

ser abierta una dimensión discursiva en la que tal lenguaje sea pensado, no sólo como hablado por los hombres, sino sobre todo como hablado a los hombres (Ricoeur). Aquí es donde la razón debe hacer respetar sus fueros exigiendo la reposición de un nivel, no ya especulativo sino reflexivo, que dé cuenta sobre la condición última de posibilidad de la libertad y de la historia, de la tradición que nos embarca y de la liberación que nos embarga. Tal condición última de posibilidad, para ser coherente, no puede ser sino un Ser Personal Absoluto, que, en tanto Creador funda como real y da sentido a toda tradición como tal. Y que en tanto Poder Único y Absoluto de donación de plenitud escatológica a quienes lo aguardan en la esperanza y la justicia, funde como real (para que no sea una pasión inútil) y dé sentido a toda liberación como tal. Sin embargo, esta metafísica escatológica de la creación no puede colocarse como especulación autofundada. Ella permanece doblemente hermenéutica: en tanto tributaria del suelo simbólico de las culturas; y en tanto que el "lógos" que sistematiza históricamente tal religación metafísica, es y debe ser, cada vez, destituido (como sea preciso) por la crítica y reinteligibilizado desde las fuentes, para que los intereses, a través de las "ilusiones dialécticas" que siempre acompañan a la razón, no hagan de él un ídolo. Todo esto, hasta que El venga de nuevo.

HEGEL Y LOS TEMAS DE LA CRISTOLOGIA

Por E. BRITO, S.J. (Santo Domingo, R. D.)

Objeto del presente artículo es sugerir tanto la promesa como los límites de la Cristología hegeliana al hilo de sus tres temas omnipresentes: Encarnación, Muerte, Resurrección¹. En torno al primero de ellos, evocaremos las cuestiones del motivo de la Encarnación, de la unión hipostática, de la divinización y de la kénosis (cf. *infra* 1). El tema de la Muerte nos llevará a destacar el arraigamiento de la Cristología de Hegel en la *theologia crucis* luterana y la gran verdad unilateral de esta teología atormentada (cf. *infra* 2). Complementariamente, el tema de la Resurrección manifestará la ausencia de la dimensión propiamente pascual en la Cristología hegeliana, centrada en el Calvario; ello equivale a indicar la vía de su absolución (cf. *infra* 3).

1. Cur Deus homo?

La cuestión del "motivo de la Encarnación"² parece conducir a un dilema: de ser éste la excelencia de la Encarnación (Escoto), ¿no se convertirá la Pasión en algo añadido, accidental? Si se hace de la Pasión el centro de todo (Tomás), ¿no se convertirá Dios en un medio para promover los fines de la Creación?³ El dilema sólo se resuelve si el hecho de centrar la Encarnación en la Pasión con-

¹ No nos es posible en el espacio del que disponemos considerar además de estos tres temas "constantes" en todas las presentaciones de la Cristología hegeliana de la madurez —*Fenomenología, Lecciones sobre la filosofía de la religión, Enciclopedia*— las "variantes" que aparecen sólo en una u otra obra; ni tampoco explicar el diferente enfoque que recibe cada uno de los temas comunes según las perspectivas de las diversas obras. Cfr. al respecto nuestra tesis de doctorado en teología *La Cristología de Hegel*, Univ. Cat. de Lovaina, 1976, pp. 619-644.

² Cfr. un resumen de la historia de la cuestión en H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*, Colonia, 1962, pp. 336-344. Para la evolución de la problemática protestante previa a Hegel —discusión entre infra- y supralapsarios, "Föederal Theologie" (J. Coccejus), pietismo de Bengel—, cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia, 1965, pp. 381 ss.

³ Cfr. H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual en *Mysterium salutis**, Madrid, 1971, vol. III, t. II, pp. 143 ss.

duce a una perfecta coincidencia de ambos puntos de vista: yendo hasta la Pasión, Dios se revela en lo que tiene de más específicamente divino y manifiesta su gloria suprema. Tal es la dirección de la solución de Hegel. Evoquemos su argumentación.

El que la Cristología no tenga otro centro que la Muerte de Cristo se justifica para Hegel en primer lugar desde el punto de vista del hombre. La existencia humana de Cristo es vida natural, ordinaria, prendida en la finitud⁴. Pero mientras el hombre vive efectivamente en el tiempo, su naturalidad no es aún la finitud suprema: su individualidad orgánica es la subjetividad de un “tiempo libre” que escapa a la exterioridad real. Sólo la muerte, el dolor de la muerte, es la finitud suprema: la recaída en la distinción del comienzo y del fin⁵, el “proceso vacío” en que la carencia (*Mangel*) redeviene límite (*Schranke*), i.e. contradicción que el sujeto ha sido incapaz de soportar en un infinito retorno en sí. Este ápice de la impotencia natural, empero, ¿es acaso otra cosa que su prosternación terrible ante su redención espiritual? El instante en que el viviente sucumbe a su “enfermedad originaria” es el de su paso a su verdad: el de su absorción —suprimida la abstracta exterioridad del tiempo y del espacio— en una más alta existencia. Sólo aquí la yocación de su naturalidad se cumple, pues el fin de la Naturaleza es darse a sí misma la muerte (E., párr. 376, Zusatz) a fin de emerger como Espíritu, unidad en y para sí en que se resorbe el hiato entre la singularidad inmediata y el género universal al suprimirse su oposición formal en identidad efectiva. Puesto que la carne, o su proceso temporal, es para Hegel tan sólo la humanización como finitización incoativa (R., II/2, 157), se comprende que —desde el punto de vista del hombre— sólo en la Muerte, como suprema negación, escisión extrema en que su determinación finita finaliza —y no en el acto de la Encarnación como tal o en la continuidad de la vida mortal—, pueda residir hegelianamente el “motivo” de la Encarnación y el centro de la Cristología.

La posición central de la Pasión se justifica también a partir de Dios. La humanización de la Idea como ser-ahí inmediato de un

⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (citaremos: R), ed. Meiner, II/2 (Zweiter Band, Halbband 2), p. 157.

⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (citaremos: E.), párr. 352.

individuo presente prendido en la indigencia humana habitual es ya como finitud la *Entäusserung* (desapropiación) de lo divino. Pero en la vida de un individuo humano se trata de una desapropiación de sí misma de la Idea de modo tal que ella se conserva todavía en esta *Entäusserung*. Sólo el dolor de la muerte es el último devenir-otro de lo divino, su negación natural supremamente abstracta (R., II/2, 157). Es aquí sólo lo *hétéron*, lo diferente, limitado, negativo (R., II/2, 89). No el eterno Ser-en-y-para-sí en que el Otro es determinado sólo como Hijo y el diferenciarse, aún no cumplido —mero juego del Amor consigo mismo—, no alcanza la seriedad del ser-otro (R., II/2, 93)⁶, sino el ápice de la *Entäusserung* de la Idea divina, en que el Hijo adquiere la determinación del otro como tal, del ser-otro como ente, momento de efectividad exterior “sin Dios” en que la Idea divina naturalmente se contradice (R., II/2, 94). Si la Encarnación muestra que la finitud está en Dios, sólo la Muerte es capaz de ofrecer la certeza de que la manera más abstracta de la humanidad —la prueba más alta de la humanidad (R., II/2, 165)—, la dependencia suprema, la debilidad última, el nivel más hondo de la fragilidad, no está fuera de Dios, sino que el ser-otro, lo negativo, es un momento de la naturaleza divina misma: “Dios ha muerto, Dios mismo está muerto” (R., II/2, 157-158).

El más profundo descenso, la humillación exhaustiva de Dios en el instante mortal en que la existencia humana, en el extremo de su finitud, pasa a su verdad, es, sin embargo, al mismo tiempo, la suprema glorificación divina (Ph., 529, R., II/2, 163). Es la “reconciliación del Espíritu consigo” (R. II/2, 159): la supresión de la escisión entre lo finito y el Infinito, la efectividad del Espíritu (E., párr. 555). Llevada hasta el extremo, la negación se transmuta en identidad: en la exacerbación de su dehisencia, retorna circularmente sobre sí; es acto de identificación consigo por vía de la negación de la negación (E., párr. 18): momento doblemente negativo, íntima conversión a partir de la alteridad, Idea llegada a su ser-para-sí que suprime, como absoluta negatividad, la desapropiación natural del concepto (E., párrs. 381, 382). En (*an*) la Idea divina, el momento negativo que pertenece tan sólo al Espíritu como tal, la gloria de su negatividad absoluta (R., II/2, 172), no pue-

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Meiner, p. 20.

de tener ninguna otra exposición que la Muerte: esa finitización suprema que en su exasperación misma se disuelve (R., II/2, 159), suprimiendo así la inmediatez de la realidad de la Idea.

La respuesta hegeliana a la pregunta "Cur Deus homo?" es, a la luz de lo que precede, nítida: Dios no se encarna ni meramente para promover los fines de la Creación yendo a la Muerte, ni tampoco para hacer de su entrada en la carne como tal un fin principal: Dios se encarna para revelar en la suma finitud finalizante de la *Tod Christi* la autoglorificación de su divinidad espiritual, suprema diferenciación reconciliada (R., II/2, 137, 140). La interacción hegeliana de articular de tal modo la automanifestación divina y la salvación del hombre que "doxología" y "soteriología" coincidan nos parece profundamente justa. Hay que insistir a continuación, sin embargo, en que, a pesar de esta visión aparentemente acertada del "motivo de la Encarnación" ("Cur Deus homo?"), Hegel concibe el comercio de Dios y del hombre en Cristo ("Deus homo") —la "unión hipostática"— según una perspectiva unilateralmente mortal.

* * *

La doctrina hegeliana de la Encarnación —expresión de ese "último *Grundmotiv* del Idealismo alemán"⁷, la unidad dialéctica del hombre y Dios revelada en Cristo, parece conformarse al Dogma de Calcedonia. Contra los adopcianismos, arrianismos, nestorianismos⁸, de ayer y de hoy, Hegel acentúa, en efecto, la divinidad verdadera de Cristo (R., II/2, 131): éste es el Hijo eterno (E., párr. 569) —y por tanto pre-existente—, el Verbo (Ph., 534) engendrado, no creado (E., párr. 567), el Unigénito (R., II/2, 133), segunda persona de la Trinidad (R., II/2, 71-72), el Logos (R., II/2, 63) consubstancial (R., II/2, 131)⁹. Contra los docetismos, apolinarismos, monofisismos antiguos y modernos, Hegel acentúa, por otra parte, la verdadera humanidad de Cristo (R., II/2, 131,

⁷ W. Kasper, *Das Absolute...*, p. 395.

⁸ H. Kueng, *Meschedung Gottes*, Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 615-619.

⁹ Cfr. K. Rahner, art. *Inkarnation* en *Sacramentum Mundi*, Friburgo-Basilea-Viena, 1968, II, 831.

133): como Lutero en sus predicaciones, el filósofo especulativo subraya el carácter común de la vida humana de Cristo, e incluso sus limitaciones (R., II/2, 157). Sin sacrificar la unidad a la dualidad —sucumbiendo a la tendencia nestoriana a separar—, ni la dualidad a la unidad —sucumbiendo a la inclinación eutiquiana a confundir—, Hegel afirma la identidad —*inconfuse, indivise*— de las naturalezas divina y humana: el viviente proceso —incapaz de ser expresado por una proposición estática (E., párr., 215; Ph., 542-543; R., II/, 38)— de Dios como Espíritu (R., II/2, 131, 38) en que la inadecuación (la diversidad de las naturalezas) ha de ser sostenida, pues de lo contrario se esfumaría la partición del Espíritu, su vitalidad (R., II/2, 140), pero, a pesar de la inadecuación, la identidad debe ser mantenida, pues de lo contrario, disuelta la reconciliación (R. II/2, 134), cada naturaleza sería remitida a su abstracción. Reconociendo en Cristo la identidad una y dual, sin confusión ni división, de Dios y del hombre, evocada por la fórmula calcedoniana, la Cristología de Hegel aparece profundamente tradicional. Su especificidad presupone el acento cristológico típicamente luterano.

El corazón de la Cristología del reformador no es otro que la *communicatio idiomatum*. Lutero dará a esta doctrina, vehiculada por la tradición teológica, un giro original. La Cristología alejandrina, en efecto, piensa sobre todo la penetración (en sentido único) de la naturaleza humana por la actividad de la naturaleza divina. Los teólogos antioqueños, por su parte, sólo admiten una participación de las propiedades de ambas naturalezas a la persona que les es común, y no un intercambio de propiedades entre las naturalezas mismas. Esta oposición entre alejandrinos y antioqueños se repite, a otro nivel, en las discusiones de la Reforma: Calvino —que no ve en la comunicación, como Zwinglio, una mera manera de expresarse— admite, paralelamente a la tendencia de Antioquía, la participación real de las propiedades de ambas naturalezas a la persona del Mediador, y rechaza el intercambio inmediato de propiedades entre las naturalezas mismas; tal parece haber sido también la posición de Santo Tomás. Lutero rechaza asimismo la concepción retórica de Zwinglio y parece seguir al principio la tradición tomista; pero en realidad va más lejos que la sola comu-

nicación de idiomas de la naturaleza a la persona, y admite, en la dirección alejandrina, la “pericoreisis” de las naturalezas mismas. A diferencia de los alejandrinos, sin embargo, el reformador no se limita a considerar la comunión de propiedades de la naturaleza divina a la naturaleza humana (“genus majestaticum”) sino que admite también la atribución de las propiedades de la naturaleza humana a la naturaleza divina (que podría llamarse un “genus tapeinoticon”). La ortodoxia luterana insistirá en el “genus majestaticum”, pero se resistirá a seguir al reformador en la perspectiva inversa. En dicha perspectiva —una especie de participación en Jesucristo de la naturaleza divina a la debilidad humana— reside, sin embargo, la especificidad de la Cristología de Lutero, repetida, no sólo por las teologías de la kénosis y de la muerte de Dios, sino también por la Cristología de Hegel¹⁰.

La falla fundamental de la concepción luterana de la *communicatio idiomatum* no parece ser otra que su tendencia a “confundir las naturalezas”¹¹. Esta “mezcla” de las naturalezas (que intercambian entre sí realmente sus propiedades) se produciría en definitiva como alteración mutua en detrimento de ambas¹². El “genus majestaticum” diviniza, por una parte, de tal modo (confiriendo, p. ej., la ubicuidad) que no parece poder evitarse la destrucción de la humanidad real de Jesús y la acusación del docetismo¹³. El “genus tapeinoticon”, por otra parte, en su radicalización por los teólogos de la kénosis, llevará a propugnar una autolimitación del Logos en que éste finalmente se pierde en el proceso de la historia del mundo, sin que pueda evitarse la disolución de la plena divinidad de Jesús y la peligrosa cercanía del arrianismo¹⁴. La originalidad de Hegel, sobre este telón de fondo, consistiría meramente en racionalizar al extremo —en su concepción dialéctica según la cual el destino trágico de cada naturaleza consiste en renegarse en su

¹⁰ M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris, 1973, p. 343, n. 100, pp. 346-353, 357, 397-402. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Göttingen, 1969, pp. 305-311.

¹¹ M. Lienhard, op. cit., p. 357. W. Pannenberg, op. cit., pp. 310-311.

¹² Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, 1969, p. 140, n. 90.

¹³ M. Lienhard, op. cit., pp. 34, 357, n. 125. W. Pannenberg, op. cit., p. 311.

¹⁴ W. Pannenberg, op. cit., p. 321. H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual*, pp. 159-160.

otro, y, por esa doble refutación, en constituir una unidad moviente cuyos términos sólo son reunidos por el nexo negativo de su común indigencia— (de modo lógico aunque imprevisible) la visión propiamente luterana de la *communicatio idiomatum* como interpenetración mutuamente alterante de las naturalezas¹⁵. El destino de la fin-itud humana es sólo perderse en la In-finitud divina que no la ratifica sino negándola, y la concreción de la In-finitud divina no es más que el resultado de la negación exhaustiva tanto de su abstracción eterna como de la finitud en que menesterosamente ésta se disloca. Pero de este modo la aparente fidelidad de Hegel al Dogma de Calcedonia —“ne distrahantur naturae, neve confundantur”—, evocada anteriormente, parece corromperse: ¿cómo evitar el reproche de cripto-monofisismo si la humanidad de Cristo —destinada a ser transfigurada sin resto, negativamente glorificada en el proceso irresistible de la Idea (R., II/2, 134, 156)— es finalmente refutada, resorbida, por la divinidad del Logos espiritual? ¿Cómo evitar, recíprocamente, el reproche de cripto-arrianismo si el Infinito —desconocida su soberana libertad divina— se ve forzado, en la refutación de su penuria originaria, a extraponerse económicamente en una renegada finitud (R., II/2, 131, 133)? El esfuerzo hegeliano por hacer descender a Dios entre los hombres y por elevar la humanidad a Dios, al subsistir el nexo confirmador de ambas naturalezas en la unicidad personal del Mediador (ausente de la especulación hegeliana) por la idea de la mediación recíprocamente negativa (“pericoreisis” dialéctica de las naturalezas mismas) del Infinito y de la finitud mutuamente indigentes, no consigue más que la supresión tanto de la divinidad como de la humanidad: la doble muerte de Dios y del hombre. Esta doble parcialidad se marca, como veremos a continuación, por un lado en la visión de la “divinización” inscrita en la articulación hegeliana de la Encarnación y de la Muerte, y por otro lado en la visión de la “kénosis” contenida en la articulación hegeliana de la Trinidad y de la Encarnación.

* * *

¹⁵ Cfr. A. Leonard, *Comment s'articulent amour de Dieu et amour des hommes?*, en R.Th.Louvain, t. 4 (1973), pp. 17-18.

En la tradición teológica, la imagen patrística de la “unción” y la expresión escolástica de la *gratia unionis* —aunque atribuidas ambas primordialmente al Logos— indican la dimensión pneumatológica de la Encarnación: por la unión hipostática, el Logos penetra la naturaleza humana como un unguento con su aroma; por esta unción, la humanidad de Jesús, sin perder su autonomía, es, según la expresión de numerosos Padres, divinizada, y, consecuentemente colmada por el Espíritu y sus dones¹⁶. En su reciente Cristología, W. Kasper subraya que esta óptica tradicional sólo es admisible si a mayor cercanía a Dios corresponde una mayor consistencia de la humanidad¹⁷. Que la visión de Hegel es otra resalta en su manera de vincular la Encarnación y la Muerte. Lo acentuado por el filósofo especulativo en la Encarnación es su nulidad: su finitud incoativa (R., II/2, 133-134); lo subrayado en la Muerte es la anulación de dicha nulidad: su finitud suprema (R., II/2, 157). Pero la consecuencia es temible: puesto que la *Entäusserung* de la divinidad en la finitud de la carne sólo deviene plena (Ph., 540) al ir dicha finitud hasta su ápice mortal, no se podrá retroceder ante la paradoja: la Esencia divina sólo se en-carna —y por tanto sólo transfigura, glorifica, espiritualiza, diviniza (R., II/2, 134, 156, 163, 164)— en la medida en que des-encarna finalmente, devorándola por su esencialidad negativa (Ph., 540), la humana autosubsistencia inmediata; la divinidad sólo a-parece concretamente hasta el fin en la medida en que la humanidad es negada sin resto. La Encarnación hegeliana no conoce otra “unción” que su mortal exacerbación disolvente. El inicio de la Cristología es sólo carencia, condenada a su redoblada resorción por su espiritualización crucificante.

Si el nexo de la Encarnación a la Muerte pone de manifiesto la indigencia —en su “divinización”— de la naturaleza humana, la consideración de la relación de la Encarnación, no ya la Muerte, sino a la Trinidad permite destacar la carencia —en su kénosis— de la naturaleza divina. “Divinización” mortal y Encarnación “kenótica” no son hegelianamente más que el doble movimiento inver-

so en que divinidad y humanidad revelan y reniegan su común penuria.

El himno de Filipenses parece contener un exceso de sentido que las fórmulas dogmáticas de la inmutabilidad de Dios no hacen realmente perceptible¹⁸: ese resto del que los kenóticos alemanes (Thomasius, Frank), ingleses (Gore, Weston), y rusos (Bulgakof) de los siglos XIX y XX tratan de dar cuenta¹⁹. No es ningún secreto que dichos autores escriben bajo el influjo, directo o indirecto de Hegel²⁰. Más acá de Hegel hay que evocar el kenotismo luterano de los siglos XVI y XVII²¹. No hay que olvidar tampoco que *Entäusserung* —término que apunta al corazón de la Cristología hegeliana— es también la traducción de la kénosis en la Biblia de Lutero²². A diferencia de la kénosis de los teólogos de Tubinga (Brenz) o de Giessen (Chemnitz), que, lejos de significar el desprendimiento de la divinidad en la Encarnación, refieren Phil., 2,7 al Logos ya encarnado y consideran el abajamiento de Cristo sólo según su naturaleza humana²³, la *Entäusserung* hegeliana dice no sólo el desprendimiento del sí mismo inesencial (Ph., 540) sino, con respecto a la Idea del Espíritu, la libre desapropiación, el desprendimiento substancial del “sí mismo” absoluto: esa negatividad del Espíritu que sólo accede a sí mismo como subjetividad por la mediación de la renuncia efectiva a su eterna inmediatez y es así absoluta posición de sí en su ser-otro. La Idea divina, en teología hegeliana, se desapropia, se vacía, como el Logos²⁴. ¿No debería el teólogo saludar este poderoso intento hegeliano de pensar —como la tradición patrística, en que se inscribe hoy día un Urs von Balthasar²⁵, y a diferencia de los ensayos insatisfactorios, puesto que trinitariamente contradictorios, de P. Schoonenberg²⁶— la kénosis del Hijo

18 H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual*, pp. 155-156.

19 Ib., p. 9. W. Pannenberg, op. cit., pp. 320 ss.

20 Cfr. X. Tilliette, *L'exinanition du Christ en Les quatre fleuves* 4, París, 1975, p. 51.

21 W. Pannenberg, op. cit., p. 317. G. Cottier, op. cit., p. 139 y n. 90. W. Kasper, *Das Absolute...*, p. 375.

22 X. Tilliette, *L'exinanition...*, p. 52. G. Cottier, op. cit., p. 28.

23 W. Pannenberg, op. cit., pp. 318-319.

24 X. Tilliette, *L'exinanition...*, pp. 51-52. A. Chapelle, *Hegel et la religion*, París, 1963-1971 (4 vols.), *Annexes*, p. 116.

25 X. Tilliette, *L'exinanition...*, pp. 55-60.

26 W. Kasper, *Jesus der Christus*, p. 215.

16 W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia, 1974, p. 298.

17 Ib.

preexistente? No se podrá reprochar al filósofo especulativo, en todo caso, el marcar vigorosamente el paso decisivo del Dios del Antiguo Testamento —que no comparte su honor con ningún otro— al Dios del Nuevo, que manifiesta precisamente en su desapropiación en Cristo su divinidad. ¿No tiene razón Hegel en ver —aun al precio de la vieja concepción de la inmutabilidad divina— la entrada real de Dios mismo, en el Hijo, en el sufrimiento como una ley de la vida divina misma?²⁷ El último presupuesto, el auténtico “motivo” de la kénosis hegeliana, nos parece, sin embargo, en definitiva teológicamente criticable²⁸. Este no es, en efecto, para Hegel, el “desinterés” de las Personas divinas, el don tri-personal de una generosidad frontal, sino más bien la carencia de una Trinidad abstracta: el Dios hegeliano parece llegar al término de su “deseo” al despojarse efectivamente de su pureza universal (R., II/2, 93). Puesto que no se parte de la majestuosa potencia originaria, fuente de la soberana Libertad de Dios (Hilario)²⁹, sino de una primitiva indigencia de concreción, la kénosis hegeliana, paradójicamente, resulta ser finalmente más una negativa “ampliación” (*Ausbreitung*, E., párr. 571) por la devorante renegación silogística de la realidad en que el Concepto judicativamente se pierde (E., párr. 569), que una verdadera “exinanición” de la plenitud divina (Cirilo)³⁰. Hegel no parece poder reconocer el derecho divino de hacer menos que él mismo³¹. Puesto que sólo lo colmado es capaz de “disminuir”, la kénosis especulativa a partir de la nulidad del ser (E., párr. 87) está desprovista en última instancia de seriedad³²: es tan sólo un juego de la penuria consigo misma; no es verdadero “abajamiento”, sino tan sólo menesterosa “ascensión” larvada. Al origen habría pues que reconocer no, es cierto, una Soberanía veterotestamentaria³³, manifiesta en el irrenunciable aferrarse a lo

²⁷ H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual*, p. 161. Cfr. H. Kueng, op. cit., pp. 522 ss., 622 ss., 637 ss.

²⁸ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* 3/1, Einsiedeln, 1965, pp. 905, 909, 915-920.

²⁹ H. U. v. Balthasar, *El misterio...*, p. 156.

³⁰ *Ibid.*, p. 155.

³¹ Cfr. C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, París, 1974, pp. 102, 105.

³² Cfr. W. Schultz, *Die Transformierung der Theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher* en *Neue Zetischr. f. syst. Theol.*, t. 6 (1964), p. 306.

³³ H. U. v. Balthasar, *El misterio...*, p. 156.

que es propio, pero tampoco, hegelianamente, un Absoluto unilateralmente kenótico —inquieta alteración de su carencia, ávida negación de su alteración—, sino más bien la Libertad liberal tan divinamente libre que puede ligarse, sólo por amor, a la obediencia de esclavo. Por exceso de plenitud, nativa, es imposible que un mismo concepto —tal sería la gnóstica tentación hegeliana— pueda (de modo aunque “libre”, “fatal”, E., párr. 160) englobar el Fundamento divino de la posibilidad de la kénosis y la kénosis misma: entre la condición divina y la condición de esclavo reina, no la inversión dialéctica, “necesariamente” absuelta, de la mera interioridad en exterioridad pura (E., párrs. 140, 147), sino, en la identidad de la Persona, la analogía de las naturalezas, según la fórmula: “maior dissimilitudo in tanta similitudine”³⁴.

2. Theologia crucis

Es bien sabido que la filosofía hegeliana fue bautizada por su autor con el nombre de “Viernes Santo especulativo”³⁵. Y en efecto, al igual que su momento cristológico, todo el Sistema aparece dominado por la meditación de la Muerte de Cristo: es a partir de ésta que Hegel elabora esa lógica de la negatividad que todo lo ritma. Ese movimiento por el que el Infinito se reniega en lo finito que él niega, al mismo tiempo que lo finito, perdiéndose en el Infinito, cumple su vocación negativa³⁶ no es otra cosa que la lógica de la doble kénosis —del doloroso encuentro— en que Dios renuncia a su abstracción y el hombre a su suficiencia (Ph., 525). En la absoluta negación hegeliana resuenan el himno de Filipenses y la palabra evangélica “quien pierde gana” (Mc. 8,35)³⁷. La Trinidad, la Creación, la Parusia, no menos que el Ser, la Esencia, el Concepto son pensados por Hegel a partir del instante crucial de tiniebla y dolor en que Dios se esconde y el hombre agoniza³⁸. ¿Qué duda cabe de lo que irradia, con fuerza descomunal, desde el centro de la especulación hegeliana no es otra cosa que una gran verdad cris-

³⁴ *Ibid.*, p. 157.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, ed. Meiner, p. 124.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Meiner, t. II, p. 62.

³⁷ A. Leonard, *La foi chez Hegel et notre traité “De fide”* en R.Th.Lv., t. 3 (1972), p. 168.

³⁸ Cfr. A. Chapelle, op. cit., t. 3, p. 135, n. 81.

tiana?³⁹ ¿Quién osará afirmar, sin embargo, que Hegel la haya desplegado sin deformarla?

W. Schultz ha marcado el paralelo entre la filosofía hegeliana y la *theologia crucis* de Lutero⁴⁰. La estructura fundamental de dicha teología⁴¹ comienza por subrayar incondicionalmente lo negativo: en su interpretación del “Magnificat”, Lutero traduce el *humiliare* efectuado en la Pasión por “aniquilar”, por lo cual los cristianos son llamados en dicho escrito “pobres, nullos, réprobos”; pues sólo lo vacío es llenado, sólo lo que yace en el suelo es elevado, sólo los hambrientos y sedientos son colmados por Dios. Se sigue un enorme contraste: Dios no puede ser Dios sin devenir antes un diablo; no podemos venir al cielo sin ir antes al infierno; no podemos volvernos hijos de Dios sin volvernos antes hijos del diablo. En la Cruz no vemos más que “ignominia, inopia, mors et omnia, quae in Christo nobis passo monstrantur”: se trata de las negaciones en que menos adivinamos la acción de Dios, en que Dios de hecho se esconde. Sólo la fe descifra esta inmensa oposición: que el Dios velado era el re-velado, que en la Cruz de Cristo se manifiesta la misericordia de Dios. Este descubrimiento del amor en el dolor violenta de tal modo la lógica humana que su expresión no puede ser otra que paradójica: la debilidad deviene fuerza, la pobreza riqueza, la muerte vida, el vacío plenitud, el dolor gozo; sin que el polo negativo, empero, sea absorbido por el positivo: Cristo es “al mismo tiempo” maldito y bendito, viviente y muerto. En ese *Zugleich* la negatividad no pierde su aguijón⁴².

Desde el *Espíritu del Cristianismo* Hegel reconoce —al parecer gracias a su meditación del dolor de Cristo— la pertenencia de lo negativo al ámbito de lo esencial: puesto que sólo hay una realidad —la Vida, una con Dios—, también las negaciones deben provenir de ella⁴³. El concepto de *Schicksal* marca esta tensión: “don-

³⁹ X. Tilliette, *L'exinanition...*, pp. 51-52.

⁴⁰ Sobre la *theologia crucis* de Lutero cfr. M. Lienhard, op. cit., pp. 46, 60 ss., 71 ss., 76 ss., 88, 98-99, 101, 124 ss., 206, 213-214, 233-234, 259-262, 267 ss., 316, 319, 375.

⁴¹ J. Moltmann acentúa bien su carácter mortal, destructor, conflictual, polémico, dialéctico, antitético y crítico (*Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1972, pp. 72-74).

⁴² Cfr. W. Schultz, art. cit., pp. 291-292, 295-299, 315.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften* (citaremos: N.), ed. Nohl, pp. 279 ss., 292, 315, 348, 397.

de la Vida es vulnerada... irrumpe el destino y por ello puede decirse... que todo dolor es culpa (N., 283). Pero la Vida puede sanar sus heridas (N., 281): el sentimiento de la Vida que se rencuenta a sí misma es el Amor, en que se reconcilia el destino (N., 283). Tal es el punto de arranque de una lógica especulativa capaz de superar las escisiones del entendimiento. Según vemos, ya el joven Hegel acentúa, como la *theologia crucis*, el peso de lo negativo: su pertenencia al ámbito —considerado habitualmente por la filosofía como impasible— de lo numenal. A esta visión hegeliana puede aplicarse la palabra luterana: en el “no” del Dolor yace escondido el “sí” del Amor. En Jena, el descubrimiento de Frankfurt se profundiza. De esta época data un contacto más intenso con la mística de Böhme —que veía en Dios mismo un *contrarium* de Sí y No, Luz y Tiniebla, Cielo e Infierno, y trataba entonces de recoger en una unidad esta enorme oposición—, así como una penetración más honda de la Muerte de Cristo, cuyo principal testimonio será la *Fenomenología*, con su insistencia en el dolor, la paciencia, y el trabajo de lo negativo (Ph., 20), con su desarrollo de la doble *Entäusserung* de la substancia y de la conciencia de sí (Ph., 525), en que la más profunda *katábasis* de la Esencia absoluta es de hecho su ascensión suprema (Ph., 529). Las *Vorlesungen* de Berlín muestran, por su parte, que el “pensamiento terrible” (R., II/2, 157-158) de un Absoluto que sólo emerge mortalmente de la más profunda oposición, en que se reniegan recíprocamente la inefectividad de Dios y el amor del hombre, la nada del hombre y el amor de Dios, se mantiene en pleno vigor hasta el final de la obra hegeliana⁴⁴.

W. Schultz no piensa que Hegel, adentrado como quizá ningún otro pensador de su tiempo en los abismos de la *theologia crucis*, le haya finalmente hecho justicia. Hegel, opina Schultz, naturalizaría la oposición crucial al incluirla en la temática reconciliadora del “todo y las partes”. Lejos de mantener el paradójico *Zugleich* luterano de muerte y vida, la recepción hegeliana de la nada en el ser conduciría a la relativización del contraste, de modo que, finalmente, éste no puede menos que desvanecerse⁴⁵. Podemos preguntarnos, sin embargo, si la crítica de Schultz, desde el interior del marco

⁴⁴ W. Schultz, art. cit., pp. 295-299, 301-305.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 300, 305, 308, 316.

de la *theologia crucis*, es capaz de poner el dedo en la llaga. Una teología que acentúa tan unilateralmente la negatividad, y por ende el equívoco afrontamiento hostil del Infinito y de lo finito, no podrá conducir a la larga —aun cuando concediésemos que Lutero haya mantenido el precario equilibrio de la negación del hombre por Dios y de Dios por el hombre— a otro resultado que a la absorción de uno y otro polo: a la resorción final de la finitud, como nulidad negada, en el voraz Absoluto hegeliano, o, inversamente, a la disolución del Absoluto en la humanidad feuerbachiana ⁴⁶. Los extremos de su “transformación” filosófica indicarían el límite de la *theologia crucis*. Para atenernos a Hegel: las lagunas de este pensamiento dominado por una negatividad originaria son evidentes: se pierde en él, en primer lugar, la consistencia positiva de la trascendencia divina al residir el ser del Absoluto en la negación de la negación finita. Se pierde conjuntamente el sentido de la consistencia positiva de lo finito: Lo finito es puesto, no como una participación positiva en una sobreabundancia liberal, sino en vista de su negación crucificante por un Absoluto menesteroso de la contradicción de su nulidad a fin de alcanzar su concreta autocoincidencia ⁴⁷.

Pensar, con un vigor hasta hoy inigualado, el momento crucial en que el Infinito y lo finito se reniegan al descender Dios en el infierno mortal de la finitud humana y al sucumbir el hombre a la cólera de Dios: tal parece ser la más sólida verdad de la especulación hegeliana ⁴⁸. Dicha verdad se corrompe, empero, cuando la relación teándrica es reducida a esta perspectiva atormentada. Falta a Hegel el pensar conjuntamente y primordialmente el “admirable comercio” de la Encarnación redentora a partir de Pascua: no sólo, pues, como recíproca refutación mortal de Dios y del hombre, sino como promoción recíproca, gratuita y generosa ⁴⁹.

3. *Theologia gloriae*

La Cristología hegeliana contiene una teología de la Resurrección:

⁴⁶ G. Cottier, op. cit., p. 47. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* 3/1, p. 455; *El misterio...*, p. 171.

⁴⁷ A. Leonard, *La foi chez Hegel et notre traité “De fide”*, pp. 167-168.

⁴⁸ A. Chapelle, op. cit., t. 3, p. 136, n. 81.

⁴⁹ H. U. v. Balthasar, *El misterio...*, p. 172. A. Leonard, *La foi chez Hegel et notre traité...*, p. 169.

ción: la resurrección del principio ideal inmerso en la efectividad, mediante la negación de su nulidad mortal, a la íntima reconciliación del Espíritu, y el resurgimiento de la subjetividad reflexiva, desprendida de su inmediatez natural, en el Universo escato-lógico de la Esencia igual —en su otro— consigo son los fenómenos que, al compenetrarse, en su mutuo desvanecimiento, manifiestan la imparcial repartición, la eterna y mundana presencia del *Verbum crucis*: la absoluta Resurrección del Absoluto negativo. El carácter mortal de esa Resurrección es, sin embargo, patente: emerge como el contrastado nexa que absorbe la individualidad efectiva de Cristo, y con ella toda objetividad representativa, en la actualidad espiritual del Culto (cf. la Resurrección en las *Vorlesungen*, R., II/2, 162-163), y, recíprocamente, pone la fe comunitaria, y con ella toda subjetividad inmediata, arrancándola a la intuición sensible, en la universalidad del Dogma y del Logos (cf. la Resurrección en la *Fenomenología*, Ph., 540); desprendiéndose hasta el ápice de la finitud natural (R., II/2, 163, 158) y subjetiva (Ph., 540, línea 28), la Idea divina muere, también ella, a su abstracción, a fin de retornar absolutamente, haciendo de los extremos mutuamente negativos en que se escinde sus manifestaciones desaparecientes (Cf. E., párrs. 569, 577). Por el irreversible eclipse sensible de aquél en que se concentra toda presencia mundana (R., II/2, 177), en el supremo desgarramiento de los discípulos, desprendidos infinitamente de su egoidad (R., II/2, 163, 178), surge el Espíritu —corrompida sin retorno toda finitud, definitivamente desvalorizada (R., II/2, 179)— en su retorno incorruptible (R., II/2, 178): al pudrirse en la tumba la pretensión de poder encontrar en la adhesión inmediata a lo sensible lo último de la verdad cristiana (Ph., 164), se refleja en la conversión comunitaria de la “conversión” contenida en la Muerte de Cristo (R., II/2, 160, 159): el momento espiritual doblemente negativo, la trasmutación de la negación, llevada hasta el extremo, en identidad (cf. E., párr. 95, Anm., R., II/2, 159): la Muerte de la Muerte, en que la finitud atravesada es dialécticamente re-negada. En el “triunfo” de la Resurrección la finitud, indispensable y precaria, sólo es “conservada” como “suprimida”; sólo es confirmada al ser infirmada por la negación que, infirmizándola, la cumple en su vocación negativa: finalizar (E., párr.

386, Anm.). El Dios de Pascua no es para Hegel más que el Dios “reconciliado” (R., II/2, 163), que sólo efectúa su “en sí” por la negación mortal de la doble finitud de la inmediata finitud mundana y de la eterna “infinitud” abstracta (E., párr. 555; R., II/2, 156, 134, 135). Es a partir de esta experiencia negativa que la Cristología hegeliana se estructura lógicamente como la recíproca negación de sus polos objetivo —la Cristología de las *Vorlesungen*— y subjetivo —la Cristología de la *Fenomenología*— y el común borrarse de ambos momentos finitos en la absolutez final de la Cristología enciclopédica⁵⁰. En resumen: “La Resurrección —como observa justamente A. Chapelle— teóricamente contenida en la teología hegeliana, está prácticamente ausente de su forma lógica. Ciertamente, Hegel afirma este dato de la historia y del lenguaje de la Iglesia. Sin embargo, no lo piensa por sí mismo sino a partir y en función de otro momento de lenguaje y de libertad: Pascua sólo es percibida a partir del Calvario”⁵¹.

Universalizando el escándalo irreductible del Viernes Santo de modo unilateral, la Cristología hegeliana pone en peligro la “clara y no dialéctica superioridad de la fuerza de la resurrección, esto es, de la gloria de Dios”⁵². El “Viernes Santo especulativo” no advierte que, a la luz de Pascua, la experiencia de la libertad no es sólo kénosis, penuria que no encuentra su fin más que en sí. Es también la victoria de una Sobreabundancia que sólo es su propio principio originándose en su otro, en su totalmente otro, y que no encuentra fin en sí más que terminándose en él. El otro, en esta perspectiva, no es sólo *su* otro, sino que le es en tal modo totalmente otro, que no puede menos que serle —en la identidad extática de la libertad— no-otro. La libertad, fontal y no sólo mortal, será ahora plenitud gratuita de complacencia mutua, comunión con su otro en que ella se reniega menos que se afirma en quien no la niega sino confirmándola en su nativa positividad. Tal libertad se abre sobre un Absoluto extático —posibilidad y contingencia lo simbolizan— que rebosa y se acrecienta como potencia liberal capaz, en

⁵⁰ Cfr. nuestro artículo *Hegel und die heutigen Christologien* en *Int. kath. Zeitschr. “Communio”*, t. 6 (1977), pp. 46-58.

⁵¹ A. Chapelle, op. cit., t. 3, p. 136, n. 81.

⁵² H. U. v. Balthasar, *El misterio...*, p. 173.

su abnegación innecesaria, de identificarse, por añadidura y sin asimilárselo, lo que dadivosamente afirma⁵³.

La Resurrección, vista desde la Cruz, “no es pensada como el punto de partida, el principio de una teología y de una lógica que envuelva y explicité sistemáticamente el mundo”⁵⁴. De ahí las carencias” de la teología hegeliana: la disolución de la Resurrección. en Parusia del Espíritu olvida que la desaparición de Jesús es puesta al servicio de la presencia, no de un Dios sin rostro, sino del hecho hombre, “heredero” de toda la obra creadora del Padre, “resplandor de su gloria, efigie de su substancia” (Heb. 1,3), que afirma en S. Juan: “me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis” (Jn. 14, 18-19); la referencia negativa de la reacción —posición de la escisión— a la *Historia salutis*, su negación redoblada, marcada en la paradójica coincidencia negativa de la Encarnación (finitud incoativa) y de la Muerte (Resurrección) de Cristo (épice de la finitud finalizante), ignora que en la Encarnación, de modo irrevocable, Dios toma un “pedazo de mundo” (Rahner)⁵⁵, en su realidad más real, como su propia efectividad, de modo que la Resurrección, transfiguradora y divinizadora de esta criatura en su espesor corpóreo, acontece como la acogida total no de su mortificante despojo sin resto sino de su ser-acogida por la fidelidad de Dios; la “corrección” hegeliana de la falta⁵⁶ deforma la intención del relato del Génesis, el cual, recusando el primado mortal de la negatividad, evoca la confusión de la falta siempre de más sobre el origen (más originario que el origen radical del mal) de la bondad de las cosas y de la plenitud supralapsaria de la libertad adámica⁵⁷; la irresistible impaciencia eterna por despojarse de su infecunda pureza trinitaria condena de tal modo al Dios hegeliano a la fatalidad sin secreto de su exhibición efectiva —en el mortal abrazo de la inquieta alteración de la infinita carencia y de la ávida renegación

⁵³ A. Chapelle, op. cit., t. 2, p. 174, n. 348; 176, n. 355.

⁵⁴ *Ibid.*, t. 3, p. 136, n. 81.

⁵⁵ K. Rahner, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1960, t. 4, p. 166.

⁵⁶ Representación que, según Hegel, imaginaria como indebido un momento que, ciertamente, no debe ser, puesto que ha de ser finalmente superado, pero que es especulativamente tan necesario como su negación.

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. 2: *La symbolique du mal*, París, 1960, pp. 218-260. *Négation et affirmation originaires* en *Histoire et vérité*, París, 1955, 336-360.

de la alteración finita— que la imprevisible condescendencia de la Encarnación del Logos se esfuma; puesto que, hegelianamente, no hay otro infierno que el efímero desgarrón de la efectiva negación inexhausta —traducción kenótica de la absorbente Diferencia divina, amorosa traición de la excluida in-diferencia humana (R., II/2, 157-158)— los misterios del hiato del Sábado Santo son desertados⁵⁸; el “realismo macizo” de las apariciones del Resucitado —de ningún evangelio ausente—⁵⁹, la integral transfiguración del *hic et nunc* en la transubstanciación eucarística, la suscitación de la libertad filial en una humanidad jerárquicamente recreada, ícono de la referencia fontal del Resucitado al Padre, la anticipación escatológica de la vida religiosa, en que la férrea, indigente soledad mortal “resucita” a la luz de Pascua como gratuita comunión providencial, desaparecen asimismo de esta negativa dogmática desolada, amputada de la temática de la plenitud, constitutiva de la dimensión propiamente pascual de la teología⁶⁰. De ahí la estrechez de la teología trinitaria —que “a partir de un Principio de Carencia borra la una con la otra la Penuria primera del Universal abstracto y la Pobreza nativa de la Diferencia determinada en el Asentimiento final del Espíritu a su Despego necesario y a su libre Reconciliación”—⁶¹ y de la Lógica —reducida a articular la “autogénesis del Absoluto que se gana sobre el ser de su ausencia inscribiendo en él su desvanecimiento esencial”—⁶² implicadas por estos motivos teológicos.

En Cristología, es menester integrar la comprensión hegeliana del dogma de Calcedonia en una perspectiva pascual más amplia: en esta “Pascua especulativa”⁶³ el nexo de las naturalezas divina y humana en la unicidad personal del Verbo encarnado no es discernible tan sólo como negatividad crucificante, carencia de lo finito renegado y de la indigente in-finitud negativa. Es más bien un vínculo de re-surrección: promoción recíproca que sobre la base de la consistencia propia de cada naturaleza las refuerza positiva-

⁵⁸ H. U. v. Balthasar, *El misterio...*, pp. 236-265.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 320-321.

⁶⁰ A. Chapelle, *op. cit.*, t. 3, p. 136, n. 81.

⁶¹ *Ibid.*, t. 2, pp. 52-109.

⁶² *Ibid.*, t. 3, p. 136, n. 81.

⁶³ A. Leonard, *La foi chez Hegel et notre traité...*, p. 169.

mente a las dos en su orden propio⁶⁴. La fórmula de Calcedonia es susceptible de ser meditada no sólo hegelianamente, como la doble penuria divina y humana del Crucificado, sino ante todo a la luz de la exaltación del Resucitado como un doble irreductible exceso: la *Vollendung* de la divinidad (R., II/2, 134) no sería ahora tan sólo la extrema finitización como pérdida de sí en su otro, pronto negado; su propio exceso rebosaría más bien en la confirmación de la humanidad carnal que le está unida. Tanto más divinamente resplandecerá la divinidad cuanto más gratuitamente se complazca en la positividad de la humanidad. La *Verklärung* de la humanidad no sería ahora su mera absorción sin resto en el proceso agónico del retorno a sí de la Idea; la naturaleza humana no sólo se renegaría en su contradicción absoluta, sino que se confirmaría más bien en la consolidación divina de su consistencia. Tanto más se humanizará la humanidad cuanto mejor reconozca la divina dadivosidad originaria que, más que refutarla, la funda. La unidad con Dios y la propia consistencia son —como repite incansablemente K. Rahner⁶⁵— fundamentalmente magnitudes que crecen en proporción directa y no inversa.

La pascual “predominancia infinita de la masa de gloria” (2 Co 4,16) —de la que se desprende esta “ley” de confirmación recíproca del Amor encarnado, capaz de absolver toda dialéctica cerrada— invita a dejar atrás la alternativa de una *theologia crucis* y de una *theologia gloriae* mutuamente exclusivas. “Si está claro que incluso la más extrema kénosis es una posibilidad al alcance del amor eterno de Dios, entonces queda radicalmente superada la contraposición entre teología de la cruz y teología de la gloria, (sin que por ello hayan de diluirse una en otra). ‘Una teología de la gloria, el canto a lo que Jesús al resucitar ha recibido para nosotros y a lo que resucitado para nosotros es, no tendría sentido si no incluyera siempre la teología de la cruz: el canto a lo que al morir ha hecho por nosotros y a lo que como crucificado para nosotros es. Pero tampoco tendría sentido una teología abstracta de la cruz. La pasión y la muerte de Cristo no pueden cantarse como corresponde si ese canto no incluye ya la teología de la gloria: el canto a aquel

⁶⁴ A. Leonard, *Comment s'articulent...*, p. 17.

⁶⁵ K. Rahner, art. *Inkarnation* en *Sacr. Mundi*, II, 833.

que, al resucitar, es quien recibe nuestro derecho y nuestra vida, el canto al que por nosotros ha resucitado de entre los muertos' (K. Barth). . . . Sentar esto no es recaer de la teología en una filosofía, dialéctica o no, que dice haber 'comprendido' la cruz" (Balthasar) ⁶⁶.

La articulación pascual de la unión de las naturalezas, que nos parece mostrar una vía capaz de absolver de su parcialidad la implacable lógica hegeliana de la negatividad, no está desprovista de referencias tradicionales. Urs von Balthasar la ha destacado en *Máximo el Confesor*, cuya filosofía cristológica de la divino-humanidad sería "la verdad de Hegel" ⁶⁷. La cercanía entre el monje y el filósofo especulativo es innegable: en ambos encontramos la reciprocidad dinámica de lo particular y de lo universal, la "síntesis" como solución omnipresente; pero entre ambos se abre también un abismo: para Hegel la lucha funda la síntesis, mientras que para Máximo —que afirma la positividad de lo finito— la síntesis confirma a cada naturaleza ⁶⁸. El *asynkhytos* de Calcedonia, en que el genio del monje descubre una resonancia universal, le abre una comprensión original del mundo cuya piedra de toque es la comprensión de la síntesis como unión singularizante que opera al mismo tiempo la concreción y la discreción de los términos; la unidad extática de la síntesis es simultáneamente la constitución de lo que cada polo posee de más individual e incommunicable, y la garantía de la comunicación más profunda ⁶⁹. Lejos de ser refutadas la una por la otra, en su acercamiento mismo resplandecen la Majestad divina y la salvación de la humanidad. La "unión sin confusión" no sólo salvaguarda las naturalezas divina y humana sino que promueve su plenitud en la distinción misma: es capaz de operar un aumento de reciprocidad sobre el ser en sí. La criatura no es así un mero negativo de Dios: es salvada por la afirmación expresa de su naturaleza. En su exaltación hasta Dios, la naturaleza humana es fortificada en ella misma; en la medida en que es mantenido lo más característico en el hombre, Dios aparece ⁷⁰.

⁶⁶ H. U. v. Balthasar, *El misterio* . . . , p. 194.

⁶⁷ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, 2, Einsiedeln, 1962, p. 655.

⁶⁸ H. U. v. Balthasar, *Liturgie Cosmique*, París, 1941, pp. 20, 22, 27, 138, 150, 172, 201, 214.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 20, 22, 25, 106, 111, 150-152, 157-158, 172, 174, 188.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 20, 25, 110, 151, 172, 189-190, 194.

LA PRIMERA REGLA DE DISCERNIR DE S. IGNACIO *

¿a qué personas se refiere . . . ?

Por D. GIL, S.J. (Montevideo) y M. A. FIORITO, S.J. (Buenos Aires)

Cuando se analiza la primera regla de discernimiento que da San Ignacio en el libro de los Ejercicios y se procura determinar las personas a que se refiere, pueden surgir dos diversas interpretaciones.

Comencemos citando literalmente la regla en cuestión: "... en las personas que van de *pecado mortal en pecado mortal*, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el síndrome de la razón" (EE. 314).

Una primera opinión sostiene que la regla se refiere a personas tales que, mientras se mantengan las disposiciones que la regla indica, no hacen Ejercicios —como no sean los "leves", según la *Anotación 18* (EE. 18)—. A estas personas no se las admite a "elecciones", ni se les platican las reglas de discernir.

La segunda opinión, en cambio, ve un valor universal en el enunciado de la primera regla, y considera que tanto vale para los que van de pecado grave en pecado grave, como para aquellos que van de pecado capital en pecado capital —sea éste grave, o leve, o simple imperfección—. O sea, es una regla válida, como las demás reglas de discernir, para cualquier persona, sea para el tiempo de "elecciones" (cfr. EE. 176), sea para un simple discernimiento de espíritus.

A continuación se desarrollan las posiciones sustentadas por ambas opiniones.

I. PRIMERA OPINION, por D. Gil.

Las personas "... que van . . .", presentadas en la *Primera* y la *Segunda regla* de discernir son, al parecer, casos extremos: unas van de

* El presente trabajo es fruto de una reunión conjunta de los Centros de Espiritualidad de Uruguay y Argentina, donde se estudiaron las reglas de discernir de S. Ignacio en su libro de Ejercicios: las que "... son más propias de la Primera semana" (EE. 313-327), y las que "... conducen más para la Segunda semana" (EE. 328-336). Participaron de esta reunión, por parte del primer centro, los PP. Horacio Bojorge, S.J. y Daniel Gil, S.J.; y por parte del segundo Centro, los PP. Miguel Angel Fiorito, S.J. y Andrés Swinnen, S.J.