenidad de ánimo para soportar las vicisitudes de la vida; y (6) Manera de pensar o de ver las cosas.

Sin embargo, la antropología filosófica es una ciencia en construcción que busca determinar los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad humana. Se dice que en construcción porque no solo cambia en el tiempo y en el espacio, sino que está influenciada por corriente de pensamiento cada vez más volátiles y diáfanos; razón por la cual es necesario, previo al concepto que pueda identificarse en la filosofía de von Balthasar, tener como referente algunos desarrollos contemporáneos de mayor referencia, v. gr. Ernst Cassirer, Paul Ricoeur y Ernst Tugendhat.

Ernst Cassirer (1874 – 1945) con una producción entre 1902 y 1945, Paul Ricoeur (1913 – 2005) con una producción entre 1947 y 2004, y Ernst Tugendhat (1930 – 2023) con una producción entre 1967 y 2014; serán los tres referentes para definir una antropología filosófica

contemporánea que no solo sea producto de tres fuentes académicamente reconocidas, sino que servirán para contrastar los presupuestos de este discurso filosófico en von Balthasar (1905 – 1988) con una producción entre 1948 y 1988, quien hace de la antropología filosófica una antropología teológica en clave de infierno vacío; una antropología que sus intérpretes citan como antropología dramática. La antropología de estos tres autores se distancia en unos elementos y se acerca en otros; lo que otorga valor al ejercicio escritural.

Previo a la búsqueda del concepto antropología filosófica, es importante aclarar que en von Balthasar el concepto obedece a un paradigma diferente al planteado por los tres autores citados, pues si bien Cassirer incluye la religión o el mito como categorías que estructuran la relación simbólica del hombre con el mundo, Dios no es el paradigma mismo, que sí lo es para la propuesta balthasariana. En von Balthasar más allá de la pregunta ¿qué es el hombre?, la misma queda reformulada por ¿qué es el hombre necesitado por Dios?

De otro lado, no se puede perder de vista que la reflexión a la cual se enfrenta este ejercicio académico busca identificar el giro antropológico ante un infierno vacío; un infierno que rescata al hombre como centro y lugar teológico-filosófico cara a cara con su propia existencia. Lo que establece de entrada es que si bien se parte de un concepto teológico, es el hombre sobre el cual se pregunta esta investigación y por tanto sobre él mismo solo se puede concluir a partir de una apuesta sobre la definición de antropología filosófica en von Balthasar, una antropología de la relación y de la acción.

Dejar finalmente dicho que el concepto de antropología filosófica como todo concepto de la filosofía es un concepto inacabado, dinámico y elaborado a partir de visiones diversas. Solo por plantear un ejemplo Plasencia (2019) presenta como alternativas las visiones científica,

filosófica, teológica o de creación evolutiva, entre otras; esta última un diálogo entre la científica y la teológica como una de las clasificaciones que puede darse previo a la definición del término.

### **1.1. Concepción clásica de antropología filosófica**

De acuerdo con Tugendhat: “la antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta “¿qué somos como seres humanos?” es aquella pregunta en que tienen base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas” (2007, p. 17). Sin aviso previo, los seres humanos, como personas, asistimos a una cita con el mundo inmanente concreto, un día nos preguntamos ¿quién soy yo?, ¿por qué me sucede lo que me sucede?, ¿cómo puedo evadir mi historia? Poco a poco, estas preguntas van madurando y se transforman en una pregunta si bien esencial ya no tan particular: ¿qué es el hombre? Cuando se logra una mediana comprensión, se retorna al plano personal, a la pregunta ¿quién soy yo? Este numeral se preguntará por la antropología filosófica como disciplina que da respuesta a la pregunta por el hombre. Luego de los antecedentes, esta es la siguiente etapa en el camino, un intento por construir un concepto que bebe de tres pensadores y pueda contrastarse con el concepto que se rescata de von Balthasar.

En primer lugar, cito a Ernst Cassirer, quien propone una visión alternativa a la del hombre como animal racional que desde la ilustración se imponía en los diferentes sistemas de pensamiento: Cassirer hablará más bien del hombre como animal simbólico. Un animal atravesado por el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia. Dimensiones que como urdimbre se dan en el espacio y en el tiempo, y que definen al hombre como funcional y no sustancial. El hombre:

En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo [...] Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. “lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas (Cassirer, 2022, p. 57).

Cassirer trajo al consciente la importancia de ver al hombre como ser integral; si bien la teoría del conocimiento y la hiperespecialización, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias del espíritu, lo analizan desde diversos puntos de vista y no de manera integral, es necesario también recordar que el hombre es unidad que se dota de sentido cuando se conjugan cultura, mito, religión, lenguaje, arte, historia y ciencia en un síntesis: “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituyen la palabra mágica, el “ábrete sésamo” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (Cassirer, 2022, p. 75).

La Antropología filosófica contemporánea tiene como referente a Ernst Cassirer por la importancia que tiene el símbolo en la cultura. La diversidad, el reconocimiento a la pluralidad al momento de definir al hombre y su estar en el mundo, de acotar sus necesidades y carencias, pero también sus habilidades y fortalezas: “Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y lo dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano” (Cassirer, 2022, p. 122). Leer a Cassirer es tomar distancia del paradigma moderno y ver al hombre con otros lentes y varios a la vez.

Su obra *Antropología Filosófica* se divide en dos partes, la primera atiende a la pregunta ¿qué es el hombre?, de donde se sintetiza el hombre como animal simbólico; y la segunda parte,

titulada *El hombre y la cultura* enriquece el concepto de ser simbólico con el análisis de las categorías de cultura, mito y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia.

En términos de cultura, Cassirer aclara que el hombre no debe definirse como persona sino como individuo, como sujeto social: “El problema tiene que ser formulado y examinado de nuevo y planteado sobre una base más ancha y más sólida. Semejante base la hemos descubierto en el pensamiento sociológico histórico” (2022, p. 127). El reto acá está en la capacidad de síntesis que se pueda tener al momento de dar respuesta a la pregunta por el hombre, pues la diversidad cultural sumada a la interculturalidad y a las diversas manifestaciones culturales con un variopinto número de manifestaciones mitológicas, religiosas y lingüísticas producto del devenir de la historia y a una ciencia que avanza sin descanso, hacen de esta tarea un proyecto inviable. Al parecer no es factible una respuesta genérica, pareciera solo posible una respuesta a la persona.

Con respecto al mito y la religión, Cassirer aclara que el primero es religión potencial, ambas categorías se equiparan y llenan de sentido el concepto de hombre. Hoy cuando lo inmanente supera lo trascendente, cuando la materialidad domina el sujeto social es urgente dotar de sentido el mito. Cassirer dirá: “no podemos reducir el mito a ciertos elementos estáticos fijos, sino intentar captar su vida interna, su movilidad y su versatilidad, sus principios dinámicos” (2022, p. 147); igual la religión. Hoy cuando el hombre ha dado licencia a Dios y lo libera de su estar en el mundo, porque se ha perdido la huella que dotaba de sentido la relación, es necesario hacer el camino inverso para recuperar el rol de la divinidad o divinidades en la historia del hombre. Tanto el mito como la religión son expresiones de una respuesta vertical que se hace el hombre como pregunta primera de su existencia. De alguna manera son las categorías que intentan dar respuesta por el origen, fundamental para comprender por qué y para qué habita

el hombre el mundo. Esta realidad problematiza con la propuesta que nos presentará von Balthasar, pues el hombre solo puede definirse a partir de la relación con el Otro, Cristo; ella determinará la relación con los otros, por lo tanto, independiente de la posición teísta es necesario entrar en diálogo con la religión y el mito para dar razón de la persona y del individuo que se cohesionan en una comunidad concreta.

De otro lado, y gracias al aporte de la filosofía analítica anglosajona y de la hermenéutica filosófica, el lenguaje ha tomado un papel preponderante en la pregunta por el hombre y los demás problemas esenciales en la filosofía. Cassirer aclara que “todas las formas de lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada” (2022, p. 240). No se puede perder de vista que el lenguaje le permite al hombre hacerse con el mundo. De hecho, hoy tiene un peso preponderante, primero en la denominada filosofía analítica de corte anglosajón con una matriz sistematizada que pretende establecer códigos binarios para normalizar un mensaje o bien en la denominada filosofía continental, donde la carga la tiene la historia y es en el devenir de la misma donde se plantean las preguntas. Para la filosofía analítica la normalización de códigos es garantía de una verdad que se expresa sin errores, es como si el hombre quisiera que el lenguaje tuviera la capacidad de decirlo todo sin tener que recurrir a otro recurso; por su parte, la filosofía continental da relevancia a la interpretación, a cómo el hombre transmite ese hacerse con el mundo. Todos estos detalles son los que, de acuerdo con Cassirer, se deben considerar para dar una respuesta razonable a la pregunta por el hombre y su estar arrojado.

Otro elemento importante para dar respuesta a la pregunta por el hombre es el papel del arte, categoría que ha generado un conflicto entre lo normalizado y lo creado. Hoy parece claro

que la tendencia se aclara y el arte “nos debe proporcionar siempre “moción” mejor que “emoción”” (Cassirer, 2022, p. 276).

La historia, como categoría, ha venido ganando relevancia. Cada vez el hombre es más consciente de la importancia de conocer los eventos y lo que ellos suscitaron para comprender su realidad. El historiador “no se limita a ofrecernos una serie de acontecimientos en un orden cronológico definido; para él no son más que el caparazón dentro del cual busca una vida humana y cultural, una vida de acciones y pasiones, de preguntas y respuestas, de tensiones y soluciones” (Cassirer, 2022, p. 341).

La historia es pues, más allá del dato, un acontecer y un transformar, ya no solo se cuentan las historias de las guerras como lo hizo Tucídides en *Historia de la guerra del Peloponeso* o Bartolomé de las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que narran el paso de la guerra agonista a la guerra total y con ella a la *stásis* (guerra civil) y al cambio de los valores morales que este tránsito suscito en el primero; o bien los maltratos y la destrucción de los pueblos indígenas de América. Se hace necesario y urgente conocer a profundidad la otra historia: la historia de los vencidos, la historia de las víctimas de los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial o bien las pequeñas historias, las microhistorias. No se puede perder de vista que si el hombre es un animal simbólico, la cultura, el lenguaje y el arte y la historia nutren de sentido ese universo simbólico que el hombre habita a lo largo de la misma historia. Finalmente “la ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y puede ser considerado como el logro máximo y característico la cultura” (Cassirer, 2022, p. 377). Parfraseando a Cassirer la ciencia busca orden, determinismo metodológico (2022, p. 398).

La antropología filosófica de Ernst Cassirer es pues la disciplina que describe al hombre como animal simbólico que dota de sentido su universo, y lo dota porque está atravesado por la cultura, el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia. Un hombre que no solo interpreta el mundo a partir de grandes acontecimientos, sino que se nutre de los eventos cotidianos; enriquece así las formas de contarse, de vivirse, de trascenderse.

De Ernst Cassirer a Paul Ricoeur, dos referentes esenciales cuando de antropología filosófica se trata. Johan Michel y Jérôme Porée seleccionaron y editaron una serie de textos de Paul Ricoeur que denominaron *Antropología Filosófica*, una obra póstuma. Si bien son conscientes de que el término Antropología Filosófica no aparece explícitamente en la obra de Ricoeur, un recorrido por esta deja claro que su pregunta no es otra que el conocimiento del hombre. En la presentación de la obra Michel y Porée dirán: “Repitámoslo entonces: si la antropología no tiene, en la filosofía de Ricoeur, un lugar asignado, es porque constituye el todo de su propia filosofía” (Ricoeur, 2020, p. 29).

En su obra *Sí mismo como otro*, Ricoeur define la antropología filosófica como disciplina centrada más en el actuar que en el saber teórico. Su antropología es una fenomenología hermenéutica. Ella, citada por Tomás Domingo Moratalla en el prólogo dirá: “gira en torno a la voluntad, a la acción: el ser humano que se configura es un ser de acción, un ser actuante y sufriente, definido así por su capacidad” (2020, p. 17).

Ricoeur, en palabras de Johan Michel y Jérôme Porée:

Señala como característica del ser humano estar-entre, ser un “ser de desproposición”, una tensión que habita el interior del ser humano, la cual puede ser comprendida, aunque no totalmente, desde el “logos”. La vida excede el intento de comprensión racional. Se

despliegan aquí categorías centrales del pensamiento hermenéutico y antropológico como “mediación”, “desproporción”, “tensión” o, la que consideraría nuclear desde la ultimísima filosofía de Ricoeur, “conflicto”. La antropología filosófica se nos presenta desde este trabajo como una tarea inacabada, siempre en marcha y siempre necesitando beber y alimentarse de la no – filosofía; estamos sumergidos de lleno en el conflicto entre razón y corazón (2020, p. 18).

Si se hace un alto en el camino, ya de entrada una comparación entre el concepto de Cassirer y Ricoeur es problemática, pues, el primero establece categorías o dimensiones de interpretación del hombre en relación con: el hombre en relación con la ciencia o con el mito; entretanto Ricoeur lee la acción, inclinándose hacia una antropología del verbo, del hacerse, acá las categorías son, retomando lo dicho en la cita: mediación, desproporción, tensión. Una fenomenología que puede establecerse en cualquiera de las categorías planteadas por Cassirer.

De acuerdo con Johan Michel y Jérôme Porée, Ricoeur plantea, en línea con Cassirer, que el símbolo es un camino posible pues suscita, esclarece y ordena campos de la experiencia humana; haciendo posible que la hermenéutica sea un camino hacia la conciencia de sí mismo. Acá más que sujeto social, es el individuo quien se hace la pregunta por ¿qué es el hombre? o en términos de Ricoeur ¿qué quiere decir “ser sí mismo”? que plantea como respuesta la capacidad de hacer, decir y narrar.

Ahora bien, de los tres autores de referencia, Tugendhat es el menos citado en la literatura especializada. Su valor radica en la reformulación de la pregunta básica de la ontología ¿qué es el ser? por la pregunta ¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana? Sobre

la misma plantea una respuesta en su libro *Antropología en vez de Metafísica* que desarrolla del concepto de honestidad intelectual:

Según mi opinión un filósofo debe ocuparse de explorar no las palabras, si no las actitudes y disposiciones antropológicas centrales, y una máxima a la que se debería atener es a la anteriormente mencionada de Wittgenstein [Nosotros mismos somos los que otorgamos significado a las expresiones, y que el objetivo es no dejarse llevar a error por las ambigüedades y las vaguedades del uso efectivo del lenguaje]. Si uno entiende “análisis del lenguaje” en este sentido, entonces, para mí, alguien que no filosofa en este sentido de análisis del lenguaje, no es en realidad un filósofo (Tugendhat, 2007, p. 65).

La primera definición que Tugendhat presenta para definir la honestidad intelectual es: “la honestidad intelectual en un sentido formal parece consistir en una determinada actitud en relación con las propias opiniones, sea cual sea su contenido” (2007, p. 76). Dejando claro que del concepto de honestidad que habla no se relaciona con la verdad sino con la opinión propia; que incluso puede estar relacionada con la no verdad: “De ahí que la honestidad intelectual no consista en la disposición a preguntar por la verdad sino en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión” (Tugendhat, 2007, p. 77). Es una actitud, una disposición a entrar en diálogo con otros. Actitud que depende de la voluntad, no una voluntad general sino una voluntad reflexiva: “El problema de la voluntad libre no es entonces un problema que concierne a la voluntad en general, sino específicamente a esta capacidad humana de una voluntad reflexiva que está implicada cuando se puede decir “depende de mí”” (Tugendhat, 2007, p. 40). Bajo esta definición pareciera ser que la construcción del concepto de

antropología en Tugendhat se acerca más al de Hans Urs von Balthasar que parten de una relación. Si bien en von Balthasar el cimiento de la relación es el Otro, el Cristo y en Tugendhat está directamente relacionada con la voluntad de entrar en relación con el otro, ya la posibilidad de relación trae consigo un horizonte interpretativo diferente al planteado por Cassirer que no es explícito acerca del diálogo con las categorías; las habita tal y como son, se define en relación con ellas, pero no aparece una reflexión en torno a ellas de manera explícita.

Ese “depende de mí” implica un concepto adicional en la antropología de Tugendhat, el concepto de deseo, del cual se pueden citar dos tipos: los inmediatos, solo volitivos; y los que están dirigidos a fines y valores, relacionados con una meta. Pero, para Ernst Tugendhat los deseos solo se pueden clasificar cuando el hombre tiene plena certeza de la realidad.

La capacidad de poder preguntar por razones, que es una consecuencia inmediata del lenguaje proposicional, implica un nuevo nivel cognitivo; tanto en el pensamiento instrumental como en lo social, esta capacidad significa una flexibilidad de un nuevo orden en la adaptación al medio ambiente. (Tugendhat, 2007, p. 26)

Tugendhat plantea la pregunta por la persona bajo el supuesto del concepto de libre albedrío: “el concepto persona se puede definir por la responsabilidad, por el hecho de que tiene que responder de sus acciones” (2007, p. 59). Cassirer, al definir al hombre como ser simbólico, producto de su estar en relación con categorías como lenguaje, ciencia, mito, religión, no tendría como criterio decisivo el libre albedrío, pareciera ser una suerte de respuesta al azar. En Cassirer el hombre se estudia más como individuo que como persona, en su reflexión pesa más el hombre en relación con, y ese con implica todo aquello con lo que le aparece.

Retomando la pregunta de Tugendhat ¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana?, debe considerarse que dicha comprensión es una síntesis entre una moral heterónoma (acordada con otros) y una moral autónoma (aquello que yo considero correcto). El filósofo checo plantea que la moral heterónoma es posible desde la libertad gracias al desarrollo del concepto de altruismo, de alguna manera reconocer que el otro está en una condición en la cual yo estuve o puedo estar en el futuro. De igual manera, y soportado en Schopenhauer, Tugendhat ve también como alternativa la compasión como criterio, pero deja claro que este es un sentimiento que solo aflora frente a determinadas personas, no es una condición universal. Nuevamente en Tugendhat emerge el concepto de relación con, mientras que en Cassirer y Ricoeur son previos a la determinación del hombre. En Cassirer y Ricoeur el hombre está condenado a la relación, en Tugendhat, y se verá en von Balthasar, la relación es moción del hombre, especialmente dirá Balthasar inaugurada en la persona de Cristo con el Otro esencial.

De otro lado, no se puede desconocer el concepto de voluntad y el papel de la misma en el encuentro con los otros. Para Tugendhat hay dos tipos de voluntades: deliberativa (implica suspender los deseos inmediatos) y reflexiva (equivale a decir “depende de mí”), la primera define a la persona en relación con otras y la segunda en relación consigo mismo. Finalmente, tener claro que la categoría religiosa no aporta a la pregunta por la comprensión humana, pues para él “creer en un dios implica una suposición de existencia que no se puede justificar intersubjetivamente y que quizás ni siquiera tenga sentido” (2007, p. 33). Acá se aparta Tugendhat de von Balthasar inevitablemente.

La pregunta por el hombre en Tugendhat es por la manera como el hombre decide su estar en el mundo, exige de él interpretación de mundo, tomar posición y decidir. Es una visión desde el individuo que racionaliza el mundo, y aunque Tugendhat no lo expresa taxativamente,

todos los elementos mencionados por Cassirer, v.gr. cultura, mito, religión, lenguaje, arte, historia y ciencia hacen parte del mundo que el hombre conceptualiza. Lo esencial es la honestidad intelectual, es la capacidad para comprender la realidad y decidir, estar en el mundo, es decidir con honestidad intelectual. Ricoeur entraría acá a hacer una interpretación fenomenológica de lo que Tugendhat llamará decidido por el individuo, en otras palabras, Ricoeur hará fenomenología del hombre que decide su estar en el mundo.

Finalmente, la antropología filosófica, como constructo, es una disciplina que explora desde la persona, desde el individuo y la sociedad, desde la voluntad el impacto que lo externo provoca sobre el hombre. La relación simbólica que establece tanto el individuo *per se* como sujeto social con la cultura, el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia es producto de la decisión que él toma entre lo que él considera y la sociedad considera agrega o no valor. Es producto de su voluntad mediada por una moral autónoma y una moral heterónoma. Este cúmulo de elementos que permiten una interpretación de mundo, hacen que el hombre como individuo y como sujeto social atienda a las preguntas ¿qué es el hombre?, ¿quién soy yo?, ¿qué quiere decir “ser sí mismo”?

De acuerdo con Tugendhat, “la pregunta básica de la antropología tendría que consistir en preguntarse en qué consiste la estructura de nuestro entendimiento.” (1997, p. 41), Cassirer establecería una relación a partir del símbolo y Ricoeur echa mano de la hermenéutica y la fenomenología para comprender al hombre. Visiones filosóficas diversas para leer al hombre en el mundo, bien arrojado, bien transformándolo, bien dejándose transformar.

## 1.2. Antropología filosófica en Hans Urs von Balthasar

Proponer un concepto de antropología filosófica en Hans Urs von Balthasar implica, adicional a lo hasta ahora presentado, un estado del arte del concepto bajo la sombra de autores calificados; rastrear en su obra, en sus intérpretes y leer en lo no dicho para ofrecer un concepto que servirá como fundamento para dar respuesta al objetivo general de este trabajo: definir las condiciones de posibilidad antropológicas del hombre a través de un análisis de la obra de Hans Urs von Balthasar que tendrá como eje su concepto de infierno vacío como presupuesto para una nueva manera de estar en el mundo.

Balthasar trata de entender la realidad humana desde la "relación originaria del hombre con el ser" como metaantropología. Ello significa que podemos preguntar al hombre por su ser solamente en la realización de su ser. ... De acuerdo con Hans Urs von Balthasar, no hay otra antropología que la dramática (Meis, 1997, p. 312).

Enfrentarse a la obra de von Balthasar no es fácil, en primer lugar, porque si bien es teología su fundamento es filosófico; segundo porque, aunque ha fijado su mirada en el hombre rescatado, no es evidente un hilo conductor para dar respuesta a la pregunta, plantea más bien un sinnúmero de interpretaciones a su pregunta, ve al hombre bajo ángulos diversos. Por lo tanto, se hace necesario un acercamiento aleatorio a su obra, cada página aporta nuevos elementos que se van a presentar a lo largo de este ejercicio. Ejercicio en el que se destacan dos textos: el primero *Sólo el amor es digno de fe*, cuyo editor ve en la misma una síntesis del pensamiento de von Balthasar y *Epilogo*, que el mismo Balthasar define como una síntesis de su trilogía (Estética, Teodramática y Teológica).

En *Sólo el amor es digno de fe*, Hans Urs von Balthasar plantea como presupuesto para una reflexión de la relación del hombre con Dios un cambio de paradigma:

La época de los padres de la Iglesia, la Edad Media, el Renacimiento —cuyas ramificaciones llegan hasta el presente— han colocado el punto de referencia en una perspectiva cósmica e histórico - universal; la Modernidad, desde la Ilustración, ha cambiado esta perspectiva situándolo en un centro antropológico. Si el primero intento está limitado desde el punto de vista temporal e histórico, el segundo está equivocado desde un punto de vista sistemático: aquello que Dios quiere decir a los hombres en Cristo no puedo encontrar su norma ni en el mundo en general, ni en el hombre en particular, sino que tiene que ser algo necesariamente teo - lógico, mejor aún teo - pragmático: acción de Dios para el hombre, acción que él mismo muestra ante y para el hombre (y únicamente así, junto a él y en él) (2004, p. 19).

Esto implica que el tránsito de la antropología propuesta por autores como Cassirer, Ricoeur y Tugendhat, contemporáneos a von Balthasar, hacia la antropología teológico – dramática que plantea el teólogo suizo, implica no el rescate de Dios como centro para dar respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, sino más bien el rescate del hombre que a imagen y semejanza de Dios y en relación con la Trinidad acontece. En von Balthasar la persona es acontecimiento, es el ser siendo como manifestación de la relación del hombre con el Otro: Cristo.

De otro lado, *Epílogo*, sin ser taxativamente la síntesis de la Trilogía balthasariana, sí permite identificar en un texto la sólida relación del hombre con Dios, en la que se afirma:

El cansado lector tiene derecho a este *Epílogo* a la voluminosa trilogía Estética, Teodramática y Teológica, en quince volúmenes. Le ofrezco algo así como una perspectiva que abarca toda la obra. Pero no espere en modo alguno un *digest* americano, un breve resumen, sino ante todo una justificación de por qué aquí se han presentado los tradicionales tratados o *loci* teológicos de manera completamente distinta de lo acostumbrado, o sea, desde los trascendentales, en los que se da de la manera más fácil posible el paso de la verdadera (y por esto religiosa) filosofía a la teología bíblica de la revelación (von Balthasar, 1998, p. 9).

El paso del concepto de antropología filosófica a una antropología teológica en von Balthasar no tiene su centro en la dogmática o en la tradición de la Iglesia, su centro es el amor. *Solo el amor es digno de fe*, tiene como eje central la pregunta por el hombre cuando su búsqueda está atravesada por un amor de donación, el amor ágape de parte de Dios. El suizo presenta al hombre como sujeto de amor. En su obra, von Balthasar reitera con insistencia que la experiencia del hombre es esencialmente pasividad, pues la actividad deviene de Dios. El Hijo prodigo actúa porque primero se ha dado la moción de amor del Padre misericordioso.

Cuando yo, como un hombre entre muchos otros, caminaba de incógnito por los campos de Judea, ¿quién sabía qué era yo? Aquel hombre era tan sólo el germen de lo que soy, que todavía no había nacido en absoluto. Pues hasta la cruz no oyeron mis dolores de parto, y al resucitar yo, la luz del mundo, me acerqué a la luz del mundo (von Balthasar, 2009, p. 69).

Esta cita, tomada de *El corazón del mundo*, tiene implícita una cita a Karl Rahner (2007), contemporáneo de von Balthasar, quien plantea que Dios se manifiesta al hombre de manera económica. El Dios de los cristianos tiene en la persona de Jesús el arquetipo de la plena revelación; Dios se manifestó económicamente y por tanto Cristo es el modelo por excelencia de una antropología dramática, en términos de von Balthasar la antropología en Cristo es primero dramática y luego filosofía haciéndose teología.

De otro lado, igual que en Tugendhat, en la filosofía de von Balthasar el centro es la persona, si bien ve al hombre en comunidad, la experiencia es una experiencia personal. No desconoce el carácter histórico de la experiencia, y por tanto tampoco su cultura, su lenguaje, su ciencia; y acá se conecta con la antropología de Cassirer. Pero, ante todo, sobrepone a la persona situada en el mundo y dueña de su propia realidad. Debe aclararse que el hombre al cual se refiere von Balthasar es el hombre que ha sentido el amor y emprende el camino para un encuentro; es una antropología consciente.

El hombre quiere subir, pero la Palabra quiere descender. De este modo ambos se encuentran [...] pero Dios y el hombre se relacionan entre sí de manera muy diferente a como lo hacen el varón y la mujer; no es que ambos se complementen [...] pero diremos más bien que sí deberían ambos encontrarse, ¿por qué camino habría que llegar a este resultado? [...] En lugar de llegar hasta el Padre pasando de largo por la palabra de Dios en temerario ascenso, ha surgido una nueva orientación: invertir la marcha juntamente con la Palabra, descender las gradas ya escaladas, encontrar a Dios en el camino hacia el mundo, no caminar por otro sendero sino por el camino del Hijo del Padre. Pues sólo el

amor redime, y sólo Dios sabe lo que es el amor, pues Dios es amor. No hay dos clases de amores. Junto al amor de Dios no hay otro amor, el amor humano. Sino que cuando Dios determina y anuncia su palabra: el amor desciende, el amor se desborda en el vacío, y entonces alcanza la plenitud de todo amor (von Balthasar, 2009, p. 27).

El reto es conocer el amor, pues tal como lo expresa el Papa Benedicto XVI en el numeral 2 de su Encíclica *Deus caritas est*: “El término “amor” se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”.

La humanidad, representada por cristianos, judíos y paganos, es expuesta en los acontecimientos de la pasión en relación con su verdad: la incorruptibilidad de este desenmascaramiento “enmudece toda boca”, y “todo hombre” que habla del amor queda declarado culpable “como mentiroso” (von Balthasar, 2004, p. 70).

En otras palabras, en el hombre la capacidad de amar plenamente, habitar el amor ágape solo es posible como respuesta a la manifestación de Dios, su experiencia de amar previa al evento de Cristo, previa al encuentro con la persona de Jesús es pre comprensión. Hans Urs von Balthasar es reiterativo que solo conoce el verdadero amor aquel que tocado por Cristo se conmueve, responde.

Ciertamente el hombre posee algo así como una “pre comprensión” de lo que es el amor [...] Pero el hombre no llega desde esta “pre comprensión” al reconocimiento de este

signo sin una radical conversión. Conversión no sólo del corazón [...] Sino también conversión del pensamiento, el cual tiene que aprender de nuevo lo que es verdaderamente el amor (von Balthasar, 2004, p. 65).

Por tanto, no es posible definir al hombre sin el acontecimiento llamado Jesús y en él el amor. Se reitera, no cualquier amor, es específicamente el amor misericordioso del Padre que se manifiesta en la persona del Hijo y que habita en nosotros en el Espíritu, en su forma perfecta: Ágape. Tal vez acá vale la pena mencionar la importancia que tiene para la persona una actitud responsable frente a su propia existencia, pues si bien Dios se manifiesta, debe haber una disposición del hombre a ver dicha manifestación, que queda opacada por el ruido que constantemente ofrece el mundo inmanente: placer, poder y tener. Traer a la conciencia del hombre la revelación implica un Dios que se manifiesta, que es Cristo como el Otro, y el otro receptor. Receptor que decide a imagen de Jesús acceder plenamente al Padre o caminar al valle de lágrimas.

La revelación no niega ninguna aspiración antropológica y natural sobrenatural, así como ninguna consumación interna de este deseo del *cor inquietum*, sino que estas son afirmadas, pues este corazón sólo se comprende a sí mismo cuando ha visto previamente el amor del corazón de Dios que le ha dirigido a él y que por nosotros fue traspasado en la Cruz (von Balthasar, 2004, p. 148).

Un acontecimiento que libera, pues si bien irrumpe en el hombre, lo hace para declararse vivo, actuante y disponible. El libre albedrío también hace presencia indirecta en la obra del

suizo, aunque de manera paradójica, pues simultáneamente deja la evidencia de la libertad y de la dependencia. Es libre porque “El hombre no es comprendido sólo como el micro-cosmos, sino, en las pujantes ciencias de la naturaleza, como el diseñador de la imagen del cosmos, que el mismo supera igualmente a través de la razón” (von Balthasar, 2004, p. 37). Acá vale la pena citar a Ernst Tugendhat, y su concepto de honestidad intelectual, pues a diferencia de von Balthasar no ve una revelación, sino que se pregunta por el hombre para el cuál se hace necesaria la pregunta por Dios, de acuerdo con filósofo checo: “lo sobrenatural es un ámbito en el que se puede proyectar impunemente lo que se desea” (2008, p. 92)

La teología dramática de von Balthasar dirá que no solo semejanza de Dios sino diferencia, y como se mencionaba anteriormente, en la diferencia reside el momento religioso.

¡Cárcel de finitud! También el hombre, como todo ser, ha nacido en la prisión; el alma, el cuerpo, el pensamiento, su vislumbre, su deseo: todo en él tiene sus límites, él mismo es limitación palpable, todo es esto, no aquello, distinto, separado de lo demás (von Balthasar, 2009, p. 7).

En Hans Urs von Balthasar no es una simple definir el hombre, hay como condición *sine qua non* el acontecimiento Cristo en la persona concreta. Una vez la persona ha experimentado el amor misericordioso del Padre en la persona del Hijo queda revelada su condición de hijo y su estar en el mundo dotado de sentido. Dotado de sentido porque el encuentro con Dios no se hace con la divinidad en las “alturas” sino que Dios mismo se hace hombre, ha descendido para comprender plenamente el estar en el mundo y permitir que la experiencia trinitaria se haga inmanente en el mundo, lo trascendente se hace inmanente, lo infinito habita lo finito para hacer

de la persona un ser libre. Retomando, pues tiene sentido apoyarse en intérpretes de su obra para continuar el camino:

Según Hans Urs von Balthasar no hay teología sin filosofía y viceversa. Esto significa que el método teológico balthasariano no sólo se nutre sustancialmente de conceptos filosóficos claves, acordes con las inquietudes profundas del espíritu humano en su calidad de ser en el mundo, sino que, al unísono, cuestiona de manera radical la filosofía desde una totalidad cualitativamente distinta, que no se puede pensar mayor: la del Dios vivo. (Meis, 1991, p. 188)

Hasta acá se han presentado elementos para una síntesis del concepto de hombre (persona) en la obra balthasariana; ahora es necesario nutrir dichos elementos con la lectura que sus intérpretes hacen de la misma. Pertinente si se tiene en cuenta que a la muerte de von Balthasar, la Iglesia jerárquica romana reconoció el valor de su obra y la pertinencia de la misma para una teología contemporánea en contexto.

Como lo ha demostrado Th. Kobuch en una magnífica investigación, bajo la categoría "persona" se esconde la más significativa aportación del cristianismo a la cultura humana [...] en una doble dirección: de un lado lo divino sale del anonimato de lo impersonal ...; de otro, [...] el hombre se descubre dotado de una dignidad única e insuperable, ya que llega a ser proclamado hijo de un Dios que se le revela como Padre (Casale, 2001, p. xx).

Casale señala además que el aporte de von Balthasar es crucial pues lo define como relación y plantea sobre la misma una pregunta:

¿Es sin embargo la relación capaz de expresar lo personal tal como se realiza en el Dios uno, en la articulación trinitaria de ese mismo Dios uno, en el nivel de realidad que hace que Jesús de Nazaret sea el Hijo (eterno) del Padre, o en aquel otro plano que constituye el nivel máximo de realidad del hombre, más allá de su estructura psicofísica? (Casale, 2001, p. s.d.).

No será fácil plantear una respuesta, pues la totalidad de la obra de von Balthasar menciona la Trinidad en pleno como referente y fundamento del actuar humano, pero cada vez con elementos y consideraciones nuevas. En principio, para Balthasar el cuerpo más que templo del Espíritu (tercera persona de la Trinidad) es habitación de la Trinidad en pleno; y además ella se manifiesta a través de la manifestación de los trascendentales. Sin embargo, no de manera explícita y a lo largo de todas las interpretaciones de la obra del suizo, el Misterio Trinitario mantiene su condición misteriosa y soteriológica, pues toda en Dios está para recordar al hombre que Cristo (Segunda persona de la Trinidad) se entregó por la humanidad entera y el Reino está disponible para todo aquel que acepta el amor ágape del Dios Padre.

De acuerdo con Maximiliano Llanes, investigador de la Congregación para la Educación Católica, von Balthasar en su obra *La verdad del Mundo*:

Desarrollará las nociones metafísicas fundamentales que le permitirán sustentar filosóficamente su posterior Trilogía teológica (Herrlichkeit III Bände, Theodramatik IV

Bände, Theologik III Bände). A partir de ello, los trascendentales del ser serán los medios adecuados para comprender teológicamente la Revelación de Dios. Y desde la relación analógica entre el ser del mundo (*esse commune*) y el ser divino (*esse subsistens*) se podrá comprender la correspondencia analógica entre la belleza mundana y la gloria divina (Estética teológica), entre la libertad mundana finita y la libertad divina infinita (Llanes, 2022, p. 24).

Reiterando lo dicho antes, para conocer al hombre, para encaminar una respuesta a la pregunta por la antropología filosófica o más aún hacia una antropología dramático - teológica, es necesario encaminar los esfuerzos en el conocimiento de la persona de Jesús, al Jesús que John P. Meier (2015) llama un judío marginal. “Para nuestro autor, Jesucristo es la verdadera clave para entender al hombre y a Dios, es por esto que debe ocuparse en desarrollar esa segunda persona de la Trinidad que se ha encarnado dándole mucha relevancia” (Moyano, 2010, p. 184).

De acuerdo con el Cardenal Angelo Scola, miembro de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la antropología es central en el proyecto de von Balthasar: “En la teología balthasariana, que, como ya hemos señalado, parte de la propuesta de transformar la metafísica en meta antropología, la antropología ocupa un puesto fundamental” (2013, p. 99). Esto dado que “La reflexión sobre el hombre es, en efecto, en *locus* privilegiado desde donde se abren todas las preguntas sobre el ser y, una vez propuesto, sobre el mismo acontecimiento cristiano” (Scola, 2013, p. 99). En la misma línea, Anneliese Meis argumenta que es necesario abordar el concepto de persona, pues, aunque esencial en von Balthasar a la vez ambiguo pues no lo define expresamente en su obra.

Una vez demostrada "la vigencia del concepto de persona propuesto por Hans Urs von Balthasar" quisiéramos abordarlo en sí en cuanto singularidad concreta [...] este autor nunca sistematiza su comprensión de persona, pese a que se sirve de ella como de uno de los pilares más significativos de su pensamiento (2001, p. sd).

Ajustando entonces la pregunta, ya no será ¿qué es el hombre? sino más bien ¿cómo comprender la persona?, puntualmente ¿por qué yo soy precisamente yo? A lo que von Balthasar, palabras más palabras menos, responderá: una primera línea está orientada hacia la "persona" y presenta una forma conceptual de una "presencia inmediata", imposible de pensar y conceptualizar fuera de la revelación cristiana; la segunda línea comprende la persona como un "ser - en - relación" que la constituye como tal, no desde la esencia, sino a partir de la existencia: “ambos lados de la existencia completan juntos el carácter personal del ser, que desde la esencia se reveló como la perspectiva, al mostrarse lo existente totalmente como lo cada vez único (einmalig)” (Meis, 2001, p. xxx).

En síntesis, el hombre es persona y relación simultáneamente (individuo), a la manera de Jesús, que como segunda persona de la Trinidad se manifiesta al mundo como el Hijo predilecto del Padre, sujeto concreto, persona singular, individuo autónomo que a la vez es imagen de la relación trinitaria plena. El camino del hombre será entonces el camino de otro Cristo, Jesús como modelo.

El acto de obediencia concreta a la vocación trascendente, transforma el individuo en persona. ... Un sujeto humano espiritual, cuando logra llegar a ser persona teológicamente gracias a su vocación y misión personal, al mismo tiempo se desprivatiza,

socializa y se constituye mediante el Espíritu Santo en espacio y portador de comunidad.

(Meis, 2001, p. sd)

En otras palabras, el individuo se hace persona cuando, conscientemente, entra en diálogo con el evento de la Revelación y por tanto abierto a Dios que es ilimitado.

El hombre existe como ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta a lo ilimitado, a todo el Ser. Esta consideración resulta fundamental porque, pensada rigurosamente, revela la naturaleza enigmática del hombre. ¿Cómo definir de otro modo sino con la palabra enigma el hecho de que el hombre es, pero no tiene en sí el fundamento de su ser?” (Scola, 2013, p. 30).

De acuerdo con Scola: “Dos son los factores que la constituyen: la experiencia de la auto posesión y la apertura universal, la necesidad de reconocer el “ser con” de hombres y cosas” (2013, p. 100). El hombre es apertura en relación, por tanto, en el hombre habita una búsqueda constante de la pregunta por su estar en el mundo que lo conduce a preguntarse; de acuerdo con Ruis – Retegui, von Balthasar establece que:

El hombre nace a la conciencia de sí primariamente no como un “yo” sino como un “tú” de otra persona, como un ser interpelado. Ahí se ve que no es algo que después responde, sino esencialmente, como respuesta: Dios no le da el ser y “luego” lo llama, sino que le da el ser al llamarlo amorosamente (1995, p. 468).

Retomando entonces la antropología de von Balthasar y lo dicho propiamente en la obra del autor, la pregunta que debe hacerse la antropología es la pregunta por la segunda persona de la Trinidad, porque es la respuesta a qué es el hombre. Los intérpretes de von Balthasar rastreados coinciden en un tema en común, luego de la manifestación de Dios a los hombres, de Dios en la persona de Cristo, el hombre debe emprender el camino: “la persona necesita, por esencia, reconocimiento y aceptación en el amor. El hombre necesita el amor, pero sólo lo puede obtener recibéndolo como don y sólo como tal se libera” (Meis, 1993, p. 57).

### **1.3. Antropología filosófica en von Balthasar, una propuesta.**

La antropología filosófica balthasariana es producto del renacer de un paradigma medieval, aquel donde el mundo era interpretado desde y para Dios, donde Dios era principio y fin, alfa y omega. Un renacer que reconoce en la persona de Jesús de Nazaret al Hijo predilecto del Padre como Arquetipo. El hombre, a imagen y semejanza de Dios, es hijo y se define a partir de la segunda persona de la Trinidad. Por tanto, en Hans Urs von Balthasar la **Antropología filosófica** es una disciplina que explora la doble dimensión del individuo: la primera orientada hacia “sí mismo”, la segunda hacia un “ser – en – relación”. La primera es un acontecimiento llamado Jesús y en él el amor; la segunda la experiencia Trinitaria. Ambas exigen del hombre la atenta escucha de Dios que llama, pues la relación de Dios con el hombre es una relación motivada por Dios y por tanto una espera atenta del hombre que con honestidad intelectual responde: hágase en mí según tu palabra. “Para nuestro autor, Jesucristo es la verdadera clave para entender al hombre y a Dios, es por esto que debe ocuparse en desarrollar esa segunda persona de la Trinidad que se ha encarnado dándole mucha relevancia.” (Moyano, 2010, p. 184).

En von Balthasar el hombre habita el mundo como modelo y testimonio de Cristo y de la relación de la Trinidad divina. Sin embargo, no se pueden desconocer todos los adjetivos que el teólogo suizo adjunta para poner a la persona como centro: hijo de Dios, hermano de Cristo, partícipe de la Trinidad Divina, manifestación de los trascendentales, y esencialmente dramática.

Es fundir un concepto que tiene en cuenta elementos como: la relación de la persona con el Otro (Cristo), la relación de la persona con la Trinidad (a la que tiene acceso a través de Cristo), la relación del hombre con el mundo, con su realidad (que von Balthasar denomina dramática), la relación del hombre con el amor (conceptualmente complejo si se tiene en cuenta que para von Balthasar solo quien conoce a Cristo, conoce el verdadero amor), la identidad del hombre consigo mismo (que implica reconocer la distancia concreta entre Cristo y la persona misma, que von Balthasar denomina momento religioso), y la relación del hombre con los trascendentales (bueno, bello y justo; solo superados por la unicidad), lo implica recabar y recabar.

Tal como se acaba de expresar, el primer adjetivo que debe darse a la antropología balthasariana de dramática, pues ella solo puede decir del hombre cuando describe su estar en el mundo. La antropología filosófica da cuenta del hombre siendo hombre. En síntesis, y siendo bastante recurrente, como lo es nuestro autor, la antropología filosófica balthasariana exige del hombre el reconocimiento de varios aspectos:

Primero, reconocer que somos simultáneamente a imagen y semejanza de Dios y diferentes y que, por tanto, el momento religioso del hombre está determinado por la distancia que hay entre lo que es concreto y lo que no lo es; en otras palabras, aquello de lo que soy capaz de dar cuenta como persona (relación con el Otro, la persona de Cristo), frente a lo que puedo dar cuenta como individuo (relación con los otros, parcialidad de una sociedad). La distancia con

Dios reta al creyente a emprender un camino de perfección y al escéptico reconocer que hay un Otro y que tiene la posibilidad de entrar en relación con él. Pero dicha relación, expresa von Balthasar solo entra al plano de la comprensión si se da en él el amor, en otras palabras, aquel que se deja tocar por Dios mismo.

Segundo, que el hombre solo es persona a partir de su relación con el Otro y con los otros; existe la posibilidad, que otorga el libre albedrío de negarse a la relación con el Otro, pero no así con los otros, por lo que von Balthasar establece que la antropología solo puede ser dramática, pues depende del drama que implica al hombre ser en el mundo en medio de otros. “Esto quiere decir que no podemos preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática.” (Ruiz-Retegui, 1995, p. 464). La pregunta que vale la pena plantearse acá en el entretanto para entender la antropología balthasariana sería: ¿seremos capaces de alcanzar al Otro en una sociedad que todos los días desplaza a los otros?; en otras palabras, ¿no será que es necesario fortalecer la relación del individuo con la sociedad, de hacerlo entrar en relación para que adquiera habilidades para el encuentro con el otro?

Tercero, el hombre, necesariamente, es a partir de la manifestación de los trascendentales: lo único, lo bello, lo bueno y lo justo; y que el drama que implica estar en el mundo no es otra cosa que una experiencia equivalente a la trinitaria y de ella, especialmente, lo que se manifiesta como relación del Padre con el Hijo y el Espíritu. Que si bien para los no creyentes no tiene sentido, sí pueda reconocerse como coherente un estar en el mundo a partir de reconocer una alteridad que se dice, se hace y se manifiesta.

De acuerdo con von Balthasar, el hombre asiste al drama que implica estar limitado en el mundo, y definirse es limitarse. El hombre puede negar la existencia de Dios, si así lo considera,

pero no puede negar sus límites, no puede negar que hay un algo, un alguien que supera su capacidad y no le es posible estar por encima de todo. “El mero hecho de existir un individuo es ya renuncia” (von Balthasar, 2009, p. 8).

Junto a los trascendentales, es necesario dejar planteada en la antropología balthasariana la identidad de la persona con la Trinidad, una antropología trinitaria que es condición *sine qua non* para describir una antropología dramática cimentada en un infierno vacío. Si bien David Luque plantea en su artículo *Desarrollo de la antropología trinitaria en la teología reciente* (2022) que no hay una antropología trinitaria en Balthasar, es necesario develarla.

## CAPITULO 2. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL CONCEPTO DE INFIERNO EN VON BALTHASAR

Hans Urs von Balthasar ha impactado el cristianismo católico y ha traído al centro la pregunta por la muerte y de paso por la existencia. Veinte años después de su deceso la eficacia de la cruz es un tema de discusión tanto en la iglesia católica como en las iglesias nacidas de la reforma. Tal como lo refiere Andrés Mauricio Quevedo en su artículo: “*¿Y si el diablo se salva? el debate por la eternidad del infierno y el seguimiento de Cristo*”, Hans Küng define que no es posible tomar posición frente a las dos alternativas que la teología le ofrece al hombre: la primera, que la eficacia de la cruz es plena y la salvación es gratuidad, Gracia plena; o la segunda, que el hombre está atado a un juicio que evaluará la perfección en la caridad, el amor y de ello dependerá la participación plena en la Jerusalén celestial. ¿Cómo vivir el día a día, cómo resolver las contingencias que cotidianamente se aparecen con la incertidumbre de lo trascendente?

Para el hombre en occidente se pueden plantear básicamente tres alternativas frente a la propuesta que presenta von Balthasar. La primera alternativa es para el hombre que ha decidido declarar indiferencia religiosa, una vida sin una relación con la divinidad, por lo tanto para quien la pregunta por una vida después de la muerte no tendría sentido y en ese caso el postulado de von Balthasar no aplica; la segunda para la persona que ha decidido sumergirse en experiencias religiosas alternativas cuyos paradigmas están centrados en otras lógicas y si bien tienen o pueden tener una pregunta por lo trascendente también tienen otras herramientas para transitar sus inquietudes, dudas o miedos; una tercera alternativa está puesta para aquellos seres humanos que creyendo en el proyecto de Cristo consideran que es condición *sine qua non* un juicio

respecto a la perfección en la caridad, la perfección en el amor, es decir dependerá de la acción la participación plena el día de la Resurrección celestial; y una cuarta alternativa, la propuesta por von Balthasar, que es salvación por gracia de Dios, por gratuidad, porque la cruz tiene eficacia plena.

La cuarta alternativa es la que se propone abordar esta reflexión. Un hombre que en medio de lo cotidiano, es consciente de la gratuidad de la Casa del Padre y actúa en coherencia con la promesa de un infierno vacío. Un infierno que como lugar teológico ha sido manipulado históricamente por los mismos cristianos, en función del acontecer del hombre que soporta los eventos contingentes de la vida y resuelve las contingencias manipulando la trascendencia. Para comprender el valor que tiene el concepto de infierno vacío, se hace un recorrido histórico del concepto y una reflexión en paralelo, que tiene como finalidad aportar elementos de juicio para que la persona reconozca el valor de la propuesta de von Balthasar.

La Real Academia de la Lengua Española define infierno como sustantivo con diez acepciones, la primera, que considera la tradición cristiana del concilio de Trento, lo define como el lugar donde los condenados sufren, después de la muerte, el castigo eterno; la décima leída con enfoque en religión dice: “En la religión cristiana, estado de privación definitiva de Dios”. Dos conceptos que de inmediato plantean dos puntos de vista diametralmente opuestos, el primero nos plantea un dios castigador, un juez; el segundo expresa distancia, distancia que no es clara si la toma Dios o la toma el hombre.

¿Qué sucede en la reflexión teológica del cristianismo en torno a la Revelación que la obliga a mantener el castigo, incluso desconociendo a Jesús como la Buena Noticia? ¿Por qué le interesa a la Tradición mantener el lugar del castigo? ¿Realmente hay un lugar de castigo? Más que una pregunta teológica, esta puede ser una pregunta antropológica, pues es la historia de la

humanidad la que ha manipulado la relación del hombre con Dios o la relación de los hombres con diferentes dioses; y ha puesto en categorías de relación una consecuencia asociada al comportamiento.

La Iglesia institucional, tanto la cristiana católica como la nacida de la reforma, no solo funge como mediadora entre el hombre y Dios, sino que es mediadora entre el hombre y los otros, entre el hombre y su entrar en relación con; lo que se ha materializado en un uso práctico de la fe. Se manipula para conducir la conciencia, el libre albedrío, a la persona misma.

### **2.1. El infierno como concepto del depósito de la fe**

No se puede perder de vista que el infierno vacío es una categoría que se define como lugar teológico sobre el cual se funda un estar en el mundo paradigmático. El hombre funda su existencia en la esperanza, en la certeza de este lugar. Lugar que se aborda a partir de los tres pilares del depósito de la fe: la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio.

Con respecto a la **Sagrada Escritura**, en el Primer Testamento pre configura el Seol desde el Pentateuco, el comportamiento del Pueblo Sacerdotal implica la expulsión del paraíso, el diluvio y la torre de Babel como ejemplos de la distancia que los hombres empiezan a tomar de Dios. El libro de Job (Jb 7,9) “Como nube que se esfuma y pasa, el que baja al Seol ya no sube”; será otro testimonio del castigo ante la distancia, o bien Proverbios (Prov 15,24) “El sensato asciende por senderos de vida, que lo libran de bajar al abismo”.

El Segundo Testamento hará lo propio, especialmente en el Evangelio de Mateo, escrito para judíos conversos al proyecto de Jesús de Nazaret; este texto hace permanentemente una separación entre buenos y malos, entre el que obedece y el que desobedece. El Apocalipsis (Ap 1, 17b-18) cierra diciendo: “No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive, estuve

muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la Muerte y del Hades”; en otras palabras, en Dios, en el Hijo está la posibilidad de estar o no en el encuentro con todos los hijos de Dios. ¿Pero, a qué se refiere la teología cuando dice que el último de los días será aquel donde se reúnan todos los hijos de Dios? ¿Estamos todos obligados a estar allí? ¿dónde queda el libre arbitrio? Son inquietudes que se configuran con la pregunta por el infierno.

Al igual que el libro de Apocalipsis el Evangelio de Juan no presenta la Revelación sujeta a un juicio. Esto trae implícito un problema para el creyente, incluso para el no creyente que intenta comprender el pensamiento cristiano. ¿hay o no juicio? ¿hay castigo o no? El hombre se debate todo el tiempo en las “incoherencias” taxativas de la Sagrada Escritura. Se requiere de la hermenéutica, la investigación histórico – crítica de los hechos, más que de la fe, para comprender el mensaje. Se debe leer en lo no dicho. En síntesis, la Sagrada Escritura deja abierta la pregunta por el camino a la Casa del Padre, lo que implica que el hombre debe debatirse todo el tiempo en el cómo estar en el mundo, especialmente si tiene interés en la vida eterna.

De otro lado, la **Tradición** tiene en uno de los Padres de la Iglesia el dato central: Orígenes, Padre de la Iglesia del siglo III introdujo la eficacia plena de la Cruz en el cristianismo. “Orígenes cae en la cuenta, sin mediación de ninguna filosofía, con una agudeza que quizás sólo él posee hasta ese punto, de que la Escritura no es un documento sino una Presencia” (Hamman, 2006, p. 96). De acuerdo con los comentarios al Evangelio de Juan (Tomo 10, 20: PG14, 370-371), respecto a la destrucción del Templo, Orígenes dirá:

Porque llegará ciertamente un tercer día y en él nacerá un cielo nuevo y una tierra nueva, cuando estos huesos, es decir, la casa de toda Israel, resucitarán en aquel solemne y gran

domingo en el que la muerte será definitivamente aniquilada. Por ello podemos afirmar que la resurrección de Cristo, que pone fin a su cruz y a su muerte, contiene y encierra ya en sí la resurrección de todos los que formamos el cuerpo de Cristo. Pues de la misma forma que el cuerpo visible de Cristo, después de crucificado y sepultado, resucitó, así también acontecerá con el cuerpo total de Cristo formado por todos sus santos: crucificado y muerto con Cristo, resucitará también con él. (Liturgia de la Horas IV, 1999, p. 172)

En otras palabras, el texto de von Balthasar que enuncia el infierno vacío es una actualización del texto de Orígenes, padre de la Iglesia, que fue condenado en el segundo Concilio de Constantinopla por lo dicho en el anexo anterior. Para Orígenes en el cuerpo visible de Cristo tiene que estar todo, luego, ninguno puede faltar. ¿Y qué pasa si al menos uno de sus hijos no acepta la redención? ¿Conceptualmente Dios si requiere de cada persona para alcanzar la plenitud al final de los tiempos? Cada que surge un interrogante, intentar dar respuesta arroja otro, sobre la eternidad solo hay inquietudes, y la vida misma es reflejo de la eternidad. Por lo que la pregunta será una constante cuando el hombre se pregunte por el infierno o cualquier concepto o categoría de lo que von Balthasar denomina las “cosas últimas”. Es factible no creer en una vida después de la muerte. Si es factible pensarse una vida con principio y fin, desligada del Otro, y de los otros; ¿qué impacto tiene esta realidad frente a la decisión de estar en el mundo? ¿A qué proyecto de vida está obligado el hombre que cree solo en la vida inmanente? Nuevamente, solo surgen inquietudes.

Finalmente, apelando al **Magisterio**, el Código de Derecho Canónico numeral 337 §1: “La potestad del Colegio de los Obispos sobre toda la Iglesia se ejerce de modo solemne en el

Concilio Ecuménico”, nos invita a indagar los temas centrales de los concilios ecuménicos de la Iglesia e intentar encontrar en ellos la evolución de la eficacia plena de la cruz.

De acuerdo con la historia de la Iglesia, la Iglesia Católica de Occidente ha celebrado 21 concilios ecuménicos. Los primeros seis versaron esencialmente acerca de la naturaleza de la persona de Jesús y su relación con su humanidad y su divinidad.

Si bien la historia de los concilios no es historia vedada, para la pregunta de la relación del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo, es muy importante encontrar que desde el origen del cristianismo se ha hecho posible la reflexión filosófica y teológica de la participación de la persona de Jesús en la divinidad y lo que implica dudar. La Iglesia no ha requerido de dogmas para evidenciar la eficacia de Jesús en la Trinidad Divina, la reflexión filosófica ha dado su lugar a Jesús en la teología. Sin embargo, a pesar que la configuración de la persona de Jesús como parte de la Trinidad Divina, en plenitud e igualdad de personas con el Padre y con el Espíritu Santo; si bien se ha cerrado como controversia ha dejado temas pendientes.

Para la antropología balthasariana es de suma importancia tener claridad que los conceptos por la persona de Jesús no son dogmas, son experiencia de una comunidad libre que se preguntó por su relación con la persona de Jesús. Hoy cuando la humanidad acepta que no hay verdad sino verdades, cuando la verdad es histórica y en contexto, es compromiso, es tarea del hombre cuestionar todo el tiempo la relación con la persona de Jesús. Una relación que tiene presupuestos.

La teología contemporánea, se hace más filosofía, pues para dar respuesta a las preguntas que se hace el hombre, debe permitir y acompañar todo cuestionamiento. Si en sus albores, la Iglesia católica necesitó más de seis siglos para reconocer la eficacia de Cristo; repensar es un

camino de identificación con el Hijo, con la persona de Jesús que tiene toda validez. Hoy es factible cuestionar la relación con la persona de Jesús. Es más, debería ser condicional para una verdadera experiencia de conversión.

Los concilios del séptimo al veinte, trataron temas relacionados con la Iglesia jerárquica, su relación política con el mundo y su papel en la geopolítica. Se destacan los concilios V Letrán (1512-1517) y Trento (1545-1563) que trataron los cuestionamientos que Martín Lutero hizo a la Iglesia romana y que gestaron el Cisma de Occidente. El segundo con una duración de 18 años y que promulgó decretos dogmáticos y reformatorios en respuesta a las posiciones de Lutero, es sin lugar a dudas un hito central en la historia de la Iglesia en Occidente, tanto católica como de la reforma.

## **2.2. El infierno como concepto dogmático contemporáneo**

Un concilio queda por explorar: el Concilio Vaticano II (1962-1965), cuya finalidad fue el “aggiornamento” o diálogo con el mundo moderno que se materializó en la promulgación de cuatro constituciones, dos de las cuales son dogmáticas; nueve decretos y tres declaraciones. La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación exhortará:

Cuando Dios revela hay que prestarle "la obediencia de la fe", por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando "a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad", y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por El. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da "a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad". Y para que

la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones. (CV II, DV, 5)

Queda acá un interrogante ¿qué significa en clave de salvación prestarle "la obediencia de la fe"? ¿Qué debe hacer el hombre para vivir el libre arbitrio plenamente y simultáneamente estar alineado con el plan de salvación? ¿cuál es el hombre que Dios quiere? Vivir cristianamente no es simplemente vivir una experiencia devocional, no es simplemente cumplir con la demanda que la costumbre arraiga en los pueblos. Vivir plenamente exige una reflexión profunda de estar en el mundo, más aún cuando el hombre debe desarrollar una triple dimensión: como persona y su relación consigo mismo, como individuo y con ello la relación con los otros; y como ser que implica la relación con el mundo. Humanidad implica totalidad, implica acción, implica transformar el mundo. No solo es el mandato que da el Dios de Abrahán al pueblo sacerdotal, es el mandato que la naturaleza misma le da a la humanidad para garantizar su existencia.

Citando el Catecismo de la Iglesia Católica CIC, manual que sintetiza los elementos centrales de la fe cristiana obediente al Santo Padre en Roma, y que en el numeral 1861 reza: “el juicio sobre las personas debemos confiarlo a la justicia y a la misericordia de Dios”. Léase misericordia y no justicia. No es fácil para un pueblo laicizado entender que en la persona de Jesús no hay justicia sino misericordia.

Con respecto al infierno, el CIC, en la exposición del Credo, cita: “Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra "infierno".” (CIC, 1033) , lo que refuerza en el numeral 1035 diciendo: “La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira.”. Insiste además

que: “Dios no predestina a nadie a ir al infierno (cf DS 397; 1567); para que eso suceda es necesaria una aversión voluntaria a Dios (un pecado mortal), y persistir en él hasta el final.” (CIC, 1037).

Pero ¿y cómo abordar el problema? ¿qué se entiende por aversión voluntaria a Dios? ¿qué incidencia tiene no participar de la comunidad para celebrar a Dios? ¿qué condiciones para que el castigo sea una realidad, para que se habite el infierno? Nada fácil si se tiene en cuenta que los conceptos de infierno, hades o seol están en la tradición hebrea desde el origen mismo del pueblo elegido. Que no toda la tradición tiene el mismo criterio y que por tanto no se encuentra disponible una respuesta única a lo que la teología denomina teologúmeno. Acá se importante introducir un artículo que sintetiza el problema planteado por Orígenes a lo largo de la historia. Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez en su artículo *¿Y si el diablo se salva? el debate por la eternidad del infierno y el seguimiento de Cristo*; retoma el concepto de apocatástasis introducido por Orígenes<sup>1</sup> y hace un análisis histórico que considera tres etapas. Parafraseando a Quevedo diría que la primera es una síntesis histórica que deja a la vista personajes como Orígenes, Gregorio de Nisa, Paul Evdokimov y Karl Barth, entre otro, en defensa de la apocatástasis y la Iglesia magisterial en contra; una segunda sobre las consecuencias de aceptar la apocatástasis a la luz de Jürgen Moltmann, teólogo protestante alemán y una tercera, bajo la tutela de Hans Küng cuya virtud está en el medio:

---

<sup>1</sup> Vale aclarar que este autor, referencia que no fue realmente Orígenes quien mencionó la eficacia plena de la Cruz, sino quien asumió su defensa al recibirlo de Clemente de Alejandría

¡La cuestión, por tanto, como hoy sostienen muchos teólogos, no puede por menos que quedar abierta! Y la lección que se saca de esto es que hay que tomar en serio conjuntamente *la responsabilidad personal y la gracia de Dios* (Küng, 2004, p. 345).

Terminada la revisión canónica, tanto del depósito de la fe, como en los contenidos contemporáneos de la teología cristiana católica, permanece vigente la tensión entre juicio como condición salvífica o salvación plena por misericordia. Lo que implica además que el hombre permanezca en permanente tensión frente al mañana, tanto trascendente como inmanente.

### **2.3. El infierno como concepto filosófico y teológico**

Ahora, para emprender un acercamiento a Hans Urs von Balthasar, es necesario conocer la posición de las fuentes que él bebe para construir su antropología filosófica. Ella tiene especial citación en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

Se empieza por citar a Agustín de Hipona, dado que el obispo es referente del suizo y cuya obra, en palabras de Francisco Moriones (2004), se consolida con la pregunta por los trascendentales, los mismos que trata a partir de dos figuras muy reconocidas: la ciudad de Dios y la ciudad terrena, esta última concebida bajo el pecado original.

En Agustín se identifica una experiencia fundada sobre la misericordia del Padre, pero con un lastre asociado a la condición humana, es como si la vida previa a la conversión del obispo de Hipona estuviera pesando en el tiempo. De acuerdo con la síntesis lograda, luego de leer a Francisco Moriones, previo al concepto de infierno es importante anotar que el eje central de la teología y la filosofía de Agustín péndula en medio de dos conceptos: felicidad y gracia. Felicidad, porque es el fin teleológico del hombre, aquella que no alcanza porque sólo quien se

encuentra cara a cara con el Padre la conocerá; y esto solo es posible cuando se transita hacia la morada eterna: “Para San Agustín, el punto de partida en la búsqueda de la verdad radica en este anhelo de felicidad común a todo hombre, porque “la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz” (Moriones, 2004, p. 4). Luego para alcanzar la felicidad un requisito: la fe; y para la fe, el amor, pues para el Doctor de la Gracia sin amor no hay fe y no hay verdad.

De otro lado está la Gracia, aquella dada por Dios libremente a los hombres, quienes, haciendo uso responsable del libre albedrío, serán en Cristo: “La dispensación de la gracia no tiene relación alguna con las obras realizadas por el libre albedrío, [...]. “La gracia precedió a tus merecimientos. No procede la gracia del mérito, sino el mérito de la gracia” (Moriones, 2004, p. 309).

Con respecto al infierno, tendría que plantear vacíos o quizás falacias en la obra de Agustín, pues un hombre que habla de la gratuidad de la Gracia, de la incapacidad del hombre para merecer de Dios y de la eficacia de la cruz de Cristo. Al igual que la Sagrada Escritura y los textos conciliares, al igual que la Tradición, la obra de Agustín deja nuevamente una puerta entreabierta que impide tomar posición frente a la manera como el hombre debe habitar el mundo. En Agustín, y producto de su historia personal, se hace necesario un acercarse a la persona de Jesús, un hacerse semejante a él, como meta, pues su juventud será la cruz que el obispo de Hipona cargará el resto de su vida y no descansará por invitar al hombre a llevar una vida recta, una excelencia moral extrema. Agustín le propone al hombre una vida que bien puede leerse en clave de mortificación, de negación o bien una vida sencilla, una vida sin altibajos, una vida centrada en reconocer o mínimamente aceptar una relación con la divinidad que le implica heredar un comportamiento que debe ser modelo de virtud.

Queda claro en Agustín que el pecado es tomar distancia de Dios, si bien plantea dos clases de pecados, uno relacionado con el pecado original y el propio del libre albedrío, lo importante en esta reflexión es que en el Doctor de la Gracia hay modos de habitar el infierno y en el libro vigésimo primero de *La Ciudad de Dios*: “el infierno, fin de la ciudad terrena”, plantea un concepto de infierno relacionado con la vida terrena:

En aquel grave yugo que llevan sobre sí los hijos de Adán desde el día que salen del vientre de su madre hasta que vuelven a la sepultura, que es el vientre de la madre común de todos, se halla el medio miserable a que se ajusta nuestra vida (San Agustín, 1997, p. 549).

En su obra la relación del hombre con el cielo o con el infierno está directamente relacionada con el comportamiento moral en la vida y sólo un camino para evitar el infierno: “cualquiera que desea escapar y libertarse de las penas eternas, no sólo debe bautizarse, sino también justificarse en Cristo, y así, verdaderamente, pase de la potestad del demonio al yugo suave de Cristo” (San Agustín, 1997, p, 550).

Estar bajo el yugo de Cristo es la clave para la salvación, si la teología contemporánea hila fino podría decirse que el santo de Hipona no está tan lejos de la doctrina contemporánea, pues lo cierto es que los conceptos vigentes de infierno están relacionados con la distancia de los hombres con Dios. Todo aquel que asume su existencia con plena autonomía, sin referencia al Dios de la vida, conocerá el dolor, el fuego eterno; luego, San Agustín, es un pastor que permanente está convocando a un proyecto terrenal anclado en la persona de Cristo:

Esta justicia de Dios, que nos da la gracia sin méritos nuestros, no la conocen aquellos judíos que intentan establecer su justicia y por eso no están sujetos a la justicia de Dios, que es Cristo; en cuya justicia se halla mucha de la dulzura de Dios, por la cual dice el salmista: “Gustad y ved cuán dulce es el Señor”. (San Agustín, 1997, p. 556).

Quedan claros algunos elementos que para Agustín constituyen infierno: el primero tomar distancia de Dios, el segundo asociado al comportamiento moral y el tercero relacionado con el libre albedrío. El primero sin problemas frente a la Gracia que previa al merecimiento nos otorga el Padre, pero el segundo y el tercer elementos no parecen tan claros, pues finalmente restan eficacia al evento de la Cruz.

La filosofía medieval tiene otro punto de quiebre en Santo Tomás de Aquino, el Doctor Angélico, como usualmente lo citan los textos de teología, nace en 1224/1225, casi nueve siglos después de Agustín, en un territorio totalmente cristianizado y bajo la protección de la Orden de los Predicadores. Tomás de Aquino, a diferencia de Agustín de Hipona, nace en el seno de una familia católica y predestinado al servicio de la Iglesia, había iniciado su formación en la orden benedictina por tradición, pero por avatares de la vida termina ordenado sacerdote dominico.

Tan apasionante debería ser para Tomás transmitir, que su obra no solo es prolija sino profunda y reflexiva. Torrell aclara que la *Suma Teológica* es la obra central de Aquino, que se escribió en siete años, entre 1268 y 1273 y que tuvo que ser terminada por sus alumnos a su muerte. *En Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Torrell presenta la Suma Teológica como una obra de la sacra doctrina, cuyo propósito es “transmitir el conocimiento de Dios [...], hablaremos de Dios (Prima Pars), después del movimiento de la criatura racional

hacia Dios (Secunda Pars), y finalmente de Cristo, que, debido a su humanidad, es el camino que nos lleva hacia Dios (Tertia Pars)” (2002, p. 167).

Acercarse a la *Suma Teológica* para consultar el concepto de infierno remite primero al final de la obra, en la cuestión 116, Sobre el hado, y la pregunta ¿está o no está el hado en las cosas creadas?, a lo que Tomás de Aquino dirá: “La disposición llamada hado no es tal que pertenezca al género de la cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es sustancia sino relación” (Aquino, 2001, p. 973). No es sustancia sino relación, complejo entender. Sin embargo, no es este el único lugar donde Aquino aborda el asunto, pues al igual que el Catecismo de la Iglesia Católica el concepto de infierno y del mismo con la condición del hombre es abordado en la tercera parte de la obra, cuestión 52 denominada “de la bajada de Cristo a los infiernos”. Dado que la versión de la *Suma Teológica* de la Biblioteca de Autores Cristianos incluye intérpretes de la obra, es pertinente mencionar que la misma recuerda que para los autores sagrados la morada de los muertos está en el centro de tierra, concepto que la teología abandonará.

Sin embargo, vale la pena mencionarlo porque si bien la razón deja claro que no es allí el infierno, el abajo como lugar del pecado hace parte del entendimiento humano. Para llegar al infierno es necesario descender, hay una dirección que conduce a. Adicionalmente los intérpretes, respecto al artículo de fe afirman:

El artículo, pues, de que tratamos, no significa en el fondo otra cosa que la universalidad de la redención de Jesucristo, que alcanza así a los que fueron antes de Él cómo a los que fueron o serán después de Él. Una condición se les exige, la fe implícita o explícita en el Redentor y una vida en consonancia con esa fe (Aquino, 2018, p. 545).

Con respecto a los libertados por el Señor, denominados así por los editores de la obra de Tomás de Aquino, incluye el análisis de un infierno en cuatro niveles. Los editores aclaran que previo a Cristo la teología hebrea concebía el infierno, seol, hades simplemente como el lugar de los muertos. Con Cristo se hace necesario establecer cuatro categorías de almas y por tanto cuatro niveles de infierno. El primero, para los condenados, separados de Dios por el pecado mortal; el segundo, para los niños, para aquellos separados de Dios por el pecado original; el tercero, para aquellos separados de Dios por el pecado personal, denominado purgatorio; y, finalmente, el cuarto, el seno de Abrahán o limbo de los justos, para aquellos que estaban a la espera de la redención. Tendría que decir pues, que de estos cuatro estados el segundo ya no tiene sentido pues para la teología “clásica” el hombre es perdonado del pecado original a través del bautismo, es decir bajo la incorporación a la Iglesia, pueblo de Dios. Si un hombre no se bautiza de manera consciente y responsable y opta por no hacer parte de la Iglesia, implica que para él no hay una categoría denominada redención, salvación y que por tanto la eficacia de la cruz no es una categoría en la vida. Por tanto, este lugar solo es un lugar teórico para los teólogos que les interese incluir la humanidad entera en clave cristiana. Igual sucede si el hecho es la muerte de un no nacido o recién nacido que no alcanza a ser bautizado, para ellos, una Iglesia de fe tiene que reconocer la eficacia del amor de Dios y por tanto la aceptación de dichas criaturas como herederos del Reino. Quedan por tanto dos lugares: para los condenados por el pecado mortal y para los pecadores por la propia culpa. Sin importar si el pecado es mortal o por la propia culpa, pecado es distancia del hombre con respecto a Dios, pecado es desconocer la cercanía con el Hijo, por lo pronto dejar como elemento de reflexión dos categorías de infierno.

Ahora bien, ocho cuestiones trata Santo Tomás de Aquino respecto a la bajada de Jesús al infierno, de las cuales es importante, para establecer el concepto propio de infierno, dos de ellas: si fue conveniente que Cristo bajase al infierno y a cuál infierno descendió.

Fue conveniente que Cristo descendiera a los infiernos. Primero, porque había venido a llevar la pena nuestra y a librarnos de ella, según aquello de Isaías: “Verdaderamente que tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores” [...] Segundo, porque era conveniente que, vencido el diablo por la pasión, arrebatase los presos que había retenido en el infierno, según las palabras de Zacarías: “Tú también, por la sangre que consagró tu alianza, has sacado a tus cautivos del aljibe seco”, [...] Tercero, para que, así como demostró en la tierra su poder viviendo y muriendo, así también, lo mostrase en el infierno, visitándolo e iluminándolo (Aquino, 2018, p. 548).

Con respecto al tipo de infierno al cual descendió Jesús, Tomás de Aquino menciona que a todos, deja claro que no tiene sentido el descenso al infierno de los niños, condenados por el pecado original o al limbo de los justos, pues en ellos no hay dolor. Esto implicaría cero eficacia en el sacrificio en la Cruz, era necesario rescatar a los que por voluntad propia aceptaran a Jesús y abandonarían el infierno, el lugar del dolor y los tormentos.

Cristo, Sabiduría de Dios, “penetró en todas las partes inferiores de la tierra”, pero no localmente, rodeándolas con el alma, sino extendiendo de algún modo a todos el efecto de su potencia; pero de suerte que sólo a los justos iluminó, conforme a aquellas palabras que siguen: “E iluminaré a todos los que esperan en el Señor” (Aquino, 2018, p. 552).

Entiéndase pues que el concepto de justo en el Aquinate está directamente relacionado con la disponibilidad para el encuentro con Dios. En otras palabras, Dios se presenta y extiende su potencia a todo aquel que lo espera. La pregunta que surge es ¿será posible un encuentro con el Señor para aquellos que no lo esperan? Y si se da, ¿qué tipo de espacio tiene implícito dicho encuentro? Por lo pronto en Tomás de Aquino, al igual que en Agustín de Hipona, queda la duda respecto más que al lugar del infierno, si es un lugar, que lo define como relación; y si es que se puede habitar una relación, si realmente está habitada, pues, gracias al libre albedrío el hombre puede optar por estar al lado de Dios o tomar distancia, ¿será que frente a Dios mismo, frente a la figura del Hijo redentor, del Padre misericordioso que ofrecen, en palabras de Tomas, potencia, el hombre da la espalda y toma distancia?

Presentados los soportes citados por von Balthasar en su obra, es importante traer la pregunta por el infierno al siglo XX, importante si se tiene en cuenta que el Concilio Vaticano II, conocido con el concilio del “aggiornamento” impulsó la reflexión teológica de la Iglesia católica en clave antropológica, Dios es el cimiento y el centro es el amor de Dios puesto en el hombre. No es posible una teología que no sea en contexto.

Joseph Ratzinger reconocido por su radicalidad, da muestra de la misma cuando trata del infierno en su obra Escatología:

No hay sutilización que valga: la idea de una condenación eterna, que se formó visiblemente en el judaísmo de los dos últimos siglos antes del cristianismo [...], está firmemente arraigada tanto en la doctrina de Jesús [...], como en los escritos apostólicos

[...] En este sentido el dogma está sobre terreno firme cuando se habla de la existencia del infierno [...] y de la eternidad de sus penas (Ratzinger, 2007, p. 232).

Tan radical es Ratzinger en su obra que concluye diciendo: “La única posibilidad que hay de mantener la esperanza frente a esa realidad es la de apurar el sufrimiento de su noche al lado de Aquél que vino a transformar con su sufrimiento la noche de todos nosotros” (2007, p. 234). Es más, soporta esta afirmación citando a Juan de La Cruz, a los carmelitas en general y a Teresa de Lisieux de manera especial. No puedo dejar de hacer un paréntesis respecto a la confianza en la misericordia de Dios en Teresa de Lisieux y en la esperanza en que todos los hijos de Dios se conviertan incluso al final del camino, pues en su Manuscrito A 192 narra el gozo que le significó la conversión de Pranzini, un gran criminal, que ante el cadalso:

tocado por una súbita inspiración, se volvió, cogió el crucifijo que le presentaba el sacerdote ¡y besó por tres veces sus llagas sagradas ...! Después su alma voló a recibir la sentencia misericordiosa de Aquel que dijo que habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por los noventa y nueve justos que no necesitan convertirse (Lisieux, 1998, p. 167).

Retomando a Ratzinger, hasta entonces obispo alemán, el hombre debe asumir plenamente su papel en la historia. Reconoce que Dios respeta la libertad del hombre, respeta el derecho a la condenación; pero exhorta al cristiano a vivir en la frontera, a vivir el riesgo de la cruz, a vivir como Jesús; a caminar hasta el infierno porque: “El cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo y con la conciencia de que está sucediendo así” (2007, p. 233).

Siguen impresionando aquí la densidad teológica, la autonomía de la reflexión y la profundidad de las soluciones ofrecidos a las preguntas en torno a temas como la muerte y la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos, la venida del Señor Jesús, el juicio final, el infierno, el purgatorio y el cielo. Más que cuestionar al Papa Benedicto XVI hay que reconocer en él un verdadero interés porque la vida cristiana sea alteridad con la persona de Jesús, es decir, si vivir es vivir en Cristo y si Cristo fue al infierno a rescatar los que estaban perdidos, lo que pide el Papa Benedicto es que cada cual camine en dirección al infierno, que viva plenamente por la salvación de los otros.

“En la exégesis ha hecho acto de presencia una nueva conciencia escatológica, que sitúa cuanto la fe es y significa en la perspectiva la esperanza” (Ratzinger, 2007, p. 25). Para Ratzinger los temas escatológicos hoy trascienden los temas teleológicos; hoy lo realmente importante es imprimir sobre la realidad una categoría superior: la esperanza, una esperanza soportada en la acción del hombre por su afán de ser otro Cristo.

Llama poderosamente la atención como en Ratzinger la pregunta escatológica se personaliza: “no se puede hacer desaparecer la pregunta por la muerte personal” (2007, p. 35). El obispo centra su atención sobre la persona, le preocupa la urgente necesidad de un mundo mejor y por lo tanto invita a una reflexión de parte de todos los hijos de Dios. Lo urgente hoy es un pueblo que le diga si al proyecto de Dios, no por las consecuencias de la vida eterna, sino por la urgente necesidad de rescatar la vida presente, la existencia misma, lo que en su obra denomina filosofía práctica.

Si se quiere sintetizar, en Ratzinger hay una invitación a vivir la experiencia humana en la orilla, al límite del abismo, en el lugar donde los otros requieren apoyo, soporte, misericordia.

Compañero de Ratzinger, y cercano al pensamiento de von Balthasar, abordar infierno en Karl Rahner, es abordar el concepto de salvación; definición que Rahner acompaña con la Revelación; y que además analiza en clave histórica. Si bien en Rahner se presenta un análisis complejo entre lo histórico y lo eterno y por tanto entre la relación del hombre con Dios, no implica esto, que no pueda darse una historia de salvación. De acuerdo con el alemán:

La historia universal significa, por tanto, historia de la salvación. La propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del hombre, es por definición la salvación del hombre, ya que es la consumación de la trascendencia del hombre, en la que éste se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto. Por eso la historia de esta oferta de sí mismo ofrecida por Dios con libertad y aceptada o rechazada por el hombre con libertad, es la historia de salvación o de la condenación, [...] en tanto es el acto histórico concreto de aceptación o rechazo de la comunicación de Dios mismo (Rahner, 2012, p. 178).

Adicionalmente, unos párrafos adelante del texto citado, Rahner dirá, palabras más palabras menos, que todo hombre adherido o no a una experiencia religiosa, incluso profano es sujeto de salvación, pues la experiencia de salvación que se da en la historia es el fondo una experiencia trascendente.

En von Balthasar, habitar el mundo sin juicio, un mundo con una visión de infierno vacío, es habitar un mundo diferente, alternativo al establecido por la cultura y que ofrece diferentes alternativas a las dogmatizadas por occidente desde tiempos del Segundo Concilio Ecuménico de

Constantinopla (553). El hombre del siglo XXI necesita develar la relación del mundo con el infierno sin perder de vista el lugar teológico de la Revelación:

El infierno es lo radicalmente opuesto al cielo, donde en la eternidad de Dios se da la consumación de todo tiempo. Pues su “sustancia” es el pecado del mundo hecho (o que se hace) anónimo, aquí no hay comunidad de ningún tipo, sólo una “ausencia” total. Todo lo que se parece al amor ha quedado ahora atrás, tampoco hay esperanza alguna. Por eso, a lo sumo se pueden sospechar las huellas de Señor, que ha pasado a través del infierno; pero, dado que en él no hay ningún camino, tampoco hay ningún seguimiento, y las huellas no son realmente determinables (von Balthasar, 1997, p. 336).

El infierno en von Balthasar no es precisamente una categoría, y no tendría sentido que fuese una luego de lo expresado en el párrafo anterior. Para el autor de *Escatología en nuestro tiempo*, lo esencial es plantear una teología centrada en Cristo y finalizada en Dios Padre, para ayudar al hombre a responder a sus preguntas sobre las cosas últimas; entendiendo que ante la libertad de las cosas últimas, ante respuestas queda solo un camino: plenitud.

Queda viva la reflexión acerca de la búsqueda de los elementos constitutivos de un giro antropológico como apertura soportado en el concepto de infierno vacío en Hans Urs von Balthasar, más aún si se tiene en cuenta que ello implica tomar posición frente a un teologúmeno que la Iglesia misma no ha resuelto. Ya se estableció cómo Orígenes, soportado en Clemente de Alejandría, emprende una defensa sin tregua de la eficacia plena de la cruz, pero de otro lado Ratzinger, de una manera contundente, cita cómo los textos sagrados albergan evidencia objetiva respecto a la cual, el hombre debe, producto del amor, hacer el camino de Cristo crucificado,

bajar al infierno. En von Balthasar no se identifica una invitación directa a bajar al infierno, pero con mayor contundencia que Ratzinger se hace toda una antropología teológica no sólo con la persona de Cristo, sino con la Trinidad en pleno.

### **CAPÍTULO 3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO EN LA OBRA DE VON BALTHASAR**

Tal como lo dice Kulturstiftung (2005), von Balthasar no es citado como filósofo por su obra, sino porque ha permanecido fiel a la filosofía. No es posible acceder a su obra si antes no se ha bebido de la filosofía. von Balthasar construye una teología cristocéntrica y soteriológica nada fácil de sintetizar.

Hans Urs von Balthasar dirá que “La posibilidad de ser cristiano está ahí, entre muchas concepciones del mundo, como una oferta, para ser elegida. No puede ponerse en el primer puesto echando mano de la violencia” (1998, p. 15), razón suficiente para darse una oportunidad y experimentar el amor como principio vital, el mostrar-se, dar-se y decir-se como alteridad y reconocer la contingencia en la dramaticidad del mundo como alternativa para alcanzar la virtud, una vida plena.

Uno puede además, volviendo otra vez al hombre, descubrir a éste como el lugar del cosmos en que se abre el preguntar fundamental y, a partir de aquí, edificar (•científicamente•) una antropología que describe el fenómeno de la existencia que pregunta, sin preguntarse por el sentido que, como tal, tiene un tal ser que se pregunta por el sentido (von Balthasar, 1998, p. 21).

En la obra de von Balthasar se identifican tres conceptos filosóficos centrales que establecen la relación del hombre consigo mismo, la relación con la alteridad y la relación con el mundo. La relación consigo mismo la define bajo el concepto de amor, central en su obra; la

relación con la alteridad la define a partir de los trascendentales (lo bueno, lo bello y lo justo) y la relación con el mundo la define como una contingencia y la denomina una antropología teológica dramática.

Sin embargo, leer a von Balthasar implica concentrar todo esfuerzo en la pregunta por las cuatro cosas últimas como presupuesto. Si bien el hombre enfrenta dos grandes miedos: principio y fin, al suizo parece no interesarle como problema teológico y menos aún filosófico el origen. Todo su esfuerzo académico, reflexivo, experiencial se centra en las cuatro cosas últimas como fundamento para vivir plenamente el amor: la muerte, el juicio, el cielo y el infierno.

Si Arquímedes pidió un punto de apoyo para mover el mundo, von Balthasar presenta el infierno vacío como evidencia de la salvación, soportada en el evento de la cruz y certeza para una vida plena. Hans Urs von Balthasar denuncia que ha encontrado el fin teleológico de la cruz: la salvación. Pero si esta no es novedad para la teología, sí lo es para la filosofía, pues Jesús no es centro, ha sido desplazado por el amor de Dios sobre la persona humana. Que el Hijo predilecto del Padre, modelo de perfección en la caridad, no sea la norma, no sea imposición, es ya disruptivo. En von Balthasar la libertad humana, el libre albedrío descubre un abismo de posibilidades.

En *Sólo el amor es digno de fe*, von Balthasar deja claro que el cristiano no tiene como fin la búsqueda de la verdad sino la auto – glorificación del amor de Dios. En el teólogo y filósofo suizo se configuran dos modelos de hombre, el que busca la verdad como fin; o el que busca el amor, este último conocerá cara a cara a Dios Padre.

### 3.1. La relación del hombre consigo mismo

La teología de Hans Urs von Balthasar es trinitaria y cristocéntrica; la filosofía es antropológica, cimentada en la persona de Cristo y la vida del hombre es perfección en la caridad, consecuencia del encuentro del hombre con la salvación como gratuidad otorgada plenamente en la cruz. En su obra *Sólo el amor es digno de fe* von Balthasar dirá: “Para nosotros, que somos cristianos —escribe Petrarca a Giovanni Colonna—, la filosofía solo puede ser amor a la sabiduría” (2004, p. 28).

A diferencia de las teologías de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, referentes de su obra, y de Joseph Ratzinger, Hans Küng, Karl Rahner contemporáneos católicos del suizo, el centro de su teología no está en la persona de Cristo sino el en amor, que se desborda en el hombre, por lo que desciende de la teología cristocéntrica para instalarse en la filosofía antropológica. Diferencia que hace de la obra de von Balthasar un anuncio potente para la antropología filosófica, pues lleva al hombre al centro sin dislocar su relación con la divinidad. Una divinidad que se presenta anclada plenamente en la carne de la persona de Jesús.

Reiterar que, a diferencia de la racionalidad inaugurada en la Modernidad, el proyecto de von Balthasar pone el amor al hombre en el centro con la mirada en Cristo. En la obra de von Balthasar, la mirada está puesta en la humanidad, en el hombre, en el amor.

Leer en los textos de von Balthasar conceptos como trinidad, Cristo, Hijo solo es posible si se tiene claro un concepto de hombre como persona. Para von Balthasar el hombre no es proyección de la persona de Jesús, no es alter Cristo, es humanidad santa, es condición de posibilidad en Dios; el hombre no es ciudadano del mundo de segunda categoría, no se evidencia una supremacía en la persona de Jesús, es, simplemente, el primero entre iguales, y es a partir de este que construye todo su pensamiento teológico-filosófico, es decir, cimentado en la persona

humana, no en categorías divinas; se cimienta en el hombre de carne y hueso con problemas concretos, con aciertos y desaciertos, en una realidad dramática, contingente.

La antropología, tal como la define Ernst Cassirer (2022), es una mirada que conjuga categorías como mito, arte, lenguaje, historia, ciencia y religión, entre otras. Pues, si esta humanidad avanza en ciencia y lenguaje, el arte es ya una dimensión central y la historia toma fuerza; el mito y religión se diluyen: “Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión” (Cassirer, 2022, p. 140). Hans Urs von Balthasar viene a rescatar al hombre antropológicamente, lo entiende plenamente humano y plenamente divino. Von Balthasar encuentra en el hombre toda la potencia para alcanzar la auto-glorificación del amor en Dios, aquella que no es plena porque lo agobian las cosas últimas.

Es evidente que [...] las “cuatro cosas últimas”, que es como se suele designar en cristiano a la muerte, el juicio, el cielo y el infierno, no pueden constituir una especie de episodio añadido a la existencia humana [...]. Lo “último”, por más que pueda ser pensado de diversas maneras [...] repercute ciertamente en toda la existencia temporal como explicación última su sentido: aquí sale a la luz lo que la vida era y es (von Balthasar, 2008, p. 11).

Con von Balthasar la humanidad entera inaugura la mayoría de edad como la mayoría de edad cristiana, una que es testimonio pleno del amor de Dios, de lo que Dios ha querido para la humanidad, con un énfasis, la persona en pleno sentido del término. La antropología filosófica

se pregunta por el hombre: ¿qué es el hombre? Y en esa pregunta se manifiestan las condiciones de posibilidad que él mismo tiene para habitar el mundo.

*Sólo el amor es digno de fe*, no es una obra teológica cargada de referencias al texto bíblico, acá Hans Urs von Balthasar tiene al hombre como centro y como sujeto de amor, un hombre que no es actividad sino pasividad, porque la acción está en Dios. Dicha acción logra que el hombre que habita el mundo, lo habite, como diría Ernst Cassirer, simbólicamente, con una mirada en el horizonte.

Como el hijo prodigo, el hombre actúa porque, primero se ha dado la moción de amor del Padre misericordioso. Un texto del amor donde el sujeto activo es Dios y la persona primero es donada y luego se hace donación. Von Balthasar tiene absoluta claridad de que la persona de Jesús: “asume una existencia humana para ofrecerla en sacrificio a Dios por todos los hombres y por el mundo entero” (von Balthasar, 2004, p. 125).

### **3.2. La relación del hombre con la alteridad**

De acuerdo con Kulturstiftung (2005), von Balthasar define la filosofía cristiana como la filosofar de la fe, una mirada vuelta hacia la teología, en la que ocupan un puesto central la doctrina escolástica de los trascendentales, la diferencia ontológica ser-ente y la distinción real esencia-ser. De acuerdo con Llanes (2022), en von Balthasar las estructuras del ser son, principalmente, los modos como el ser aparece. Entre estos modos se pueden mencionar los trascendentales del ser (unidad, bondad, verdad y belleza) que al ser propiedad sólo del ser, manifiestan, indudablemente, la diferencia “ser-ente”.

Lo esencial acá no es describir en qué consisten cada uno de los trascendentales, sino como ellos se manifiestan. En *Epilogo*, obra que sintetiza el aparato filosófico- teológico de von

Balthasar, se pregunta acerca de la condición humana, y pide cautela frente a la pregunta acerca del hombre como último peldaño de la creación. Esto para aclarar que es condición acceder a los misterios de la teología y con ello a las propiedades del ser: “Ningún ente mundano puede alcanzar (aun cuando alcance el ser en la conciencia) la unidad de esencia y existencia (*essentia - esse*), porque nunca se puede proporcionar a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don” (von Balthasar, 1998, p. 49).

Los trascendentales son la posibilidad de mostrar-se, son epifanía; y cada ser hace uso de su libertad. Acá von Balthasar plantea una especie de disyuntiva de lo que implica dicha manifestación, puede ser buena o bella, puede ser real o simple apariencia; la libertad será la consejera, ella será la que establezca qué tanto debe fluir. Igual sucede con el dar-se, pues en el darse hay necesariamente un encuentro con otro: “Poder regalarse sólo se puede con buena conciencia si se está dispuesto a regalar, por su parte, sin cálculo y en libertad” (1998, p. 63). Para el suizo en todos hay un derecho al amor. He acá un compromiso, un reto.

Pero los trascendentales también implican decir-se:

La autodeclaración en la palabra es más que un mero expresarse en el aparecer o en el hacer; presupone la tensión más fuerte entre interioridad perfecta en la libertad de la autoconciencia y perfecta manifestación en una más que natural mímica y gesticulación (lenguaje natural) (von Balthasar, 1998, p. 71).

Darse, mostrarse, decirse no son una necesidad, pero sí la perfección esencial del ser, es fecundidad. En su desarrollo teológico, von Balthasar sustentará la moción de estos tres modos

de los trascendentales como una manifestación del misterio trinitario esencia del hombre, para la filosofía bastará con la búsqueda de la plenitud en el amor.

### **3.3. La relación del hombre con el mundo**

Ahora debe darse un paso y anexar a los trascendentales como el darse, el mostrarse y el decirse, que ellos solo son posibles bajo un concepto que von Balthasar denomina teodramático, porque la realidad es dramática, es el término que el filósofo y teólogo suizo utiliza para definir lo contingente de la vida. Tal como lo define el Cardenal Scola (2013), no se puede preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática; y citando a von Balthasar dirá que no existe otra antropología que la dramática. El hombre combatiente se siente libre, pero de un modo paradójico. Pues, ¿en qué sentido puede ser libre un ser cuya esencia es finita?

La antropología de von Balthasar es una de la contingencia, pues su antropología se hace a partir de la cotidianidad del hombre. Lo que se pretende es encontrar en su obra el giro antropológico ante un infierno vacío. Un infierno que rescata al hombre como lugar teológico y filosófico que enfrenta a la persona con su propia existencia.

De acuerdo con Mateo 21, 33-43, en la parábola del viñador, los labradores terminan por dar muerte al heredero para quedarse con la herencia. No es novedad como la humanidad hoy se ha dedicado a dar muerte a Dios o a toda clase de referencia de divinidad. Toda referencia vertical, sin importar su denominación, origen, relación, debe desaparecer porque el hombre no soporta un referente. Se nace judío por ser hijo de judío, musulmán por nacer en oriente medio o protestante si se nace en Alemania, se es cristiano católico si se nace latinoamericano. Lo particular es que, sin importar la geografía, la mayoría de edad se certifica sólo si se decreta no

tener dios. No es una condición exclusiva de los cristianos católicos, de los protestantes americanos, de la Iglesia Calvinista o de los herederos de la Iglesia Anglicana de Enrique VIII. La humanidad en pleno ha tomado una decisión, dar muerte a toda idea de dios y asumir su propia existencia sin referencia alguna.

Sin embargo, no ha sido posible, pues la referencia no es otra que nuevas divinidades que atienden a las pasiones propias de la condición humana. Lo que el hombre ha hecho es reemplazar las manifestaciones de un dios por otro tipo de “divinidades”: el dinero; y con él todo lo que tiene que ver con el tener, con la posesión; el trabajo, y con este todo lo que tiene que ver con el poder; y los deseos; y con ello relacionar todo lo que tiene que ver con el placer.

Aquello que Dios quiere decir a los hombres en Cristo no puedo encontrar su norma ni en el mundo en general, ni en el hombre en particular, sino que tiene que ser algo necesariamente teo - lógico, mejor aún teo - pragmático: acción de Dios para el hombre, acción que él mismo muestra ante y para el hombre (y únicamente así, junto a él y en él) (von Balthasar, 2004, p. 19).

Acá nuevamente se cita la contingencia como realidad suprema del hombre. Es necesario, bajo una nueva mirada, asumir la existencia bajo otras categorías. Hans Urs von Balthasar plantea la dramaticidad del mundo, lo contingente.

En el derecho que es inherente al ser persona, en tanto que la persona siempre vive en comunidad, hay una forma de poder (y violentabilidad) frente a lo que es esencialmente inviolentable: el amor. Además está lo que cada uno se representa como lo debido frente

al otro, lo cual en los particulares es muy distinto, lo exigido puede rehusarse por buenas o malas razones. En ambos tiene su origen la dramática que se desarrolla entre libertades humanas, desde el pequeño drama familiar hasta el drama total de la historia universal. El teatro es el sitio donde se representa esta dramática (como espectáculo, tragedia, comedia) (von Balthasar, 1998, p. 64).

### **3.4. Una síntesis del estar en el mundo**

La filosofía tiene como tarea reflexionar críticamente acerca de la relación del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo; la antropológica de von Balthasar tiene como tarea reflexionar críticamente acerca de la relación del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo en clave de un amor que se expresa como libertad absoluta, un hombre plenamente dueño de sí.

La persona plenamente libre, sin ataduras a una norma, a una clase social, a una denominación religiosa, es testimonio de un proyecto de vida en el amor. La palabra para vivir plenamente en von Balthasar es el amor. Un amor que se selló en la cruz y que tiene como evidencia un infierno vacío. No es posible un infierno vacío porque allí solo sería posible habitar sin Dios con el anhelo de estar a su lado, y el solo reconocerlo es ya condición para estar a su lado.

Si bien la matriz fundamental de la pregunta por el hombre en clave de infierno vacío refiere directamente al cristianismo, no necesariamente el análisis antropológico se circunscribe al mundo católico, pues la propuesta de von Balthasar está desligada de la praxis religiosa, del culto y, por tanto, es una propuesta para cualquier ciudadano del mundo. En la obra de von Balthasar no hay una referencia específica que remita a prácticas culturales o compromisos

religiosos; su obra es un contrato social del hombre con el amor del Padre, dos personas naturales que firman un contrato para gestar el amor, el concepto pleno de amor.

Asumir la existencia bajo esta propuesta tiene dos implicaciones, la primera reconocer que la plenitud del ser solo se alcanza si se parte de una vida futura en clave de humanidad rescatada, lo que implica arrojarse al mundo como manifestación de la divinidad. Es dar-se, mostrar-se, decir-se en plenitud. La propuesta de von Balthasar tiene todo el sentido si el ser humano es capaz de asumir el ser que busca la esencia habitando los trascendentales, lo particular es que, en la teología del suizo, los trascendentales son una manifestación de la Trinidad que habita la humanidad, pero arrojarse no implica necesariamente un proceso de conversión a una religión, implica un compromiso con la propia libertad. En von Balthasar no hay ataduras, hay plena libertad.

No estamos, por lo tanto, obligados a poner en consonancia y a hacer creíble un infierno, pensando sistemáticamente [...] Nosotros estamos obligados solamente a no perder el amor que cree y espera y que, por la fe y la esperanza, es mantenido en una suspensión que hace que le crezcan las alas cristianas. [...] El infierno tan sólo puede ser pensado en una perspectiva personal (el mío propio), porque yo no podría nunca considerar la posible condenación de otro como más probable que la mía (von Balthasar, 2004, p. 96).

Se han abordado varias aristas desde las cuales von Balthasar permite leer su propuesta de hombre a partir del infierno vacío. En primer lugar se ha hecho un acercamiento de la persona consigo misma que se sintetiza en el concepto de amor; luego se ha reconocido la importancia del otro como lugar filosófico y teológico, y se ha expuesto el encuentro entre los modos y los

trascendentales que se manifiestan en nuestra relación con el otro: en esos mostrar-se, dar-se, decir-se y, finalmente, en nuestra relación con el mundo, aquella donde von Balthasar sintetiza la experiencia como un drama, como realidad plena, como contingencia.

Ruiz-Retegui (1995) dirá que la antropología de von Balthasar centra su interés en cómo se constituye la persona a partir de los elementos de la naturaleza, de como una historia que se “compone” en el mundo; y es allí donde se configuran los elementos de una “dramática” .

La revelación no niega ninguna aspiración antropológica y natural – sobrenatural, así como ninguna consumación interna de este deseo del *cor-inquietum* sino que estas son afirmadas, pues este corazón sólo se comprende a sí mismo cuando ha visto previamente el amor del corazón de Dios que le ha dirigido a él y que por nosotros fue traspasado en la cruz (von Balthasar, 2018, p. 148).

## CONCLUSIONES

La antropología filosófica es un discurso en construcción, que busca determinar los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad humana. Y, se dice en construcción porque no solo cambia en el tiempo y en el espacio, sino que está influenciada por corriente o sistemas de pensamiento cada vez más volátiles y diáfanos.

La antropología filosófica propuesta por Hans Urs von Balthasar, es una antropología teológica en clave de infierno vacío; una antropología dramática, en la que el cuerpo es habitación de la Trinidad en pleno; y donde se manifiestan de los trascendentales.

En Hans Urs von Balthasar la Antropología filosófica es una disciplina que explora la doble dimensión del individuo: la primera orientada hacia “sí mismo”, la segunda hacia un “ser – en – relación”. La primera es un acontecimiento llamado Jesús y en él el amor; la segunda la experiencia Trinitaria. Ambas exigen del hombre la atenta escucha de Dios que llama, pues la relación de Dios con el hombre es una relación motivada por Dios y por tanto una espera atenta del hombre que con honestidad intelectual responde: hágase en mi según tu palabra. Acá la teología se hace filosofía; y el concepto trinitario se descompone y se hace manifestación de Dios en los hombres: mostrar-se, dar-se y decir-se, como proyecto de libertad.

El infierno como lugar teológico o filosófico es enigmático, no hay consenso ni en la Sagrada Escritura, ni en la Tradición de los Padres de la Iglesia, ni una última palabra de parte del Magisterio. Tampoco hay consenso en Agustín de Hipona, ni en Tomás de Aquino, fuentes de sabiduría para von Balthasar. Más arriesgadas serían las posturas de Joseph Ratzinger, Karl

Rahner y el mismo von Balthasar. Hans Küng, no obstante, siembra la duda y pone la virtud en el medio. El infierno o es el lugar de la espera o el lugar vacío.

En von Balthasar, habitar el mundo sin juicio, un mundo con una visión de infierno vacío, es habitar un mundo diferente, alternativo al establecido por la cultura y que ofrece diferentes alternativas a las dogmatizadas por occidente desde tiempos del Segundo Concilio Ecuménico de Constantinopla (553). El hombre del siglo XXI necesita develar la relación del mundo con el infierno sin perder de vista el lugar teológico de la Revelación. Un lugar que no es lugar.

Hans Urs von Balthasar afirma el fin teleológico de la cruz: la salvación. Novedad para la filosofía, pues Jesús no es centro, ha sido desplazado por el amor de Dios sobre la persona humana. En von Balthasar la libertad humana, el libre albedrío, descubre un abismo de posibilidades.

El suizo acerca la persona consigo misma a través del amor; con el otro como lugar filosófico y teológico que se manifiesta en los trascendentales (mostrar-se, dar-se, decir-se) y, finalmente, un acercamiento al mundo, que se da como drama, como contingencia.

El teólogo de Lucerna dirá que ser cristiano es una oferta, razón suficiente para darse una oportunidad y experimentar el amor como principio vital.

En la obra de von Balthasar se identifican tres conceptos filosóficos centrales que establecen la relación del hombre consigo mismo, la relación con la alteridad y la relación con el mundo. Una antropología de la relación.

## REFERENCIAS

- Biblia de Jerusalén (J.A. Ubieta López, Trad.). (2000). Desclée de Brouwer (Obra original publicada en 1975).
- Casale, R. (2001). La vigencia de la pregunta teológica por el término " persona" para la imagen del hombre en la actualidad: El aporte de Hans Urs von Balthasar. *Teología y vida*, 42(4), 399-439.
- Cassirer, E. (2022). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Código de Derecho Canónico (2003). Biblioteca de Autores Cristianos (Obra original publicada en 1983)
- Concilio Ecuménico Vaticano II (L. Amigo Espada y R.M. Herrera García, Trad.). (2004). *Constitución Dei Verbum*. Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 1993)
- Conferencia Episcopal de Colombia. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Editrice Vaticana.
- Conferencia Episcopal de Colombia. (1999). *Liturgia de las Horas, Tomo IV. Tiempo Ordinario. Semanas XVIII – XXXIV*. Regina.
- Hamman, A. (2006). *Guía breve de los “Padres de la Iglesia”*. Monte Carmelo.
- Kulturstiftung, I. (2005). Hans Urs von Balthasar, filósofo.
- Küng, H. (2004). *¿Vida Eterna?*. Trotta.
- Lisieux, T. (M. Ordoñez Villaroel, Trad.). (1998). *Obras Completas*. Monte Carmelo. (Obra original publicada en 1992)

- Llanes, M. (2022). La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar Un estudio sobre Wahrheit der Welt. *Sapientia*, 77(249), 23-69.
- Luque, D. (2022). El desarrollo de la antropología trinitaria en la teología reciente. Una perspectiva antológica y ecuménica. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 17, 243-275.
- Meis, A. (1991). " Prodigalidad menesterosa": significado de" los trascendentes del ser" en el método teológico de Hans Urs von Balthasar. *Teología y Vida*, 32, 185-204.
- Meis, A. (1993). De Jesús a las antropologías. *Teología y Vida*, 34, 39-59.
- Meis, A. (1994). Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner: coincidencias y divergencias. *Teología y Vida*, XXXV, 259-280.
- Meis, A. (1997). Hans Urs von Balthasar y Karl Barth: puntos y contrapuntos de dos modos de pensar. *Teología y Vida*, 38, 301-330.
- Meis, A. (2001). La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar. *Teología y vida*, 42(4), 440-467.
- Moriones, F. (2004). *Teología de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moyano, J. P. (2010). Las experiencias de relaciones humanas como atisbos de la Gracia: Investigación dialogante con Hans Urs von Balthasar y Krzysztof Kieslowski. *Cuadernos de teología-Universidad Católica del Norte (En línea)*, 2(2), 180-203.
- Plasencia, V. (2019, 4 de enero). Antropología filosófico – teológica 1. El origen del cosmos y del ser humano. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=vGZzFX5Z88E>
- Quevedo, A. M. (2013). ¿Y si el diablo se salva? el debate por la eternidad del infierno y el seguimiento de Cristo. *Reflexiones teológicas* 11(63-77)

- Rahner, K. (2012). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder.
- Ratzinger, J. (2007). *Escatología*. Herder.
- Real Academia Española. (s.f.). Infierno. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 24 de julio de 2023, de <https://dle.rae.es/infierno>
- Ricoeur, P. (2020). *Antropología filosófica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz-Retegui, A. (1995). Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar. *Scripta theologica*, 27(2), 459-491.
- San Agustín (1997). *La ciudad de Dios*. Porrúa.
- Scola, A. (2013). Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico. Encuentro.
- Tugendhat, E. (1997). Antropología como filosofía primera. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, 39-47.
- Tugendhat, E. (2007). *Antropología en vez de Metafísica*. Gedisa
- von Balthasar, H. (1997). *Teológica, 2. Verdad del Mundo*. Encuentro.
- von Balthasar, H. (1998). Epílogo. Encuentro.
- von Balthasar, H. (2004). *Sólo el amor es digno de fe*. Sígueme.
- von Balthasar, H. (2008). *Escatología en nuestro tiempo*. Encuentro.
- von Balthasar, H. (2009). *El corazón del mundo*. Encuentro.