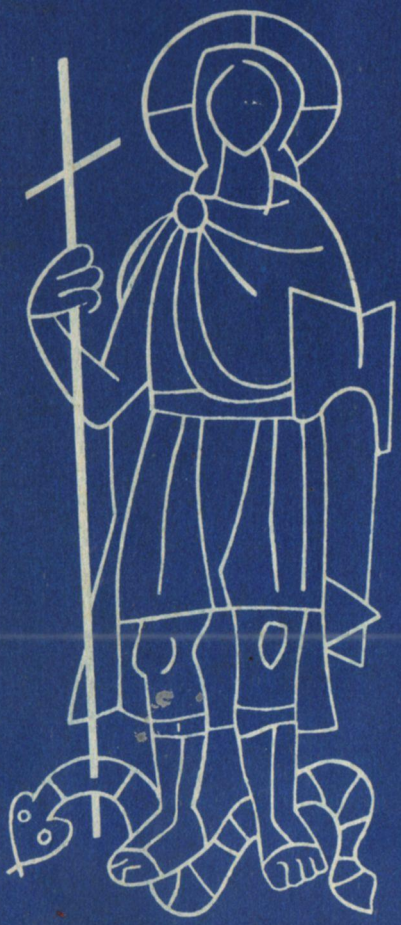
URS VON BALTHASAR

EL CRISTIANO Y LA ANGUSTIA



CRISTIANISMO Y HOMBRE ACTUAL

6

HANS URS VON BALTHASAR

EL CRISTIANO
Y
LA ANGUSTIA

LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

Publicó este libro con el título
DER CHRIST UND DIE ANGST
La Editorial Johannes, de Einsiedeln, 1959
Lo tradujo del alemán
JOSE MARIA VALVERDE
Presentación de
PEDRO LAIN ENTRALGO

SEGUNDA EDICION, 1964

Ex Bibliotheca Lordavas

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: M. 8.381-1964. Núm. Rgtro.: 978-60

© *Copyright by*
EDICIONES GUADARRAMA, S. L. - MADRID

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.» - Madrid

VON BALTHASAR Y LA ANGUSTIA

El sentido que para Hans Urs von Balthasar tiene su poderosa vocación teológica queda muy leal y cándidamente expresado en una de las frases de su Introducción a este tratadito sobre el cristiano y la angustia: "el teólogo —escribe— no tiene que hacer inteligible la Revelación de Dios de modo abstracto y en sí, sino para los hombres de su época". Procediendo así, ¿no imita, acaso, el proceder de la Revelación misma? La Sagrada Escritura, libro histórico y no sistemático, ¿qué es, sino la historia de cómo la palabra de Dios ha querido adaptarse a la mentalidad cambiante de los hombres, sin mengua del carácter absoluto e invariable de su verdad? La verdadera teología es teología verdadera en situación: tal parece ser el principio rector de von Balthasar, y tal es la clave de su merecido y creciente prestigio en todo el orbe cristiano. Por esto quiere él apartarse resueltamente de dos géneros de cobardía: la de los agoreros que, fundiendo a Spengler con el Apocalipsis, anuncian la ruina inminente y total de todo lo que hoy es firme en la Iglesia, y la de quienes, sordos a la llamada dolorida de la época, siguen haciendo una teología de sonriente serenidad, ajena al presente. Y aún hubiese podido añadir a esas dos

cobardías, tan claramente perceptibles para quien no sea del todo ciego, la combativa seudovalentía de otros teólogos, ortopédicamente aislados del mundo actual y victoriosos sin esfuerzo sobre el vacío o, a lo sumo, sobre sus cómodas ficciones de lo que ese mundo es.

En su casa de la Münsterplatz *basiliense, rodeado por el estruendo diurno de una ciudad de hoy — por todo el estruendo que la ordenada Basilea permite—, von Balthasar ha meditado como teólogo sobre el tema en que mejor y más directamente se expresa la "llamada dolorida" de nuestra época: el tema —si se quiere, el tópico— de la angustia. Y fiel a sus presupuestos teológicos, llega hasta él por dos vías distintas y complementarias, el examen inmediato de la palabra de Dios y una exigente reflexión filosófica acerca del ser del hombre. Después de Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y la teología protestante de nuestro siglo, un teólogo católico se decide a medir sus armas espirituales con el monstruo invisible de la angustia. Nunca es tarde. Mas también cabe decir: ya era hora.*

"Cuando hacemos expresamente teología —nos dice von Balthasar—, hemos de volvernos a las fuentes de la revelación, apartándonos de lo cuestionable que haya en la época y la humanidad actuales". Con ello el teólogo no deja por completo la época en que vive, porque ese "volverse" hacia las fuentes de la revelación tiene que emprenderlo desde *la situación de su propia mente; pero reduce al mínimo la distancia y los cendales entre la voz que pregunta y pide (su personal vivencia de esa situación) y la voz*

que responde y concede (la palabra divina). La palabra de Dios no tiene miedo de la angustia: bien lo demuestra la impresionante colección de textos del Viejo y del Nuevo Testamento que nuestro teólogo tan diestra y sutilmente muestra, ordena y comenta. Apoyado en esta múlpile y concordante enseñanza, von Balthasar enuncia las tres leyes que a su juicio deben regular la actitud vital y religiosa del cristiano ante aquel novísimo e inmemorial "mal del siglo". El cristiano no niega la realidad de la angustia; mas no para aceptarla tal cual ella es en la naturaleza caída del hombre, sino para transfigurarla, con la ayuda de la gracia, en una "angustia de la Cruz" que de algún modo coopera en la obra de la Redención. No sé lo que los expertos en teología pensarán acerca de esta tesis. Yo, que vivo en el siglo y no soy teólogo —no paso de ser, y muy malamente, teófilo—, no puedo ver sin gratitud este noble intento intelectual y amoroso de Hans Urs von Balthasar.

En cuanto escriturista, el teólogo llega al alma del hombre partiendo de los textos revelados; su empeño es una suerte de escala de Jacob de signo contrario, un camino que desde la Divinidad desciende hasta nuestro interior valle de lágrimas. Pero esto es sólo la mitad de su obra. Después de haber sido escriturista comprensivo —hombre que comprende de veras la Sagrada Escritura y el menester de quienes le rodean y de sí mismo—, el teólogo debe ser filósofo, hombre que con razón cordial se esfuerza por entender la realidad creada y por descubrir, dentro de cada situación, las sendas secretas que en ella y desde ella conducen a Dios. Tal es, por lo que

atañe a la angustia, la meta de von Balthasar en la tercera parte de su estudio.

Su punto de partida es ontológico. La angustia —había dicho Kierkegaard— es el terror del espíritu finito ante su propia infinitud. ¿Cómo debe ser entendida esta profunda sentencia? Von Balthasar la interpreta apelando a la "diferencia ontológica" del ser humano: al hecho de que nuestra inteligencia de viadores haya de moverse inexorablemente entre una insatisfactoria intelección del ente y la aspiración a una imposible intelección plenaria del ser; o, en el orden de la voluntad, la terrenal necesidad de querer a través de bienes particulares un summum bonum *que en la existencia terrena nunca podrá sernos alcanzable. Pero es ahí donde comienza el verdadero problema para quien no se contente con ser filósofo. Esa angustiosa diferencia ontológica, psicológicamente expresada en nuestras vidas con tan diverso rostro, ¿pertenece a la hipotética "naturaleza pura" del hombre, o es propia de la naturaleza caída? ¿Existió en Adán antes de su primer pecado? Y si, como es indudable, subsiste en la naturaleza redimida, ¿qué relación guarda con la ascética "indiferencia" frente a todo ente creado que al cristiano tan insistentemente se le ordena? ¿Qué novedad ha traído Cristo —el ser personal de Cristo— en orden a la diferencia ontológica de nuestra naturaleza? Avanzando con firmeza por el camino que H. de Lubac y J. Bernhart habían iniciado, von Balthasar nos da su respuesta a estas interrogaciones y penetra cristiana y luminosamente en el seno mismo de lo que en nosotros parece ser más misterioso y abismal: la raíz de nuestra libertad,*

el riesgo metafísico y moral del acto libre. Véala el lector por sí mismo; y luego, en secreta pesquisa de su propia alma, escudriñando con candelas lo más íntimo de su corazón, según el precepto del Beato Juan de Avila, trate de comprobar si esa respuesta le ayuda a entenderse como hombre y como cristiano. Yo estoy seguro de que sí.

Echo de menos en este librito una mayor preocupación por la realidad psicofisiológica de la angustia. Nunca para el teólogo será baldío el tránsito desde la antropología metafísica a la antropología positiva. Sin contacto suficiente con la cambiante realidad empírica del hombre, ¿no adoptará a veces actitudes intelectuales y morales demasiado rígidas? Dice von Balthasar, comentando la angustia de estar en el mundo que el existencialismo describe: "Al cristiano no le está permitida esa angustia... Si a pesar de esto es neurótico o existencialista, entonces le falta verdad cristiana, y su fe es débil o está enferma." Es cierto y ciertísimo que el cristiano no está de tal modo obligado a la carne que haya de vivir según la carne (Rom., *VIII, 12*)*; pero también lo es que la neurosis, en un sentido riguroso del término, no es enfermedad de la fe, sino de la naturaleza psicofísica, y por tanto resultado del conflicto entre el ocasional estado de una constitución biológica individual y la presión de una determinada situación vital. La más robusta fe cristiana —piénsese, para no ir más lejos, en la de Santa Teresa— no es en manera alguna incompatible con la neurosis; puede dar sentido meritorio a la dolencia neurótica, y en ocasiones hasta mitigarla, mas no pasa de ahí. El problema de la relación*

entre la libertad, el pecado, la neurosis y la perfección cristiana debe ser planteado de un modo mucho más rico en matices.

Dos son, según von Balthasar, las formas posibles de la angustia del cristiano: en los menos perfectos, la "angustia del pecado", radicada biológicamente, a mi juicio, en la anxietas *que Santo Tomás describe al hablar de las pasiones (I-II, q. 35, a. 2 y a. 8); en los más perfectos, la "angustia de la Cruz", compatible con la alegría espiritual más serena y eficaz. Pero aunque el cristiano, cumpliendo fielmente el mandato de San Pablo, no viva según la carne, ¿quedará por ventura exento de su condición libre y carnal, que no sólo lleva consigo el temor a la caída, mas también la carcoma de la incertidumbre? La* inquietudo *que tan vehementemente confiesa San Agustín, ¿fue sólo impaciencia por descansar en Dios? Y el propio Santo Tomás ¿no alude en otro lugar de su obra (II-II, q. 52, a. 3) a una segunda forma de* anxietas, *la* anxietas dubitationis *frente a los eventos futuros de la vida terrena; "ansiedad" que el don de consejo atenúa, mas no logra extinguir mientras el hombre se halla* in via?

Cuentan que San Alberto Magno se preguntaba con inquietud en su vejez: Numquid durabo?, *"¿Duraré?" Y yo me atrevo a pensar que esta dramática interrogación de un santo intelectual posee doble sentido. Uno inmediato, de carácter moral: ¿perseveraré en la fe y en la virtud hasta la hora de mi muerte? Es la "inquietud de la perseverancia"; si se quiere, la que von Balthasar llama "angustia del pecado". El otro sentido es más profundo, metafísico,*

y puede ser expresado así: después de mi muerte, ¿que va a ser de mí? Es la "inquietud de la perduración", latente siempre, de modo más o menos tenue, hasta en las almas encendidas de quienes "mueren porque no mueren". La esperanza del cristiano no es y no puede ser seguridad, y esta radical incertidumbre frente a las postrimerías afecta sin duda a todas las dimensiones de la existencia humana. Pero, aun incierta, la espera deja de ser angustiosa —es tan sólo "ansiosa" e "inquieta"— cuando aquella interrogación queda afirmativamente contestada. Cuando el cristiano, "aunque de noche", según el estribillo de San Juan de la Cruz, llega a decirse a sí mismo: "Sí, duraré, porque va a ser de mí lo que Dios quiera, *y Dios es la fuente de la realidad y del amor", en ese momento puede empezar a hacerse "angustia de la Cruz" la inexorable inquietud de ser hombre.*

Tiene razón von Balthasar: nuestra época ha desmesurado la real importancia de la angustia en la viviente realidad del hombre. La gran confianza de las almas en su inmortalidad y en el ser impidió durante la Edad Media esta malsana floración del talante angustioso que hoy padecemos. "Es tan fuerte la conciencia que el alma tiene de su inmortalidad, y por tanto de su invulnerabilidad frente a la nada como malum corruptivum, *y es tan grande la confianza del hombre medieval en el ser —escribe nuestro autor—, que entonces no se llega a ver la angustia como algo capaz de poner en cuestión el ser finito de las criaturas". Pero, como suele decirse en Castilla, no hay mal que por bien no venga; y así sucede que las exageraciones histórí-*

cas nos hacen ver mucho más claramente la realidad que ellas exageran. Nuestra época, tan hiperbólica respecto a la importancia de la angustia, nos ha hecho advertir con inédita lucidez que el "no ser" —posibilidad siempre abierta a todo lo que es ab alio, *según Santo Tomás, puesto que la potencia divina puede en todo momento aniquilar lo que ella creó* (De potentia Dei, *V, 4*)*— es la perspectiva metafísica que más radicalmente nos permite entender el ser creado, y por tanto la realidad del hombre, "pastor del ser", según el famoso dicho de Heidegger. El hombre se angustia psicológicamente porque no sabe lo que en su vida y con su muerte "va a ser de él". La muerte —escribe una vez Hegel— es "el señor absoluto"; el ser de quien de veras, y en cuanto ello es posible, anticipa imaginativamente la experiencia de la muerte, "ha temblado todo él en sí mismo, y todo lo fijo en él se ha conmovido". Lo cual, por supuesto es sólo un estado de ánimo, una vivencia emocional; pero ese estado de ánimo lleva en su seno como almendra metafísica, allende toda psicología, el máximo riesgo de la creatureidad: el riesgo de "no ser". La doble posibilidad de no ser nunca lo que se quiere ser y de no ser en absoluto —en términos positivos: la doble perspectiva de ser eternamente desgraciado y de recaer en la nada— es el vacío metafísico que* in via *comienzan a llenar gratuitamente la fe, la esperanza y la caridad, y colmará* in patria *la visión beatífica.*

Hans Urs von Balthasar, gran teólogo de nuestro tiempo y para nuestro tiempo, nos ha dado, frente al hecho planetario de la angustia, una alta lección de

inteligencia y amor. A través del limpio castellano de José M.ª Valverde —¡qué limpia suele ser la prosa de los buenos poetas!—, sus palabras enseñarán, incitarán, edificarán a sus lectores hispanohablantes. Quienes desde hace siglos vienen empeñándose en vivir "sin que la muerte al ojo estorbo sea", como decía el extremeño Francisco de Aldana, sentirán en lo hondo del alma, es bien seguro, que las profundas razones teológicas de este libro otorgan nuevo y supremo sentido a su costumbre.

PEDRO LAIN ENTRALGO

Madrid, enero de 1960.

No cabe equivocarse al señalar el estudio de Kierkegaard —tan profundo cuanto transparente— sobre "El concepto de la angustia" (Begrebet Angest, *1844), como el primer y último intento por dominar teológicamente este tema *. Antes de él, en la historia de la teología no hay esencialmente más que lo que supieron decir Aristóteles y los estoicos sobre esa* passio animae; *y por no continuar Santo Tomás el desarrollo de ese* tópos, *ni siquiera la angustia personal del Reformador alemán pudo operar fructíferamente sobre la teología sistemática, que pronto volvió a plegarse a los esquemas de la Escolástica. Hizo falta la angustia del incipiente mundo moderno, tal como empezó a encenderse bajo el materialismo del siglo XVIII y con más fuerza en el post-romanticismo del naciente siglo XIX — las primeras ráfagas de la actual psicosis de decadencia—, para mover a los grandes filósofos a que abrieran un sitio*

* N. del T.—En el presente libro, no había más remedio que traducir la palabra alemana *Angst* por *angustia*, pero el lector debe tener presente que *Angst* comprende a la vez y siempre los significados de *angustia* y *miedo*: hasta el punto de que en ciertos pasajes hemos vertido *Angst* por *angustia miedosa* o por *angustia y miedo*.

a la angustia en el corazón de la ontología y de la religión: Schelling, Hegel y Baader, citados los tres por Kierkegaard, le ofrecieron a éste la incitación inmediata a tratar el tema como teólogo (aunque sólo de modo propedéutico, o, como él dice, "psicológico", y no propiamente "dogmático"). El hecho de que él no se pudiera decidir a un tratamiento "dogmático", quedándose voluntariamente dentro del planteamiento psicológico del problema —naturalmente, con la única intención de hacerlo desembocar en lo inevitable de la verdad dogmática—; el hecho de que, por consiguiente, la angustia siguiera siendo en él un asunto del espíritu finito que se asusta de su propia infinitud; el hecho de que Dios y Cristo apenas aparecieran en ese libro, que sin embargo está expresamente pensado en exclusiva forma cristiana; todas estas circunstancias tenían que influir en el destino posterior del libro: nacido de incitaciones filosófico-psicológicas, no se ha liberado de ellas lo suficiente como para poder escapar a una renovada disolución, por un lado en filosofía, y por otro lado en psicología, y, en consecuencia, a una doble secularización. El medio siglo que transcurre entre Kierkegaard y Freud, y los treinta años que van de Freud a Heidegger, han hecho levantarse tan tempestuosamente las olas de la angustia cósmica y existencial del hombre moderno, que es ésta lo que ha quedado como único objeto y esquema de un análisis de la angustia. Los análisis de Kierkegaard, de intención teológica, penetrantes y aun atormentadores, han sido para el psicoanálisis y la filosofía existencial precisamente el punto de arranque adecuado para describir

las profundidades y los encuentros del espíritu finito consigo mismo, abordados desde el ángulo de visión de la actitud espiritual de nuestro tiempo, por diversas que puedan aparecer las intenciones y las realizaciones de los psicoanalistas y de los existencialistas. Por más que desde el lado teológico se pueda tomar posición —y con mucha razón— contra ambas tendencias, los hechos no se pueden prohibir, y es un hecho que estas tendencias, cada cual a su modo, no construían castillos en el aire con su ideas, sino que tomaban como punto de partida y como objetivo unos datos bien reales del mundo moderno, de su espíritu subjetivo y objetivo; y más aún: que ambas, cada cual a su modo, y tal vez con medios insuficientes, trataban de superar la menesterosidad angustiosa del espíritu moderno. La ausencia de una teología de la angustia hecha en serio, frente a la creciente inundación de la angustia misma y de los intentos de explicarla y de dominarla, en la filosofía y la psicología, ha tenido consecuencias tanto más penosas porque no cabía que se detuvieran en el umbral de la Iglesia ni el fenómeno de la angustia ni su intento de explicación, sino que su presencia se manifestaba poderosamente dentro de la Cristiandad. Y no sólo es que aumentaran las acusaciones exteriores de que el Cristianismo sería una religión de la angustia, y que los psicoanalistas protestantes (véase Oskar Pfister: Das Christentum und die Angst *—"El Cristianismo y la angustia"—, Zürich, 1944) trataran de determinar, a favor y en contra de Nietzsche, la parte de verdad que hay en esa tesis, tanto para el Cristia-*

nismo en general cuanto para las confesiones en particular; sino que ocurría que ciertos espíritus con vocación para ello tomaban el tema en el seno de la Iglesia, y lo desarrollaban, exponiéndolo e interpretándolo. Como tantas veces en los tiempos más modernos, fueron ante todo los poetas los que ocuparon la brecha que los teólogos habían dejado abierta: en Francia, Bloy, Bernanos y Claudel, y, en Alemania, Gertrud von Le Fort y otros muchos interesados por la espiritualidad del Carmelo. Si esta vez es un teólogo el que aborda este tema cuya hora ha sonado hace tanto tiempo (ya dice el refrán: "Más vale tarde que nunca"), no es sólo para continuar el trabajo comenzado por Kierkegaard, orientándolo hacia la dogmática, sino también para aportar alguna claridad y sosiego a esta problemática actual, trastornada de mala manera por el odio de los partidos dentro y fuera de la Iglesia.

El primer paso para tal aclaramiento podría ser ya el decir que cuando hacemos expresamente teología, hemos de volvernos a las fuentes de la Revelación, apartándonos de lo cuestionable que haya en la época y la Humanidad actuales. La medida y la garantía para la correcta visión e interpretación de lo real no se encuentran en el espíritu y el alma, que han sido con su angustia el objeto propio para la mayoría de los investigadores modernos, sino que se encuentran en la palabra de Dios, que habla por encima de espíritu y alma, y de su angustia. Tenemos que asegurarnos un distanciamiento respecto a ese febril problematizar del alma moderna, respecto a su cultura presuntamente decadente y consagrada a

la ruina, y respecto a su angustia religiosa y religión angustiosa, en que los intentos de curación quedan absorbidos paradójicamente en la enfermedad del paciente como en una realidad inexorable que se los incorpora, y sucumben a ella; tenemos que distanciarnos de esos agoreros cristianos que dedican su profundidad y su radicalismo a anunciar la ruina inminente y total de todo lo que hoy tiene asiento en la Iglesia, fudiendo a Spengler con el Apocalipsis, y viendo precisamente en la fatalidad de sus visiones el encargo divino de anunciarlas —ésos son unos cobardes—; pero también tenemos que distanciarnos de los representantes de la cobardía inversa, que es pasar de largo ante toda la angustia y el extravío de la época, sordos a su llamada quejosa, para seguir desarrollando una teología de sonriente serenidad, desprendida del presente. Salvándonos tanto de esa falsa inclusión cuanto de este falso escape, no nos queda más que intentar percibir la exacta palabra de Dios sobre ese mismo objeto que tanto agita nuestro tiempo, pero no para archivarla, sino esforzándonos por comprenderla y apoderarnos de ella mirando a nuestro "aquí" y "ahora".

Si logramos mirar y escuchar con pureza la Revelación divina, será menor el peligro de que tomemos por el fenómeno entero o más hondo de la angustia aquello que es una forma particular suya, y que la limita desde el principio con sus ocasiones especiales: la angustia del hombre moderno en un mundo mecanizado, cuyo mecanismo inaudito absorbe inexorablemente el blando cuerpo y alma del hombre, transformándole en una rueda del mecanismo —de

un mecanismo que al absorberlo todo llega a no tener sentido—: la angustia del hombre en una civilización que hace saltar la medida humana y cuyos espíritus ya no puede él volver a sujetar; una angustia que está en la base de casi todas las neurosis modernas —y decir "neurosis moderna" es casi una tautología, en cuanto que en el mundo humano anterior no había propiamente neurosis (ni, por consiguiente, había necesidad de su venenoso antídoto, la psicoterapia)—. Una teología de la angustia considerará esa hinchada angustia de nuestra época solamente como una manifestación de la angustia a que se refiere la Revelación y que siempre existe en el hombre, ya que la Revelación tiene que habérselas con todo hombre y con toda generación; aplicará a esa angustia las medidas válidas en el Cielo, y con eso, por derivación pero esencialmente, dará las medidas para la angustia de la época moderna. Pues tampoco hay que disimular que el teólogo no tiene que hacer inteligible la Revelación de Dios de modo abstracto y en sí, sino para los hombres de su época, exponiéndola con miras a ser entendido por ellos —que están condicionados por su necesidad y su preocupación peculiares—. Si el teólogo engarza los textos escriturísticos que tratan de la angustia, para ordenarlos, descubrirá que claman por una ordenación comprensiva y una interpretación. De hecho, hay textos que se enfrentan casi contradictoriamente, o hay textos que se enfrentan con acontecimientos históricos: por lo tanto, si se les quiere entender, atribuyéndoles la fuerza de un despliegue de la existencia humana, hay que explicarlos dentro de una visión de conjunto del sen-

tido de la Revelación, un marco que, sin embargo, no puede nunca dejar de estar influído por la espiritualidad de su época, en cuanto que ésta es la Humanidad a que en cada momento y lugar se refiere y llama la palabra de Dios. En esa medida se encuentran y se entrecruzan en una teología de la angustia la sobretemporalidad y la proximidad al tiempo.

Semejante teología tendrá que partir de la palabra de la Sagrada Escritura, que se ocupa detalladamente de la angustia, de su valor y desvalor, de su sentido y falta de sentido. Esta vez tendrá poco que aportar la Tradición, que nunca se ha ocupado de modo realmente temático de esas expresiones, que nosotros sepamos —sino todo lo más de modo indirecto, por ejemplo, en cuanto la doctrina del timor (servilis et filialis) *entra a desempeñar un papel en la doctrina de la Gracia y los Sacramentos—. Las expresiones de las Escrituras ya han de ordenarse en su inventario de tal manera que resulte por lo menos el esbozo de una interpretación de su sentido.*

Esta interpretación se elaborará expresamente en una segunda parte, poniendo ante la vista la diversidad de fondos que aparece en la variedad de las expresiones, y haciendo evidentes las distinciones, y también las conexiones y movimientos que enlazan los estratos; para luego dar forma, como resultado palpable, a las leyes que se desprendan para una teología cristiana de la angustia y para la práctica de la vida cristiana.

La tercera parte, arrancando de ahí, tratará de penetrar más hondamente, intentando una fundamentación esencial de la angustia. Entonces debe tener

lugar el encuentro con el intento de interpretación filosófico-teológica de Kierkegaard y sus sucesores, y se debe mostrar si el planteamiento bíblico ha podido sacar algo más y algo más profundo que el planteamiento "psicológico" del gran danés.

I

LA PALABRA DE DIOS Y LA ANGUSTIA

Si se observa, aunque sólo sea de lejos, con qué frecuencia y qué claridad se habla de la angustia en la Sagrada Escritura, se dará por sentado, ante todo, esto: la palabra de Dios no tiene miedo de la angustia *. Entra en ella con el mismo poderío que en todo lo que caracteriza al hombre como hombre (y sólo le conocemos en la situación de caída y de Redención en vías de cumplimiento). Como el dolor y la muerte, la angustia no es para la palabra de Dios un *pudendum* que no haya que nombrar. Precisamente su oficio es "juzgar los sentimientos y pensamientos del corazón; ninguna criatura queda invisible ante ella; todo está desnudo y descubierto ante sus ojos" (*Hebr.*, 4, 12-13). Y del mismo modo que no le atañe guardar al hombre terrenal del dolor y de la muerte, así tampoco ha venido al mundo para suprimirla sin más o ahorrarle la angustia, según lo intenta una filosofía y una sabiduría vital como la estoica, y según es en definitiva la intención, más clara o más oculta, de toda filosofía y de toda sabiduría vital, y de todo humanismo intramundano:

* N. del T.—Hay aquí un juego verbal intraducible: ...*kennt keine Angst vor der Angst*. Recuérdese lo que hemos advertido en nota al pie de la pág. 23.

mostrar al hombre un afincamiento desde el cual pueda acabar con esas tres oscuras potencias. Pero tampoco se puede afirmar lo contrario: que la palabra de Dios adquiera un interés especial, como de curiosidad, por la angustia del hombre y de la criatura en general: que la saque a la luz, que la pretenda o que la fomente: sino que la asume como una de las condiciones básicas del existir humano, para darle otro valor desde su supremo observatorio, lo mismo que todo lo humano es barro en la mano del Creador y Redentor. Lo que hace Dios con la angustia en esa nueva creación, no se puede descifrar en ella misma ni suponer por adelantado. La Redención del hombre no es menos espontánea, sino más espontánea que su Creación, y sólo puede entenderse partiendo de Dios.

La angustia, ante la palabra de Dios, es ante todo algo así como una condición básica, universal y neutral, del existir humano en general: "Una suerte penosa se ha dado a todos los hombres, un yugo pesado abruma a los hijos de Adán, desde el día en que salen del vientre materno hasta el día de su regreso a la madre universal. El tema de sus reflexiones, el temor de su corazón, es la espera ansiosa del día de su muerte. Desde el que está puesto en un trono de gloria hasta el miserable sentado en la tierra y la ceniza; desde el que lleva la púrpura y la corona, hasta el que está vestido de tela áspera, no hay más que furor, envidia, turbación, inquietud, temor de la muerte, rivalidades y querellas. Y a la hora en que, acostado, el hombre descansa, el sueño de la noche no hace más que cambiar las preocupaciones:

apenas ha encontrado el reposo, en seguida, durmiendo, como en pleno día, es agitado por pesadillas, como un fugitivo espacado del combate. En el momento de su liberación se despierta, sorprendido de que su angustia sea vana" (*Eclesiástico,* 40, 1-7). Es neutral esa angustia que tiene en su poder al elevado y al humilde, al sacerdote y al seglar, y que no deja escapar a nadie desde "el vientre materno" hasta la "madre universal", la tierra. No en vano aparece aquí esta palabra cósmica, la "tierra", al tratarse de una condición universal, que caracteriza a la criatura terrena como tal: una condición que penetra tan hondamente que patentiza una especie de falta de suelo en la vida, de la cual no cabe huída ni apartamiento, ni siquiera en el rincón del sueño y en su pretendida inconsciencia. El hombre que huye al sueño, escapando de la preocupación de la vida cotidiana en vela, es vuelto a vomitar por él con su angustia, redoblada por haberse hecho plenamente patente en esa falta de base, devolviéndole a la preocupación de lo cotidiano. La angustia es el común denominador en que hay que poner la realidad del día y la irrealidad del sueño; y porque hay que ponerlas sobre él, es por lo que hay en general angustia. Ya se echa de ver la inaudita paradoja de la existencia en el Antiguo Testamento: su finitud, delimitada por el nacimiento y el retorno a la "madre común", y entre estas dos fronteras con la tiniebla, la exigencia de estar erguidos en la luz de Dios y gozar de su día —su día temporal y transitorio— y su luz perdurable. "Pues quien está con todos los seres vivos, tiene algo que esperar. Más vale un perro vivo que un león

muerto. Los vivos saben por lo menos que morirán, y los muertos no saben nada; no tienen ya salario, porque su recuerdo está olvidado. Sus amores, sus odios, sus celos, todo ha perecido ya. Ya nunca tienen parte en cuanto ocurre bajo el sol. Ve, come con alegría tu pan y bebe tu vino con buen ánimo... Disfruta la vida con la mujer a quien amas, todos los días de vanidad que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en la vida y en la pena que recibes aquí abajo... Dulce es la luz, y a los ojos les gusta ver el sol. Si el hombre vive muchos años, que los aproveche todos. Que se acuerde de que los días de tiniebla serán muchos. Todo lo que viene es vanidad" (*Eclesiastés*, 9, 4-9; 11, 7-8). El hombre con clara conciencia de la infinita tiniebla que viene, debe disfrutar en su finitud de la infinita luz de Dios, en que puede erguirse un instante. Los bordes de su existencia, el antes y el después, no están alumbrados. No ha de contar con ellos. Debe situarse en la luz que le es concedida por Dios en sus días finitos, y en la cual los dones divinos del amor, la fe y la esperanza, toman cuerpo en el Mesías que vendrá. No está permitido por ahora extenderse más allá de ese ámbito. Ello no es incapacidad del hombre para ver más, sino voluntad perfecta y positiva de Dios, que no enseña nada más, y obediencia del hombre, que no quiere ver más de lo que se le enseña. No es extraño que la angustia atraviese con su temblor tal existencia. Y no queda entre tanto sino la suave exhortación a someterse a la angustia inevitable, a no convulsionarse en esa angustia, sino aceptar lo que es destino enviado por Dios: "No temas la

muerte; es tu destino. Piensa que los primeros y los últimos la comparten contigo. Esa es la disposición de Dios sobre toda carne. ¿Por qué no has de reconocer la decisión del Altísimo? Lo mismo si son diez que cien que mil años: en el mundo de los muertos no cuenta la duración de la vida" (*Eclesiástico*, 41, 3-4).

Hasta ahora se ha hablado de una angustia neutral que va adherida a la existencia como tal; a su "vanidad", que la aniquila atravesándola con la nada del antes y el después tal como alcanza igualmente a buenos y malos, a los vueltos hacia Dios y a los desviados de Dios. Pero ahora toca establecer la idea de que esa neutralidad queda superada inmediatamente, y abolida hasta la raíz del ser, por la diferencia que hay entre estar vuelto hacia Dios o desviado de Dios, que tiñe siempre la angustia de la existencia de modos opuestos hasta lo más íntimo, hasta el punto de que ese mínimo en común que nos permitió hablar de un fenómeno unitario de la angustia en los buenos y en los malos, desaparece en la oposición que separa la angustia de los malos y el proceder y la disposición de los buenos.

La *angustia de los malos* nunca ha sido descrita con mayor exactitud teológica que en el capítulo 17 del *Libro de la Sabiduría*. Del mismo modo que en el libro entero se trata de una contemplación del sentido supremo o espiritual de la historia de la Alianza de Israel, en que el más hondo significado de Revelación de los hechos históricos resplandece a través de una segunda Revelación, como refleja, así en ese capítulo la tiniebla egipcia deja transparentar la an-

gustia original del malo, dentro de la tiniebla de castigo que sube del *scheol* *, del abismo oscuro, que Dios ha suspendido sobre él. En el libro del Exodo se había descrito así ese suceso: "Entonces mandó el Señor a Moisés: Levanta tu mano hacia el cielo... Y por todo Egipto se extendieron espesas tinieblas durante tres días. Durante tres días nadie veía a los demás y nadie se movió de su sitio. Pero para los hijos de Israel era día claro en sus viviendas" (*Ex.*, 10, 21-23). Sobre ello medita la Sabiduría:

"Sí, tus juicios son grandes e impenetrables; los que no han querido aprender se han engañado. Cuando los impíos se imaginaban poder oprimir a la nación santa, quedaron prisioneros de las tinieblas, atados por una larga noche, encerrados bajo sus techos, desterrados de la Providencia eterna. Cuando pensaban quedar escondidos con sus pecados secretos bajo el velo sombrío del olvido, fueron dispersos, presa de terribles espantos, asustados por fantasmas. Pues el reducto que les abrigaba no les defendía del miedo; ruidos espantosos resonaban en torno de ellos, y espectros lúgubres, de rostro sombrío, se les aparecían. No había fuego capaz de alumbrarles, y el resplandor centelleante de las estrellas no lograba iluminar esa horrible noche. Sólo una masa de fuego que se encendía por sí misma se les dejaba entrever,

* N. del T.—Recordemos que el término hebraico *scheol,* como el término clásico *Hades,* indica en general el "sitio de pervivencia de los muertos", y por tanto no se puede traducir por "infierno" en contraposición a "bienaventuranza", sino en el sentido en que se dice en el Credo que Cristo "descendió a los infiernos".

sembrando el terror, y en su espanto, después de desvanecida esta aparición, consideraban como más terrible aún lo que acababan de ver.

Los artificios de la magia se mostraban impotentes, su pretensión de inteligencia era vergonzosamente confundida; pues los que se jactaban de echar del alma enferma los terrores y las turbaciones caían enfermos ellos también con un miedo ridículo. Aunque nada terrorífico les espantara, hasta el paso de los animales y el silbo de los reptiles les daban miedo; morían, temblando de espanto, y rehusando hasta mirar el aire, que de ninguna manera se puede evitar.

Pues la maldad se muestra singularmente cobarde y se condena ella misma; oprimida por la conciencia, siempre imagina lo peor. En efecto, el miedo no es más que el abandono de los auxilios de la reflexión; y cuando muere la confianza en el corazón, la propia perplejidad resulta un mal peor que la causa real del tormento.

Ellos, durante esa noche verdaderamente impotente, salida de las profundidades del *scheol* impotente, dormidos con un mismo sueño, tan pronto eran perseguidos por espectros monstruosos, como paralizados por el desfallecimiento de su alma; pues un terror súbito e inesperado se había abatido sobre ellos.

Y el que caía allí, fuese quien fuese, quedaba clavado en su sitio, encerrado en esa prisión sin cerrojos. Lo mismo si era labrador o pastor, que si estaba ocupado en trabajos solitarios; sorprendidos, todos sufrían la necesidad ineluctable; pues todos habían sido atados por una misma cadena de tinieblas. El viento que silba, el canto melodioso de los pájaros en las

ramas espesas, el ruido cadencioso de las aguas precipitándose por su cauce, el rudo estrépito de las rocas cayendo en aludes, la carrera invisible de los animales al galope, los aullidos de las fieras más feroces, el eco retumbando en los huecos de las montañas, todo les llenaba de terror y les paralizaba. Pues el mundo entero brillaba con una luz fulgurante, y se entregaba libremente a sus trabajos; y sobre ellos solamente se extendía una pesada noche, imagen de las tinieblas que les estaban reservadas: pero ellos eran para sí mismos un tormento peor que las tinieblas.

Y sin embargo, para tus santos, había plena luz" (*Sab.*, 17, 1 a 18, 1).

Es la descripción de una angustia total, cuya ocasión fue el sacrilegio de esclavizar al pueblo y el reino de Dios en la tierra, y cuya aplicación correspondió a una providencia especial del Dios juzgador (κρίσεις), mientras que lo que causaba inmediatamente la angustia era una "noche verdaderamente impotente, salida de las profundidades del *scheol* impotente". Esa noche tiene una insoluble relación recíproca con la angustia que produce, puesto que ella produce lo que al mismo tiempo tiene que castigar, lo representa figurativamente, y, en último término, es causada por ello; y el tormento de la angustia para consigo misma es mayor que la misma tiniebla del *Hades*. El principal efecto de la tiniebla es que separa, aísla, individúa, encarcela, encadena, interrumpiendo toda comunicación de persona a persona, y eso sin esfuerzo, con una sola cadena, en la que quedan ligados todos los así aislados. Ese efecto sobre los pecadores es causado a la vez por los peca-

dores, en cuanto que al pecar "pensaban quedar escondidos con sus pecados secretos bajo el velo sombrío del olvido", del Leteo (λήθη). En el aislamiento subjetivo del pecado, que es un esfuerzo por desviarse de la comunicación de la luz divina, reside ya el descenso al río del mundo infernal, o lo que es aún peor: en la voluntad de ser olvidados por Dios se encierra ya el excluirse a sí mismo del luminoso dominio de la Providencia: φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας significa tanto "huyendo de la Providencia eterna" cuanto "desterrados y expulsados por ella". Pero ese dominio que queda fuera del círculo de luz de la Providencia, y al cual trata de huir el pecador, es, según lo muestra el Antiguo Testamento en lugares múltiples, el oscuro mundo infernal, que no mantiene ninguna relación con Dios. Siempre se esfuerzan los malos por salir de la luz del Dios vidente, de tal modo que la misma luz se hace objeto del miedo y la angustia: "De día, se encierran; no quieren ver la luz; tienen todos horror a la mañana, y las horas en que se ve claro les dan un espanto mortal" (*Job.*, 24, 16-17). "Ay de los que quieren ocultar profundamente al Señor sus planes; cuya obra se realiza en las tinieblas, y que dicen: ¿Quién nos puede ver y reconocer?" (*Isaías*, 29, 15). Pero el pecado contra Dios, contra la luz, es a la vez encadenamiento del pueblo santo, a partir del cual tiene lugar la comunicación de la luz divina al mundo: "Habían aprisionado a tus hijos, por quienes había de transmitirse al mundo la imperecedera luz de la Ley" (*Sab.*, 18, 4). Pero la pérdida de la luz enlazadora, el encarcelamiento en soledad, representa además la pérdida de la realidad, el

relegamiento al mundo de los esquemas y los fantasmas. Es ocioso preguntarse si las apariciones que se muestran en la noche de la angustia son "subjetivas" u "objetivas". En todo caso, son inanes. Son "imágenes" (ἰδάλματα) y formas sin contenido (φάσματα), figuras de sueño, que reflejan en su aspecto lúgubre y doloroso la disposición interna del que las mira. Estas figuras únicamente adquieren su fantasmal efectividad en el marco de la angustia, lo mismo que toda la realidad del mundo circundante, que toca a los sentidos como sonido, luz o en otro modo, asume una forma de existir completamente transformada, desustanciada y fantasmal. Es subjetivo ese mundo porque su desustanciación procede únicamente del malo y de su mala conciencia, mientras el resto del "mundo entero brilla como una luz fulgurante", y los mismos objetos, vistos a la luz, muestran su verdadera realidad y su sensorialidad. Pero es objetivo en cuanto que esa desustanciación corresponde a una determinación positiva de la Providencia rectora, a una extensión del reino de la impotencia, e incluso de la imposibilidad (ἀδύνατον) en los dominios del ser. El mundo fantasmal tiene tal especie de anti-realidad en la medida en que tiene también una "luz": una luz de la tiniebla, que, en cuanto no tiene sentido ni base (ἀυτομάτη πυρά), se convierte en especial" anti-luz" de la luz de Dios y de su ley, y que, más aún, remeda el fuego de Dios "que ardía por sí mismo" en la zarza y en la columna de fuego, debiendo ser, como tal, "lleno de angustia" (φόβου πλήρης). Esta angustia objetivo-subjetiva es una angustia esencialmente sin base, porque consiste precisamente en

dejar las bases, que, sin embargo, son visibles solamente en la luz de Dios; y por tanto, en el abandono de esa presuposición interior en el espíritu, gracias a la cual el hombre logra ver y explicar la base y el objetivo del ser. Esta presuposición se describe también como ayuda de la consideración racional (ἀπό λογισμοῦ βοηθήματα) y como esperanza o confianza o ánimo (προσδοκία), que junto con el saberse necesitado de la ayuda, es a la vez la decisión de la voluntad de volverse a esa ayuda. Al abandono de esta actitud razonable que pide animosamente ayuda, afuera y arriba, le sigue en seguida el desconocimiento de lo real y la cobardía ante ello, con lo que se produce tanto "agitación fugitiva" cuanto "inmovilidad entumecida". Ambas cosas, sin embargo, dependen de la maldad que se muestra como fuente de toda la perversión, y no es por casualidad, sino por necesidad, por lo que revela su cobardía interior en cuanto la alcanza el juicio. Pero la cumbre del ridículo se toca cuando son precisamente los médicos de la angustia, que se proponían librar las almas de la angustia mediante "los artificios de la magia" (pues los magos egipcios se habían ofrecido a liberar con encantamientos su alma de la angustia objetiva al Faraón y al pueblo, visitados por las primeras plagas), los que, con su ciencia y todo, quedan dominados por la angustia, y así tienen que convertirse en un trofeo del juicio de Dios sobre los malos.

En conjunto, se deja ver aquí una imagen de la angustia total, sacada entre paréntesis de la realidad integral y aislándose en su propio universo angustioso, que se presenta frente a la realidad como sin

sentido y sin entidad, pero que sin embargo tiene su existencia y su modo de sentido y de ser que le es propio a él, y sólo a él, un cosmos de angustia, formado completamente por la angustia, en que todo es función de la angustia, incluso el respirar el aire vacío y todo fenómeno que llene el espacio y el tiempo. También ese mundo tiene su grandeza, e incluso el ser cada vez mayor, escapando a nuestra vista: en cuanto que tras de cada angustia se supone más hondamente otra nueva angustia o propiamente se barrunta. "El miedo actúa de dos maneras: desespera de la posibilidad de una ayuda, pero aumenta la pena en cuanto que al lado de esa desesperación no permite reflexión ni razonamiento sobre la causa de la angustia; todo es terror ciego, que, además del sufrimiento presente, también se imagina otros infinitos sufrimientos posibles, y aun seguros" (Loch y Reischl, comentario a ese pasaje). Pero la descripción de la angustia total del malo en el Libro de la Sabiduría se detiene en definitiva en un centro en suspenso: por una parte es "imagen de las tinieblas que un día han de recibirle", y por tanto imagen de esa nada definitiva de la tiniebla tras la muerte, pero por otro lado, en el conjunto del libro, es sólo una imagen, puesto que Dios castiga a sus mismos enemigos con ciertos miramientos, con una justicia mitigada por su paciencia y su bondad: "Porque Tú amas todo lo que existe, y no odias nada de lo que has hecho. Pues si hubieras odiado algo, no lo habrías creado... Tú lo perdonas todo, porque es tu propiedad, amigo de toda vida". Y así ocurre con esos sacrílegos: "Tu mano todopoderosa, que ha

hecho el mundo de una materia informe, sería muy capaz de enviar contra ellos una multitud de osos o de leones feroces, o de fieras creadas a propósito, desconocidas y furiosas, respirando un vapor inflamado, exhalando un humo infecto, o lanzando por los ojos terribles rayos. Su mordedura habría podido matarles, su vista misma les habría fulminado de terror" (*Sabid.*, 11, 24-26; 17-19). Semejantes animales —y, ello es muy importante en el conjunto de la teología escriturística de la angustia— no los ha creado Dios, sino que en su lugar se ha contentado con la plaga de reptiles y langostas, cuyos silbidos y zumbidos casi mata ya a los que estaban aterrorizados en la tiniebla. Por lo pronto, es bastante que el malo tenga miedo y angustia por nada, por nada real: "El malo huye, aun cuando nadie le persiga" (*Prov.*, 28, 1); "Temblaron de miedo, cuando no había ninguna razón para temer" (*Salmo 53*, 6).

Ante esa angustia de los malos, para *los buenos* hay ante todo una negación poderosa y categórica, una prohibición completa de sentirla y entrar en ella. No la deben tener, y no les hace falta.

Ya en el Antiguo Testamento resuena el grito: "¡No tengas miedo!" (*Is.*, 41, 10); "No tengas miedo, porque yo te salvaré" (*Is.*, 43, 1). En efecto, la angustia total y constante tiene su suprema contraposición en la falta de angustia de los buenos: "Un corazón que piense tontamente está siempre en angustias, pero quien permanece fiel a los mandatos de Dios, no teme en ningún momento" (*Eclesiástico*, 22, 23; Vulg.); "Todo eso que ellos temen, no lo temáis ni os asustéis" (*Is.*, 8, 12). Está claro que

no se trata de ninguna prohibición moral, sino una prohibición determinada por la Alianza sobrenaturalmente estrechada, y con referencia a la fe que en ésta se funda; por estar el Dios de la Alianza con el creyente, no debe éste conocer el miedo. El miedo sería igual que la falta de fe: "El Señor está conmigo; por eso no temo nada: ¿qué podrían hacerme los hombres?" (*Salmo 118*, 6; *Salmo 56*, 5); "Ni siquiera temeremos aunque la tierra cambie, y las montañas se hundan en el seno del Océano, mientras mugen y hierven sus aguas y tiemblan los montes con su levantamiento" (*Salmo 46*, 3-4); "No temo a esos millares y millares de hombres que por todas partes han tomado posición contra mí" (*Salmo 3*, 7); "Aunque camine por el valle de las tinieblas, no temo ninguna desgracia, porque tú estás junto a mí (*Salmo 22*, 4); "El Señor es mi luz y mi salvación; ¿a quién temeré? Cuando avanzan contra mí los malos para devorar mi carne, son ellos, los enemigos, los adversarios, los que tropiezan y caen" (*Salmo 27*, 1-2). La noche misma no tiene terrores para los buenos: "Cuando te acuestes, no tendrás temor, y cuando duermas, tu sueño será dulce. No tendrás que temer ni un terror súbito ni un ataque de los malos" (*Prov.*, 3; 24-25); "El que me sigue puede vivir seguro y estar tranquilo, sin miedo de desgracia" (*Prov.*, 1, 33). La falta de angustia está íntimamente enlazada con el habitar en la tierra de la promesa y de la gracia (*Deut.*, 12, 10; *3 Reyes*, 2, 25; *Esdras*, 34, 27), y a su vez es una característica del Antiguo Testamento esta delimitación del dominio terreno que está elegido por Dios y regalado a los suyos. El

creer y el vivir en ese dominio han de coincidir. Al pueblo, en tanto cree, le está prometida la Tierra, y con ello también la victoria en toda batalla por esa tierra. El mandato estricto de la fe y la prohibición estricta de la angustia son completamente una sola cosa, de tal modo que todo el que tenga miedo debe ser separado del ejército antes de la batalla, y enviado a su casa: "Cuando os dispongáis al combate, el sacerdote avanzará y hablará al pueblo: les dirá: ¡Escucha, Israel! Hoy os disponéis al combate contra vuestros enemigos; no desfallezca vuestro corazón; no tengáis miedo, no os asustéis ni os aterréis ante ellos; pues el Señor Dios vuestro marcha con vosotros para combatir por vosotros contra vuestros enemigos y daros la victoria... El que tenga miedo, que se vaya y se marche a su casa, para que el corazón de sus hermanos no desfallezca como el suyo" (*Deut.*, 20; 2-4, 8).

Pero ese terreno de la ausencia de angustia ha sido establecido por un Dios que está El mismo nimbado por todos los estremecimientos de la angustia, tanto en su esencia cuanto en el zarpazo con que elige al hombre, como asimismo en el destino divino a que conduce a los elegidos. Se pueden abrir los Libros antiguos por donde se quiera: siempre se hablará del *miedo de los buenos* en su relación con Dios. Esto depende, en lo más hondo, de la finitud del círculo de luz en que está el justo: o dicho con más precisión: del carácter de símbolo y de promesa que tiene toda la Alianza, que en cuanto tal no es todavía Redención, ni tampoco remisión definitiva de los pecados, sino una aproximación a ella, incomprensible

para los hombres. El Dios que todavía no se ha hecho hombre sigue siendo el totalmente Otro, que precisamente por no permanecer en la lejanía de un vago *mysterium tremendum* (con el cual se le ha confundido o equiparado, en total contrasentido), sino por ser un Dios que habla, que se acerca y que golpea, que requiere del hombre su entera fidelidad, y que, como signo de esa fidelidad, exige toda la conservación de sus mandamientos, por ser un Dios que se concreta para el hombre de modo aterrador y exigente, también es necesario que cause miedo y angustia. Yahvé, en su majestad divina, está en el Antiguo Testamento más próximo al hombre que en el Nuevo. Cae sobre él sin miramientos y le arrastra consigo sin su previo consentimiento (que sólo es puesto con posterioridad, cuando la Encarnación). Se muestra tan desnudo en su divinidad (mientras que la Encarnación parecerá un velo suavizador) que el hombre apenas comprende el amor que se manifiesta en ese celo devorador, o mejor dicho, que se oculta en él, porque su luz lo deja ofuscado; y así, cerrando los ojos desconcertado, regresa a la conciencia de su indignidad pecadora. Y es como si Dios hubiera querido demasiado, y como si se viera obligado, por el temblor angustiado del hombre, a ocultarse más hondamente: entrando en la forma humana. Y precisamente ese ocultamiento será el desvelamiento más hondo, que sólo se comprenderá como tal si se ha reconocido y experimentado la llameante desnudez del Antiguo Testamento.

El Dios que aquí se entrega es para la criatura "un fuego devorador y un Dios celoso" (*Deut.*, 4, 24),

tanto, que verle y vivir son cosas incompatibles, y que Isaías se da por perdido por haber mirado al Rey con sus propios ojos (*Is.*, 6, 5), y Daniel cae ante él ensordecido y sin sentido. Después de haber proclamado el mandato de no temer nada de lo que angustia a los malos, tiene que proseguir: "Solamente Dios sea vuestro temor y vuestro espanto" (*Is.*, 8, 13). Si arrastra consigo a un hombre o a un pueblo, es para hacerle entrar en seguida en el relámpago de la elección y en el humo y la tiniebla de su Divinidad. Así fue ya en la Alianza con Abraham, cuando éste "después de ponerse el sol, quedó aturdido, con angustia y una gran tiniebla" y "en la noche negra, una hoguera humeante, una antorcha llameante" atraviesan el altar partido, como señal de que Dios mismo se juramenta entrando en la Alianza (*Gén.*, 15, 12 y 17-18). Así vuelve a ocurrir cuando Dios pone su garra sobre su pueblo en Egipto: "¿Hay un Dios que haya venido jamás a sacar un pueblo para él de en medio de otro pueblo, con pruebas, signos, milagros, guerra; con mano fuerte y brazo extendido, tal como ...Yahvé, vuestro Dios, os ha hecho en Egipto?" (*Deut.*, 4, 34); todo lo cual queda sellado en el relampagueo y la tiniebla humeante del Sinaí, cuando estrecha la Alianza con su pueblo en el destierro. A través de esa noche de elección, el hombre es llevado a la luz de la promesa y del Prometido. Pero ¿cómo se encarará con semejante compañero? La pureza devoradora en que es invitado a vivir no hace más que descubrirle cada vez más hondamente su fallo, su fracaso, su terca incapacidad y falta de voluntad, de tal modo que la historia auténtica entre Dios y el

pueblo no se desarrolla en ese campo sosegado de la ausencia de angustia que estaba previsto, sino en sus márgenes: en la amenazadora constricción de Dios (con todos los medios de la angustia) penetrando en el terreno sin angustia, en el miedo tímido del hombre por si Dios reconocerá y dará valor una vez más a la Alianza mil veces rota, en la angustiosa lucha por salir de la angustia y entrar en el terreno donde no hay angustia.

Por un lado, pues, está la exigencia de Dios de que se tome una decisión absoluta por él, con lo cual en esta decisión está contenida la promesa de la ausencia de angustia, pero tras de la necesidad de decidirse amenazan todas las sanciones de la angustia, hasta el punto de que la Alianza prometida como definitiva —precisamente por causa de la seriedad de su carácter definitivo— se presenta como condicionada, como teniendo que ser proclamada de nuevo en determinadas circunstancias. Es orden de entrar en el dominio donde no hay angustia, pero es amenaza extrema para no volverse hacia atrás, porque en eso estarían todas las angustias: "Si no obedeces al Señor, tu Dios, y no sigues concienzudamente todos sus mandatos y leyes, que hoy te doy... el Señor te enviará maldición, apuro y espanto en todos tus trabajos...; te herirá de locura, ceguera y extravío de mente: en mitad del claro día andarás a tientas como un ciego en la tiniebla..., todas las plagas de Egipto, que te dan horror, las traerá sobre ti, y se asentarán sobre ti... El Señor te dispersará entre todos los pueblos, y no disfrutarás de paz, ni habrá lugar de reposo para tus pies. El Señor te meterá la angustia en el

corazón, y te dará ojos sedientos y respiro ahogado. La vida te será una fatiga, temblarás noche y día, sin poder jamás estar seguro de tu vida... Y el Señor te hará volver a Egipto por tierra y por mar, por los caminos que te había dicho: No volverás a verlos" (*Deut.*, 28). Incluso, en la amenaza se concretan plenamente las plagas egipcias: "Yo mismo devastaré la tierra... y blandiré la espada detrás de vosotros... y los que queden de vosotros, los haré llenarse de terror en las tierras de sus enemigos, de tal modo que hasta el rumor de una hoja en el viento les haga huir. Huirán como se huye de la espada; caerán sin que nadie les persiga" (*Lev.*, 26).

Esta amenaza, que atraviesa mil veces toda la Ley y los profetas, es tan aterradora que el hombre que se encuentra en un apuro terrenal nunca sabe si no es el principio de la realización de esta amenaza. Sigue teniendo delante el mandato de no tener miedo, pero quiere agarrarse a él entre las olas de la angustia que le sumergen, y su relación con Dios es la lucha por aferrarse todavía a esa tabla. Esa lucha de la angustia por llegar a la ausencia de angustia ante Dios tiene diversos grados y estratos en la relación con Dios que hay en el Antiguo Testamento. Ante todo, aún de modo relativamente exterior, está la situación del hombre fiel a la Alianza que se encuentra dominado por el mayor poderío de los enemigos de Dios, como dicen tantos Salmos. Aquí se da la simple huída angustiada hacia Dios: "Oye, oh Dios, mi oración; no te esquives a mi súplica, vuélvete hacia mí, y respóndeme. Estoy afligido por mi angustia: me estremezco bajo los gritos

de los enemigos, por los aullidos de los ímpios... Mi corazón se retuerce en mí, las angustias de la muerte han caído sobre mí. El temor y el temblor me penetran, el estremecimiento del horror me estrecha. Digo: ¡Quién me diera alas como a la paloma, para echar a volar y posarme en paz!" (*Salmo 54,* Vulg., 1-7). Es una angustia de naturaleza completamente humana, que se abre y se expresa hacia Dios, pero en la que se mezcla a la vez la angustia por el Reino y la justicia de Dios, y que de esta manera se hace angustia vicaria de Dios, pudiendo pedirle ayuda con más apremio. Y por eso para la angustia del siervo de Dios, que clama a Dios en la más profunda angustia "desde las olas de la muerte" y "las cadenas del infierno", puede serle descrita la salvación por parte de Dios en forma de una teofanía de la angustia, en que Dios se acerca con todas las insignias del terror —ante las cuales "se abren las profundidades del mar y quedan al descubierto los cimientos del mundo" (*Salmo 18;* 2 Samuel, 1-20)—. Pero desde ahí, sólo queda un paso hasta esa angustia que experimenta el "justo" cuando, fallando siempre de nuevo, siempre fracasando, o meciéndose en falsa seguridad, es llevado por el mismo Dios al borde extremo de la angustia, para desde allí volver a entrar con la oración al centro de la esperanza, con más conciencia y gratitud. La cuádrupe prueba a que es llevado el hombre en el *Salmo 107* (agonizar de sed en el desierto, estar prisionero en la tiniebla y las sombras de la muerte, enfermar hasta morir de asco y hastío ante todo alimento, y hallarse en la tempestad marina, que entrega la nave a las alturas y

profundidades) para el Salmista sólo importa por su finalidad: arrancar al hombre amenazado el grito de angustia hacia Dios: "Y gritaron al Señor en su apuro, y él les sacó de sus angustias". Si los prisioneros "se han opuesto a la palabra de Dios y han despreciado la voluntad del Altísimo", si los enfermos "han tenido que sufrir tormento por sus muchos pecados", si los caminantes en el desierto sencillamente se han extraviado sin que se trate de culpa suya, si los navegantes sólo podían llegar a ver la grandeza de los prodigios de Dios estando sobre las profundidades, de cualquier modo, la ocasión de la prueba casi se ha hecho secundaria; tanto la culpa del hombre, que ha merecido la prueba, cuanto la voluntad de Dios de manifestar su soberanía en la prueba, se enfrentan completándose sin tensión: más aún, el conjunto culmina en la tempestad marina excitada y deseada por el mismo Dios: "Así dijo, e hizo levantarse un viento de borrasca y elevarse las olas. Se alzaban hasta el cielo y bajaban al abismo: su alma se desvanecía en el tormento. Daban vueltas y vacilaban como borrachos; y todos sus recursos habían desaparecido. Y clamaron al Señor en su apuro, y él les liberó de las angustias. Calmó la tempestad en brisa ligera, y las olas del mar se callaron" (*Salmo 107*, 25-29). Lo esencial es que para los hombres las dos ocasiones de la prueba —la culpa propia, que les lleva al borde de que se les deje caer, y su abandono en las olas de Dios— son indistinguibles en la angustia misma de la prueba: aquello de que se trata y que Dios quiere oír, es el grito de angustia hacia él, que aun resonando desde el borde extremo,

alcanza en seguida el centro del corazón de Dios. Al "pender de un hilo" —si ese hilo es Dios— se vuelve a probar y restablecer la relación de Alianza.

Así las tinieblas de la amenaza de maldición, que al pueblo de Israel se le muestran como quedando *detrás de él,* pero que penden sobre él como posibilidad real si cae, pueden en definitiva quedar *ante* el hombre probado (tanto si es justo cuanto si es pecador que ha de volver a enderezarse). Y precisamente como tinieblas que, por ser de Dios, prescinden de todos los "miramientos" de la Providencia en Egipto, y en vez de los "reptiles" y "langostas" presentan las "fieras" desmesuradas con fauces abiertas para morder, los "novillos", "toros", y "desgarradores leones rugientes" con la boca abierta, las "jaurías" y los "búfalos de cuernos embestidores", del *Salmo 21,* y en definitiva la *ménagerie* de esos monstruos que Dios pone en campaña contra Job (*Job.,* 40-41), y que ya actúan como precursores de los animales apocalípticos. Contra Job atacan los enemigos: "Rechinan los dientes contra mí, me fulminan con sus miradas, tratan de devorarme con sus fauces" (16, 9); Job recibe de Dios "terribles sueños y visiones tan horribles" que preferiría "ser estrangulado": Job, mientras "sus pensamientos juegan en el sueño nocturno", oye una palabra susurrada por Dios, y el horror le corre por los huesos y un escalofrío cruza su espalda (4, 12-15); Job es el hombre que tiene horror de Dios (23, 15). En la angustia de Job se completa y exacerba la angustia del justo en el Antiguo Testamento. A la imposibilidad subjetiva de distinguir entre la culpa propia y la

prueba impuesta por Dios, se asocia la dialéctica objetiva (de que parte Kafka): por un lado, entre los amigos y acusadores de Job, que ponen de relieve el elemento de su necesaria culpa, y la víctima paciente, que proclama su inocencia; por otro lado, en el mismo Job, entre la declaración de su culpabilidad, incomprensible para él en su angustia, por parte del mismo Dios, y su conciencia de ser inocente: "Si pienso tener razón, tu boca me puede condenar; si soy inocente, tu boca me declara culpable: pero soy inocente... *. Y si soy culpable, ¡para qué fatigarme en vano! Aunque me lave las manos con nieve, aunque purifique mis manos con lejía, tú me hundirás en el fango, hasta que mis propias ropas tengan asco de mí" (*Job.*, 9, 20-29). Job está en la desnudez de la angustia por Dios. Toda envoltura terrestre le ha sido arrancada desde el principio, toda defensa mundana le ha sido quitada, para que en lo sucesivo, al empezar la auténtica prueba, no pueda ser más que el abandonado, el entregado a la angustia. Aquí se muestra que el hombre no puede vivir en tal inmediatez: será quemado por el poderío absoluto de Dios. Un arreglo, una comparación, un diálogo no son posibles cuando tropiezan el absoluto desnudo y el relativo desnudo. Job no clama por sus hijos, por sus bienes, por su mujer, por sus amigos, sino por un mediador: "¡Ah si hubiera entre nosotros un árbitro que pusiera la mano en ambos, para apartar de mí su rigor [de Dios] a fin de que no me

* N. del T.—Según otras versiones: "Pero ¿soy inocente?"

oprima el miedo a él! (9, 33-34). Clama por un derecho ante Dios que sólo le puede llegar de Dios: apela de Dios a Dios (16, 19 sig.), de un Dios que se oculta, que se ausenta, que no se puede captar, a un Dios que se ha vuelto humanamente a los hombres (23, 1-7); de un Dios que "para él se ha transformado en Satán", y al que ya no se puede llamar porque se ha vuelto una pura negación, a un Dios que, más allá de toda dialéctica de la angustia, diga al hombre sencillamente "sí".

Aquí el cinturón de noche que rodeaba el círculo de luz de la finitud en el Antiguo Testamento, ha inundado y sumergido desbordadamente la pequeña tierra firme. La situación de la decisión, ya en sí dialéctica (en cuanto decisión para Dios y para la ausencia de angustia, pero requerida bajo la amenaza de la angustia), vuelve a ser superada por una situación dispuesta sólo por Dios y de que sólo él es responsable, en la cual su promesa de ausencia de angustia es rebasada por él mismo, dejando a un lado la anterior dialéctica (defendida tercamente por los "amigos" de Job; 42, 79), porque ahora se muestra la finitud del Antiguo Testamento en sí misma, es decir, en donde ha terminado. En el instante en que la angustia inunda la zona reservada en su centro (y no sólo en los márgenes), cuando la tiniebla egipcia y las "aguas del caos" del alma quedan sueltas de las cárceles del Hades y de los lugares super cósmicos, cayendo sobre la "tierra santa", es necesario que, aun invisiblemente, tenga lugar el movimiento contrario: queda abolida por Dios la frontera finita con el caos, y el Nuevo Testamento está a la vista.

Se puede, con cierta interinidad, hablar de dos modos de angustia en el Antiguo Testamento: una angustia de los malos y una angustia de los buenos, que se contraponen mutuamente; la angustia de los malos es vana y ridícula, considerada desde la luz en que se encuentran los buenos; la angustia de los buenos es auténtica y seria, y está consentida y querida por Dios. La angustia de los malos es la tiniebla del Hades anticipada; la luz en ella engaña y es una situación permanente; mientras que la angustia de los buenos es un tránsito, un paso, un episodio entre luz y luz. La angustia de los malos es efecto y causa de su apartamiento de Dios; encierra y encarcela; es el signo de la ira de Dios levantado sobre ellos; mientras que la angustia de los buenos tiene el sentido y la finalidad de abrirles hacia Dios en el grito angustiado que pide misericordia, y el signo de la gracia de Dios levantado sobre ellos. Pero esa distinción, aun siendo correcta, queda como provisional: en primer lugar, porque incluso en la angustia de los malos impera una "graciosa Providencia", pero también, y más aún, porque el mismo justo cae, y porque puede ser llevado, en una intensificación para él incomprensible, a la angustia que les está reservada a los malos, y aun a la que les es evitada.

No se puede describir la existencia en el Antiguo Testamento como una especie de "equilibrio" entre angustia y esperanza, entre angustia y certidumbre de la salvación; con eso se tomaría con excesiva ligereza su inaudito dramatismo. Mucho más se podría comparar la prohibición de angustiarse y el mandato de tener esperanza a una dirección que hay que man-

tener sin desvío, sin salirse de ella ni por la recaída en el pecado (y con ella, en la angustia que queda detrás del hombre), ni por la entrada en la prueba (y con ella en una angustia que no había sido anunciada expresamente, y por tanto es inesperada e incomprensible, que queda delante del hombre y de que Dios es autor y responsable). Todo está en no extraviarse. Aquí la angustia se ha convertido en un fenómeno de múltiples sentidos, que, como el barro, puede servir en las manos de Dios para las más diversas finalidades. En esa variedad de sentidos se asemeja el Nuevo Testamento al Antiguo, aun cuando el fenómeno integral de la angustia ahora experimenta una completa reordenación y alteración en su valor.

En el *Nuevo Testamento* se nota a primera vista que el Antiguo no está abolido: es asumido, para ser llevado a cumplimiento y completamiento. Y en esto hay también una profundización de la angustia. Ante todo, vuelve a presentarse la angustia universal de la Humanidad en su conjunto, ante el encuentro con Dios en el juicio. Ya antes el "día del Señor" era el "día más terrible" de todos (*Joel*, 2, 31): "¿Quién soportará el día de su venida? ¿Quién podrá mantenerse cuando aparezca? Porque será como fuego del fundidor, como lejía del batanero" (*Mal.*, 3, 2). "Ese es un día de furor, un día de angustia y aflicción, un día de desolación y de ruina, un día de tiniebla y de oscuridad, un día de nubes y espesas nieblas" (*Sof.*, 1, 15); "Lanzad aullidos, pues el día del Señor se acerca" (*Is.*, 13, 6). Es el día del que también Cristo anuncia ahora: "Habrá signos en el

sol y en la luna y en las estrellas, y en la tierra angustia de las naciones en apuros por la agitación del mar y de las olas, perdiendo la vida los hombres por el miedo y la expectación de lo que viene, pues las potencias del cielo se sacudirán" (*Luc.*, 21, 25-26), el día en que todos los hombres juntos se esconderán y gritarán a las rocas y montañas: "Caed sobre nosotros y ocultadnos de la vista del que está sentado en el trono, y de la ira del Cordero, porque ha llegado el gran día de su ira: ¿quién puede soportarlo?" (*Apoc.*, 6, 16-17). Pero ocurre lo contrario: "El cielo se retiró como un rollo escrito que se enrolla, y todas las montañas y las islas fueron removidas de su sitio" (6, 14). "El cielo y la tierra huyeron, y no se vio más su asiento" (20, 11), para que el hombre encuentre a su Juez en total desnudez.

La *angustia de los malos* aparece en las visiones finales del Nuevo Testamento, aumentada muy por encima de todo lo anterior. Pues la tiniebla que hahabía subido del Hades o *scheol* del Antiguo Testamento se vuelve a oscurecer más en el oscuro reino del último abismo, el Infierno, tal como se entreabre por primera vez a la vista de la plena gracia y la Redención. "Abrió [la estrella] el pozo del abismo, y salió humo del pozo como humo de un gran horno, y el sol y el aire quedaron oscurecidos con el humo del pozo". Y ahora ya no son inofensivas langostas, que asustan en la noche a los atemorizados, sino que la tiniebla y el humo mismo se condensan en langostas, como si la propia oscuridad se hiciera animal y ataque, y las langostas a su vez se condensaran en monstruos que en cada una de sus propie-

dades no son sino la reunión de todo lo horrible y aterrador: "Del humo salieron langostas que cayeron por tierra, y se les dio un poder como el de los escorpiones de la tierra... Y las figuras que aparecían como langostas semejaban caballos armados para el combate; en sus cabezas había como guirnaldas de oro, y sus caras parecían caras de hombre, con pelo como pelo de mujer y colmillos como colmillos de león; y tenían corazas como arneses de hierro, y el ruido de sus alas era como el ruido de muchos carros de guerra que acuden al combate... El número de los jinetes era veinte mil veces diez mil; así oí su número. Vi la cara de los caballos y de los que en ellos montaban: tenían corazas de color de fuego, de jacinto y de azufre, y las cabezas de los caballos eran como cabezas de leones, y de sus fauces salían fuego y humo y azufre... La fuerza de los caballos está en su boca y en su cola; pues sus colas son como serpientes y tienen cabezas; y con éstas hieren..." (*Apoc.*, 9). La visión angustiosa del *Libro de la Sabiduría* ha ascendido a lo irrepresentable: cada superlativo se vuelve a superar a sí mismo; el humo es animal, la langosta es escorpión; el escorpión tiene los rasgos de toda fiera que ataca; el ataque se convierte por todas partes en batalla rugiente y opresora; el número de los atacantes se multiplica hasta lo fantástico y todo se disuelve en un mar de llamas ondeantes, cada una de las cuales, sin embargo, hiere con seguridad, y precisamente en lo más inesperado: su última perfidia la guarda en la cola. Si a eso se suman todos los restantes terrores del Apocalipsis, sus números, trompetas y jinetes, al final queda una

visión de angustia, que incluye y supera cualitativamente todo lo que hay en el Antiguo Testamento. Sin embargo, todo está —y esto es lo nuevo— en un paréntesis: el paréntesis de la visión, y recibe así una forma especial de verdad (divina, absoluta), que ahora ilumina también retroactivamente la forma de verdad de la amenaza del Antiguo Testamento en ley y profecía.

También *la angustia de los buenos* recibe en el Nuevo Testamento una extrema elevación; allí, precisamente, donde el Dios hecho hombre envía a sus discípulos elegidos solos por el mar bajo la noche que cae: "La barca iba ya muy lejos de la tierra, agitada por las olas, porque el viento era contrario. En la cuarta vela de la noche, él fue hacia ellos, andando sobre el agua. Los discípulos, al ver que andaba sobre el agua, se aterrorizaron y decían: —Es un fantasma—, y gritaban de miedo. Pero en seguida les habló Jesús: —¡Tranquilizaos! Soy yo. No tengáis miedo—" (*Mat.*, 14, 24-27). Si en el *Salmo 107* el mismo Dios había excitado la tempestad en el mar y había querido la angustia de los navegantes, y si en el *Libro de la Sabiduría* el mundo se les había vuelto un espectro a los hombres angustiados, aquí ambas cosas quedan superadas, al ser mismo Dios el que se les aparece espectralmente en la situación por él ordenada. Precisamente el Dios revelado, que ha superado la distancia entre ellos y él, para cerrar el abismo de la angustia: precisamente él obra como un fantasma, y se convierte en fantasma. En la primera tormenta en el mar, cuando dormía entre ellos en la barca y le despertaron angustiados, todavía hu-

bo un reproche: "—¿Por qué sois tan miedosos? ¿Cómo no tenéis fe?—" (*Marcos,* 4, 40), tras de lo cual sienten otra vez un gran temor al ver que el viento y el mar le obedecen. En la segunda tormenta ya no les reprocha: él mismo les ha enviado en la noche, no ha hecho nada para evitar lo angustioso y fantasmal en sus corazones y en su aparición: así quería que le percibieran esta vez. Es revelación en la angustia, continuación de la noche de Job, en que el rostro de Dios está tan cambiado para el hombre atemorizado que éste ya no le reconoce. En el círculo de esta situación extrema están contenidas todas las angustias del Nuevo Testamento: las angustias de todos aquellos sobre los cuales viene Dios inmediatamente y que se echan atrás temblando, como Zacarías (*Luc.,* 1, 12), María (*Luc.,* 1, 29), José (*Mat.,* 1, 20), Pedro (*Luc.,* 5, 9), los discípulos en el Tabor (*Mat.,* 17, 6), los discípulos todos ante las palabras aterradoras del Señor (*Marc.,* 10, 25), o huyendo en la pasión (*Marc.,* 14, 50), las mujeres en la tumba, que "salieron huyendo del sepulcro, porque temblaban y estaban fuera de sí; y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo" (*Marc.,* 16, 8); también (*Luc.,* 24, 22), Pablo, que se quedaba estremecido y tembloroso ante la aparición (*Hechos,* 6, 9), y el vidente de Patmos, que se desploma como muerto ante el Hijo del hombre (*Apoc.,* 1, 17).

Pero todas esas angustias que se ciernen en torno del Dios hecho hombre quedan incluídas y se hacen triviales en la *angustia del Redentor* mismo, que constituye la diferencia única, pero alteradora de todo valor, entre la angustia del Antiguo Testamento y

la del Nuevo. El Antiguo Testamento había penetrado hasta la angustia de Job: la irrupción de la tiniebla en el reino finito de la luz de la fe. Esa transgresión del orden antiguo sólo podía ser tomada como anticipación de la cruz, de la angustia de Dios mismo. Dios no había de hacerse hombre sino conociendo la angustia humana y tomándola en sí: "Puesto que los hijos [de Dios] tienen en común la carne y la sangre, él participó igualmente de ellas, para con su muerte quitar el poder al que tiene el poder sobre la muerte, el diablo, y redimir a los que estaban esclavizados toda su vida por la angustia de la muerte... Por eso debía hacerse en todo semejante a sus hermanos... Pues por haber padecido él mismo y por haber sido probado, puede ayudar a los que son probados" (*Hebr.*, 2, 14-18). "Fue probado en todo del mismo modo" que nosotros. "pero sin pecado" (*Hebr.*, 4, 15); "en los días de su carne presentó, con violento clamor y lágrimas, imploraciones y súplicas al que podía salvarle de la muerte, y fue atendido en razón de su piedad" (*Hebr.*, 5, 7); no atendido en cuanto a que se le evitara la angustia, sino en cuanto que le fue concedida y dada hasta lo último. En oleadas llega a su encuentro: en la tumba de Lázaro es el primer "estremecimiento" al contacto del mundo de los muertos, el abismo de humo y tinieblas cuyos sellos pronto se han de romper (*Juan*, 11, 33-38). Poco después, hay en el Templo un estremecimiento ante la certidumbre de que la "hora" (*Juan*, 12, 27) es inevitable y está sellada por la voz del Padre; y en el Monte de los Olivos, Jesús se sumerge de modo definitivo y brusco en el abis-

mo de la angustia, que vuelve a cerrarse sobre él en seguida; la angustia que padece al tomar el lugar de todo pecador y de todo pecado, ante el Dios de la absoluta justicia. Todo lo que conocen de la angustia el Antiguo y Nuevo Testamento se reúne aquí y se supera hasta el infinito, porque la persona que se angustia en esta naturaleza humana es el mismo Dios infinito. Es, por un lado, el sufrimiento del infinitamente puro, del infinitamente justo (que a la vez es Dios), ante todo lo que odia Dios, lo cual sólo patentiza su entera atrocidad ante el puro (que es a la vez Dios); además, es el sufrimiento de este puro al tomar el lugar de todos los impuros, esto es, al padecer esa angustia que por derecho habría tenido que experimentar todo pecador ante el juicio y la reprobación de Dios; y, finalmente y del modo más profundo, es la angustia que Dios (en forma humana) padece por su mundo, que amenaza perdérsele, y más aún, que por el momento *es* un mundo totalmente perdido, y para padecer esa angustia y para poder representar humanamente en ella cuánto le importa este mundo en su Ser divino y cuánto le es requerido por este mundo, es para lo que se hizo hombre. Es una angustia que él mismo quiso sin consuelo ni alivio, porque de ella había de salir para el mundo todo consuelo y todo alivio. Por eso es la angustia absoluta, en el sentido auténtico y estricto de la palabra, que, superando y sirviendo de base a toda otra angustia, se convierte en medida y juicio de todas. Esta angustia es apurada hasta las heces en la cruz, en la actualización del abandono del Hijo por parte del Padre, que, por ser divino el sujeto que lo

soporta en la naturaleza humana, es abandono divino, un abandono absoluto, y, por tanto, la medida absoluta del abismo (ἄβυσσος) y de toda otra experiencia abisal. Sólo el Hijo sabe de modo exhaustivo lo que significa estar abandonado por el Padre, porque sólo él sabe quién es el Padre y qué es la cercanía y el amor del Padre. Todas las experiencias de angustia en el Antiguo Testamento disponían de una exterioridad que las limitaba. Así, durante las tinieblas egipcias, los santos se encontraban en la luz, y desde esa luz de la Ley y de la verdad se podía considerar la experiencia de la tiniebla, pesándola en su íntima inanidad. También la experiencia de angustia en los *Salmos* estaba constituida a partir de un punto de fe y por tanto de luz, e incluso la noche de Job estaba iluminada por una sabiduría, aunque inaccesible, oculta, "de oídas", y que sólo Dios conoce (*Job*, 28). Pues también el "Libro de Job" pertenece a los "libros de la Sabiduría", y el inaudito oscurecimiento de su centro queda puesto entre los paréntesis de la luz del principio y el fin. En la cruz ya no hay ningún "libro de la sabiduría", porque la misma luz del mundo se ha oscurecido, "la hora de la tiniebla" la ha dominado, y la sabiduría de Dios en su totalidad se ha convertido en "locura", "para aniquilar la sabiduría de los sabios" (*1.ª Cor.*, 1, 21, 19). En el instante de este entenebrecimiento no hay ninguna exterioridad, sino que toda "observación" y toda "meditación" de lo que ocurre queda incorporada y sometida a eso que ocurre, que ahora es lo absoluto, con referencia a lo cual está pensada y orientada toda sabiduría de la creación y del cami-

no de la gracia de Dios, y a partir de lo cual puede volver a existir la sabiduría —como una sabiduría nueva, sepultada y resucitada con el Señor—. Entrando en esta tiniebla, todo queda entenebrecido con ella: "Desde la hora sexta, se hizo la oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora novena. Y hacia la hora novena Jesús lanzó un gran grito: *Elei, Elei, lema sebajtanei?*—, que es: —Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?—... La tierra tembló, y las piedras se partieron, y las tumbas se abrieron". (*Mat.*, 27, 45-52). Las señales del Juicio acontecen en la Naturaleza, pero también son las señales de que las puertas del infierno han saltado: por donde puede subir el humo del abismo a través de la tierra agrietada, hasta allí puede también meterse la luz descendida de la Redención.

Por eso lo que ocurre se interpreta con la imagen de los dolores de parto. En el Antiguo Testamento era ésa la imagen para la angustia del día del Juicio: "Habrá un terror como el de una mujer que pare; se mirarán unos a otros con horror: sus rostros serán como la llama" (*Is.*, 13, 8). "Como una mujer encinta que va a parir se retuerce con angustia y grita en sus dolores, así estábamos ante tu vista, Señor: teníamos dolores de parto, nos retorcíamos, y cuando parimos, era sólo viento" (*Is.*, 26, 17-18). Y lo mismo para toda angustia vana: "Oigo gritos como de mujeres de parto, gritos de angustia como de una parturienta primeriza: la voz de las hijas de Sión, que gime "(*Jer.*, 4, 31); "Sin fuerzas estaba Damasco; se ha dado a la fuga; el terror lo ha invadido, la angustia y el dolor lo han dominado como a una mujer

que pare" (*Jer.*, 49, 24); "El rey de Babel ha tenido noticias y sus manos han caído desfallecidas; le ha invadido la angustia y el dolor, como a una mujer que pare" (*Jer.*, 50, 43); "Tú que tienes tu trono en el Líbano... ¡cómo clamarás, cuando vengan sobre ti los dolores, tormentos como de una parturienta!" (*Jer.*, 22, 23); "¿Por qué gritas tan fuerte? ¿Ya no hay rey en ti? ¿Ha muerto tu consejero, para que te invadan los dolores, como una mujer que pare? ¿Te retuerces y te quejas, hija de Sión, como la mujer que pare?" (*Miq.*, 4, 9-10). La angustia de Eva y de su maldición (*Gén.*, 3, 16) resuena en esa imagen del Antiguo Testamento, en que no parece tomar parte la fecundidad. La angustia como estrechamiento, ahogo, opresión: esto es todo lo que da de sí la imagen del parto en el Antiguo Testamento. Si se menciona un fruto, es "viento". Sólo en el Nuevo Testamento, en el parto de la angustia, de la Cruz, la imagen se llena con su sentido completo, que supera y completa con posterioridad el parir de Eva: "La mujer, cuando pare, tiene tristeza, porque llegó su hora: pero cuando ha nacido el niño, ya no se acuerda del dolor, por la alegría de que ha venido un hombre al mundo" (*Juan*, 16, 21).

A partir del parto de angustia de la nueva era en la cruz, toda angustia posterior aparece transformada en su valor. Tiene la posibilidad de tomar parte en la angustia fecunda de la cruz. En ese sentido, las "tribulaciones, estrecheces y angustias" de San Pablo (*2.ª Cor.*, 6, 4) se convierten en insignias de su apostolado, y él en Cristo se convierte en el que da a luz la comunidad (*1.ª Cor.*, 4, 15); pensando en la cruz

se presenta ante esa comunidad "con debilidad y temor y mucho temblor" (*1.ª Cor.*, 2, 3): "¿Quién se debilita sin que yo me debilite?" (*2.ª Cor.*, 11, 29); "En la debilidad viene la fuerza para la perfección" (*2.ª Cor.*, 12, 9). La angustia, a partir de la Cruz, es fecunda, y toda angustia en el mundo resulta desde ahí, mediante el dolor de los hijos de Dios, sostenida por los suspiros del Espíritu Santo, para el nacimiento en dolor del nuevo mundo (*Rom.*, 8, 19-27) *. La angustia en el estrechamiento de los caminos del parto se aclara en su sentido último: es sensación subjetiva de estrechamiento en un proceso objetivo de ensanchamiento, conforme a la paradoja expresada en el *Salmo: in tribulatione dilatasti mihi* (*Salmo 2*, 4, Vulg.). Como signo definitivo de esta paradoja está puesto en el cielo, en mitad del último libro de la Sagrada Escritura, el signo de la Mujer que pare, dando a luz con clamores de angustia al Mesías, pero también a sus hermanos, a través de todos los tiempos venideros (*Apoc.*, 12).

* N. del T.—Alude el autor al famoso pasaje: "...La expectación de lo creado espera la revelación de los hijos de Dios. Pues la creación está sujeta a la vanidad —no queriendo, sino por quien la sujetó— con esperanza de que también será liberada de la esclavitud de la corrupción, hacia la libertad de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime y está de parto hasta ese día. Y no sólo ella, nosotros, que tenemos la primicia del Espíritu, también gemimos entre nosotros, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo...".

II

EL CRISTIANO Y LA ANGUSTIA

Desde el Antiguo al Nuevo Testamento se han transformado dos cosas: por un lado, se ha agudizado y aclarado la forma de la angustia hasta sus posibilidades extremas, y por tanto también hasta sus máximas contradicciones internas; por otro lado, la angustia de Cristo al tomar nuestro lugar en la Pasión, ha llevado a cabo la redención de toda angustia humana, encadenándola y dándole sentido. Cuando hablemos en lo sucesivo de relación del cristiano con la angustia, hemos de partir de estos presupuestos que están en la palabra de Dios y no perderlos de vista en ninguna evolución. Por tanto, este segundo capítulo queda como en un círculo más estrecho dentro del círculo mayor que era el tema del primer capítulo.

Lo primero que hay que decir y que nunca se puede decir de modo suficientemente poderoso y triunfante, es esa victoria perfecta y definitiva sobre la angustia que se ha obtenido mediante la cruz. La angustia pertenece a esos poderes, fuerzas y potencias sobre las cuales ha triunfado el Señor en la cruz y que lleva apresados consigo en lo sucesivo, poniéndolos en cadenas para servirse de ellos como quiera. También había un mandato poderoso en el Antiguo

Testamento: "¡No temáis!". Pero este mandato había sido impugnado de varias maneras dentro del proceso de Revelación: por la finitud del círculo iluminado por la gracia, por el carácter de esperanza de la gracia otorgada, por la amenaza incomprensible contra ese círculo concedido de luz, por parte de la tiniebla en continua irrupción, y, en fin, por la continua recaída del hombre en el pecado. Cristo ha abolido tanto la finitud como el carácter de esperanza de la gracia, al derribar el muro de separación entre cielo y tierra, mediante su Encarnación; el muro entre tierra y mundo inferior, mediante su sufrimiento redentor y su descenso a los infiernos; y el muro entre pueblo elegido y paganismo no elegido, mediante su fundación de la Iglesia; siendo puesto por el Padre como luz del mundo entero, como rey de los tres reinos (*Fil.*, 2, 11). Con eso ha quedado superada, para los redimidos, toda razón para temer: al cristiano no le puede hacer nada el "mundo", que al aparecer Cristo se le enfrentó como reino de la tiniebla, pero fue dominado por él (*Juan*, 16, 33), ni pueden tampoco ser para él causa de angustia todos esos "elementos del mundo", esos "fundamentos", "potencias" y "dominaciones" y demás modos como nombra San Pablo a los principios conocidos y desconocidos del mundo creado, en cualquier dimensión que se encuentren y tal como sea su posición respecto a Cristo, su dominador. De esa victoria tampoco se exceptúa al "último enemigo que será aniquilado", la muerte (*1.ª Cor.*, 15, 26), ni aun al mismo diablo, que "ahora", bajo el juicio de la Cruz, "es echado fuera" (*Juan*, 12, 31), es decir, ese poder único y do-

ble que hasta entonces tenía ligado al pecador con cadenas infrangibles y ante el cual el pecador no podía más que tener miedo. De un extremo a otro del Nuevo Testamento, desde la "gran luz" que nace en el Evangelio, hasta la victoria final del Logos en el Apocalipsis, se habla de esta sumisión y reducción a la impotencia de todos los poderes mundanos bajo el Hijo de Dios, elegido rey suyo desde la eternidad. Y así como la soberanía está ocupada de una vez para siempre y el vencedor sólo espera "a que sus enemigos le sean puestos como escabel de sus pies" (*Hebr.*, 10, 13), también la angustia está desterrada y superada de una vez para todos. Y esto no sólo de modo jurídico y por razón de derecho, sino entitativamente y en esencia para aquel que pertenece a Cristo. Ya *no puede* tener miedo, en tanto tiene la vida de la fe. Su mala conciencia, que le hace estremecerse, está en él superada y dominada por "la paz de Dios, que supera a todo sentido" (*Fil.*, 4, 7). El día de Pascua, Pedro ya *no puede* tener miedo de aquél a quien ha traicionado tres veces. Ha quedado suprimida en él la angustia, y en su lugar se ha concedido el amor confiado. Juan lo sabe con máxima hondura: "Si nuestro corazón nos acusa, Dios es, sin embargo, más grande que nuestro corazón, y lo sabe todo" (*1.ª Juan*, 3, 20): sabe de ese amor que Dios ha vertido mediante el Espíritu Santo en el corazón pecador y contra el cual no prevalecen todas las autoacusaciones del pecador: "Señor, tú lo sabes todo: tú sabes que yo te quiero" (*Juan*, 21, 17). El pecador se entrega; ya no tiene esperanza de poder oponer

algo propio y diverso a la sobreabundancia de esa esperanza que se le otorga.

Y así, en San Pablo y San Juan, los dos mayores testigos de la vida cristiana después de la Pasión, hay una inundación total de todas las esferas mundanas y tenebrosas por parte de la luz de Dios, en la cual—muy en contraposición con el Dios del Antiguo Testamento— ya no hay ninguna tiniebla (*1.ª Juan,* 1, 5). Tan suave y dulce es esta luz en San Juan, tan triunfalmente abrumadora en San Pablo, que hasta la angustia última, la angustia ante el "terrible día del Señor" se puede transformar en clara confianza: "En esto la caridad se hace perfecta entre nosotros: en que tengamos alegre confianza ante el día del juicio, porque como es Él, así somos nosotros en este mundo. No hay temor en el amor; al contrario, el amor perfecto excluye el temor, pues el temor supone un castigo, y el que teme no es perfecto en amor" (*1.ª Juan,* 4, 17-18); "Jesucristo no fue a la vez Sí y No...; todas las promesas de Dios han encontrado en él su Sí (*2.ª Cor.,* 1, 19-20); "en él podemos acercarnos a Dios, llenos de seguridad y confianza, gracias a la fe en él" (*Ef.,* 4, 12), "pues Dios no nos ha destinado a la cólera, sino al acceso a la salvación mediante nuestro Señor Jesucristo, que ha muerto por nosotros" (*1.ª Tes.,* 5, 9). Pero si el que vive en la fe no tiene que tener miedo ante el Dios que le juzga, menos todavía ante algún poder que le esté sometido, ni ante el poder del pecado, que junto con la muerte reinaba en el mundo antes de la Redención (*Rom.,* 5, 12-14): ni ante todas las formas de la "opresión" que pueden ser impuestas a los creyen-

tes por el mundo, y que deben serlo y lo serán. El Sermón de la Montaña (*Mat.*, 5-7) así como las palabras de Cristo al enviar a sus discípulos (*Mat.*, 10) contienen el mandato estricto de Cristo a los suyos de que no tengan miedo bajo ninguna forma de la opresión, aunque llegue a lo último. No les tocarán un pelo. Aunque entren en el fuego del horno, no sufrirán quemaduras (*Dan.*, 3, 27). Y el "No tengáis miedo" que el Señor repite como un estribillo entre todas las profecías de la persecución (*Mat.*, 10, 19, 26, 28, 31) tiene su costumbre en el cántico jubiloso de alabanza que ha de elevarse de en medio del horno de fuego: "Felices vosotros cuando os insulten y os persigan y cuando mientan diciendo todo lo malo contra vosotros por mi causa. Alegraos y estad contentos porque vuestra recompensa en los cielos es abundante. Pues así persiguieron a los profetas de antes de vosotros" (*Mat.*, 5, 11-12). No sólo es posible la felicidad en la opresión, en la estrechez objetiva (y "angustia" viene de la misma raíz que "angosto"), sino que es exigida. Es la felicidad de San Pablo: "Nos glorificamos también de nuestras opresiones" (*Rom.*, 5, 3); "me desbordo de alegría en toda nuestra opresión" (*2.ª Cor.*, 7, 4), la felicidad de todos los mártires, que entran cantando en la muerte.

Si esa falta de angustia del cristiano ante la muerte, ante el mundo, ante todo poder diverso del de Cristo, es un mandato estricto, entonces todo lo que presentan la filosofía y la psicología modernas como "hechos" queda afectado por este mandato. Esto suena casi grotescamente, y el hombre moderno dirá que la angustia no desaparece del mundo por tal prohibi-

ción. El cristiano sólo puede oponer a eso que con "hechos" no queda abolida la prohibición de su existencia. Si resulta que la angustia por estar en el mundo, por el extravío, por el mundo en general y por todas las formas de su abismalidad presunta o real, la angustia por la muerte y la angustia por la culpabilidad quizá inevitable, están en la raíz de la conciencia moderna, y que la angustia es la causa de las neurosis actuales, y que esta angustia de una moderna filosofía existencialista ha de ser superada aceptándola, entrando en ella y padeciéndola resueltamente hasta el fin, entonces, desde el punto de vista del Cristianismo, sólo cabe oponer a todo eso un "no" radical. El cristiano no tiene sencillamente permiso para esa angustia, no tiene entrada en ella. Si a pesar de eso es neurótico y existencialista, entonces le falta verdad cristiana, y su fe está enferma o es débil. Puesto que Cristo ha prohibido *esta* angustia, no tiene posibilidad de ser angustioso con los angustiados, aunque quizá sea para hacerse semejante a ellos, para entenderlos mejor, para aconsejarles, para salvarles. "Hermanos míos, no tenemos obligación para con la carne de vivir según la carne" (*Rom.*, 8, 12); ¿y cómo el hacernos carnales y mundanos iba a servir a algún otro para triunfar del mundo y de la carne y superarlos en espíritu? Que la enfermedad de la angustia cósmica, en todos sus matices, hoy domine a la Humanidad, es bastante fácil de entender, aun sin la percepción experimental (prohibida), tanto en sus causas cuanto en las circunstancias que deriva de ella y en sus efectos. Curar esa enfermedad no significa padecerla en uno mismo, sobre todo por-

que el ejemplo y el modelo del sano es, por el contrario, lo único que ofrece ayuda al enfermo. Así fue en el Cristianismo primitivo, cuando los primeros cristianos atravesaron sin detenerse el existencialismo de la Antigüedad en decadencia y mostraron a los débiles la fuerza procedente de otras fuentes y reservas completamente diversas. Así será hoy también. Y si "la hora del mundo" les hace más difícil a los hombres que en otros tiempos mantenerse libres de angustia y neurosis, de aquí se sigue en todo caso que a esta generación se le pide más que a otras y que se puede suponer, por tanto, que hoy hay menos auténticos cristianos que en otros tiempos; menos personas que avancen por la vida con el valor objetivo de la fe y partiendo de su vida, comprendiendo lo que Dios les depara: esta vocación, esta misión cristiana, este riesgo, sin el cual el hombre no obtiene nada noble, esta responsabilidad, esta pureza. Contra todo eso hoy está la angustia neurótica y por eso se hunden en estos tiempos tantas vocaciones de ser cristiano —que siempre requieren un "sí" sin angustia ante la gracia—, y por eso se reprocha a la Cristiandad actual su mediocridad sosa y tibia: "¡Qué cristiandad rampante!", gritaba el viejo Bernanos. "El mundo rebosa de humildad bajo sus aires de orgullo, pero una humildad pervertida, degradada, que no es más que una forma de cobardía de espíritu y de corazón". Sólo un cristiano que no se deje detener por la angustia neurótica de la Humanidad moderna —aunque esa angustia presuma tanto de ser la piedra central y lo más precioso de la existencia, y aun cuando todo el que no adore a ese

animal quede excluido del comercio de los que se entienden en la angustia (*Apoc.*, 13, 17)—, sólo un cristiano así tiene alguna esperanza de poder ejercer un influjo cristiano sobre la época. No se apartará orgullosamente de la angustia de los demás hombres y los demás cristianos, sino que trazará caminos para salir de los enquistamientos infecundos, entrando a la apertura y la osadía de la fe. Pero en ningún aspecto, teórica o prácticamente, se dejará llevar a una transacción. Sabrá que la "preocupación" pertenece a las cosas prohibidas por el Señor (*Mat.*, 6, 25 sig.), que para Cristo no hay ninguna fatalidad de la culpa, y que la muerte ha perdido por Cristo su aguijón (*1.ª Cor.*, 15, 55).

Sólo si se da por sentado esto inequívocamente y sin posibilidad de retroceso, dura y tajantemente, se podrá entonces proseguir: ciertamente, por el mismo camino adelante, y en modo alguno atrás o a un lado. Cristo ha sobrellevado la angustia del mundo para dar en lugar de ello lo suyo, su gozo, su paz. Pero precisamente: lo suyo. Y esto no se puede separar de su vida terrena, de su cruz, de su bajada a los infiernos y su resurrección. Toda gracia es gracia de la Cruz. Todo gozo es gozo de la Cruz, marcado con la señal de la Cruz. Y cruz significa también angustia. Si al hombre se le suprime básicamente toda forma de la angustia del pecado —y esto incluye todo lo que le rechaza y encierra en él mismo, lo que le estrecha y le hace infecundo e incapaz— y si se le prohibe, en consecuencia, tal angustia, se abre desde la cruz algo muy diverso: la gracia y el permiso, en la medida en que lo concede la gracia, de poder an-

gustiarse con Cristo en su angustia. Se ve cómo transforma esta gracia desde su base el valor de la angustia, incluso convirtiéndola en su contrario: si la angustia del hombre encapsulado y aislado es un estrechamiento y una pérdida en comunicación, en cambio, la angustia concedida desde la Cruz es el fruto y efecto de una comunicación: es ampliación, *dilatatio* del amor en la Cruz, que, como tal, no puede producir a su vez sino ensanchamiento en aquél a quien se ha participado. No se afirma con esto que esta contraposición objetiva se haga visible en su conjunto dentro de la experiencia subjetiva: más bien ocurre precisamente que, por razón de la autenticidad de esa misma participación, tanto la propia participación cuanto sus frutos y su estructura, contrapuesta a la de la angustia del pecado, han de quedar ocultos al que se encuentra en ella. De momento sólo hablamos de la estructura objetiva, y nos reservamos entrar más tarde en las leyes de su aplicación, de su recepción y del modo de ser vivida. El fundamento de esa angustia prohibida al cristiano es objetivamente el pecado y en ella se muestran las propiedades del pecado: el apartamiento, la huída, la vida detenida, la infecundidad, el extravío, la caída en el abismo, el estrechamiento, el aprisionamiento, el encogimiento, el exilio. Por el contrario, el fundamento de la angustia de la Cruz no es otra cosa que el amor de Dios, que asume en sí toda esta angustia del mundo, para superarla padeciendo, un amor que en todo es lo opuesto a la experiencia angustiosa del pecador: ofrecimiento y puesta a disposición, vida, fecundidad, cobijo y con-

tención, ensanchamiento, liberación. Aquellas primeras propiedades aparecen en función de éstas otras, hasta el punto de que, en cuanto la angustia es algo que *se lleva,* ya no pueden moverse exteriormente como un manojo cerrado que permaneciera intacto interiormente, sino que también en sí mismas experimentan una profunda transformación de estructura incluso como propiedades, y más aún como experiencia. La alteración estructural de la angustia es tan profunda como la de la muerte y la del dolor. De ahí se echa ya de ver que la auténtica angustia cristiana sólo puede brotar de la valentía, tal como la cruz del Hijo de Dios mismo brotó de su supremo valor: el valor de afrontar, siendo un hombre solo, todo el poderío del infierno. El valor del cristiano, que puede estar cargado de angustia, no es otra cosa tampoco que el acto de su fe, en que se atreve a ponerse a sí mismo y a poner el mundo entero en la mano de Aquel que puede disponer de él para la muerte y la vida.

Como paradigma de esta angustia cristiana puede tomarse en el Evangelio la angustia de aquellas amigas de Jesús, las hermanas de Lázaro, Marta y María, que, como lo demuestran su amistad con Jesús y su actitud ante El (*Juan,* 11), eran perfectas creyentes, y cuya angustia les está impuesta por el Señor mismo, cuando, ante su apremiante ruego de acudir a auxiliarlas, permanece mudo y se demora, para dar a Lázaro tiempo de morir y a ellos tiempo de angustiarse, "a fin de que el Hijo de Dios sea glorificado". Privadas de la persona que más querían en la tierra, y aparentemente abandonadas en ese despo-

jo por el que amaban en el cielo, estas hermanas se parecen al doliente Job, cuya angustia penetra tan lejos por el Nuevo Testamento. Y, sin embargo, esta angustia impuesta —impuesta por la participación en la Cruz, aun antes de que ésta fuera erigida; impuesta a los miembros antes de que sufriera la cabeza—, es una angustia profundamente diversa de la de Job, porque es angustia en el amor encarnado, en la paciencia entregada, aun sin entender, angustia sin crispación, sin rebelión, si patetismo: tomada inmediatamente de la fuente del Cordero angustiado, que, llevado al sacrificio, no abre la boca. Todo lo que recuerde la discusión de Job con Dios sobre su razón, todas las preguntas impetuosas: ¿Por qué? y ¿Hasta cuándo? faltan aquí: sólo queda el estar dispuesto, en plena ceguera estremecida. Pero aún más característico es que esta angustia se imponga dentro de la preocupación por el prójimo. Job está solo por que no tiene posibilidad de relacionar su sufrimiento con nadie más. Las hermanas quedan solitarias en medio de una preocupación que las domina, por el hermano agonizante, y aún más por el Señor a quien sirven humana y cristianamente: su existencia se define por este servicio activo y contemplativo. Y este servicio al Señor, como punto de partida de la angustia, ha sido un servicio del gozo. Desde el gozo en el Señor han sido llevadas a compartir la preocupación del Señor por el prójimo, y desde esa preocupación compartida, a compartir el sufrimiento y la angustia.

Se puede formular como una ley que la angustia neotestamentaria es siempre y básicamente una an-

gustia católica, en que se traspasan y borran las fronteras del individuo tanto en dirección al futuro cuanto en dirección al objetivo y al efecto de la angustia. Desde que el Señor en la Cruz ha disuelto con su expiación la angustia de cada pecado concreto, más aún, ha disuelto la unidad de la angustia del mundo en la unidad de su angustia divina y humana, ya no se puede concebir cristianamente una penitencia aislada por un pecado personal aislado. Toda forma de penitencia, aunque sea penitencia por una falta determinada, sólo es cristiana si ha atravesado por la Cruz, recibiendo allí la forma de la universalidad, en que no es distinguible el individuo. De otro modo, sería todavía una penitencia al modo del Antiguo Testamento (puramente en este mundo), en que hay una relación calculable entre culpa individual y penitencia individual, en una equidad totalmente perceptible. Pero teniendo el Cristianismo su resumen en el "nuevo mandato" del Señor —amar al prójimo como a uno mismo y aún más que a uno mismo, porque nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos (*Juan,* 15, 13), e incluso por sus enemigos (*Rom.,* 5, 10)— sólo puede tener su punto de partida la angustia cristiana en la preocupación amorosa por el prójimo, amigo o enemigo, del cual no se puede desolidarizar el creyente al dar el salto entrando en Dios, y al cual no puede abandonar a su destino, debiendo tomarle consigo y arrastrarle al saltar tomando su lugar, en una comunidad de salvación que nada disolverá. El mandato de amor no sólo avanza unos pasos, sino que, por ser promulgado en vista de la Cruz y de su toma de nuestro lugar, exige la entera

puesta en juego, la compañía voluntaria por el camino obligado (*Mat.*, 5, 41), hasta colgar también de la Cruz y aun hasta colgar en sustitución de los demás (*Rom.*, 9, 13). Todo el gozo cristiano emana de este centro de la solidaridad: un gozo por una gracia y una salvación consideradas de modo limitado a lo personal no habría de considerarse como gozo cristiano. Precisamente en la prolongación de este gozo cristiano brota de él la angustia cristiana: allí donde, dentro del misterio de asumir el lugar de los demás, se realiza algo de lo que anhela San Pablo: "ser maldito y separado de Cristo" por sus hermanos. El amor se ofrece a sí mismo en una confianza ingenua, mejor dicho, entregándose en una ciega credulidad, que cree infantil y despreocupadamente en todo prodigio que realizará la gracia de Dios para salvar al mundo. Si hay este ofrecimiento y si ha cerrado tras de sí la puerta de la resolución definitiva, entonces basta que el amor abra los ojos a lo que es el pecado del mundo en realidad, esto es, ante Dios y ante el Crucificado, para hundirse en un abismo de angustia. Ahí hay un exceso total de poderío, un peso inconmensurable, una impotencia total, frente a un individuo que solamente padece: el prodigio se ha escondido tras el frío cálculo de la justicia divina, y el creyente es invitado a participar en la experiencia del infinito desequilibrio de la Cruz, conforme a una disposición divina. Y por tratarse de eso (y no, por el instante, de la alegre confianza en que Otro ya lo ha hecho todo, y ha superado toda angustia, lo cual aboliría la "comunidad en el sufrimiento" con Cristo —*Fil.*, 5, 10—), el desequilibrio angustioso se esta-

blece entre el esfuerzo extremado de uno mismo y la carga de pecado y culpa que ese esfuerzo no puede mover; un desequilibrio que, llegando hasta lo absoluto, no puede sino producir angustia absoluta. El prodigio de la confianza cristiana en Dios y en la Redención en la Cruz es algo tan delicado, tan exclusivamente comprensible y creíble contando con el Cielo, que sólo se necesita un soplo para que se empañe ese puro espejo con la turbación de la angustia. La confianza y la esperanza son de tal modo lo inverosímil, que la angustia que brota de ellas —precisamente al tomarse en serio por Dios— casi parece por el contrario lo verosímil, lo normal. Y si Dios se la reserva a los creyentes con frecuencia o casi siempre, ha de verse en ello una nueva gracia de la Cruz, como al cuadrado. No obstante, con la gracia de la cruz no ocurre que en ningún momento lleve a dudar de la fe, de la esperanza y de la caridad en su condición absoluta, ni que impida su realización, ni se ponga en una contraposición con ella, haciendo aparecer como falsa, problemática o inefectiva, la redención acontecida ya y siempre en transcurso. Aunque subjetivamente puede llevar a una tal contraposición, no traspasa su umbral nunca. Por ser objetivamente ella misma un modo de la fe, de la caridad y la esperanza, una fase de su realización, un proceso en su espacio interior vivo, no se puede describir la angustia cristiana sino como una manera misteriosa que tienen la fe, la esperanza y la caridad, de no comprenderse a sí mismas y aun de no quererse ya reconocer. Este oscurecimiento y alienación corresponden a ese abandono en el Padre de toda fuerza

y visión propias, que realizó el Hijo crucificado para poder padecer en total despojamiento. El Hijo no ha renunciado a lo propio de tal modo que poseyera entonces las cualidades opuestas, sino de tal modo que lo propio se le hizo a él mismo provisionalmente inalcanzable, inefectivo y, por tanto, sin consecuencia eficaz. Tan categóricamente ha renunciado a ello, que no es viable de ningún modo que lo tome y se sirva de ello. Puede existir todo eso, el claro reino de la fe, la esperanza y la caridad: él, en su angustia, está excluído de ahí: para él, eso no entra en consideración. Y por haber renunciado realmente y con seriedad total al consuelo de esa luz, tampoco puede ver en qué medida puede entrar eso en la consideración de los demás. Saberlo, estar seguro de ello sería la cima de la beatitud para él, que sufre de veras. El que quiere sufrir, debe despojarse del uso de esa certidumbre. Y el que tiene que sufrir en la gracia de la cruz, es despojado de ella. El oscurecimiento de la fe, la caridad y la esperanza en su propia plenificación auténtica está así precisamente en oposición a su oscurecimiento por el pecado, por la caída de su centro o de su entero dominio. En la angustia cristiana, la propia imagen de Dios en el alma está velada, como las imágenes de las iglesias en el tiempo de Pasión; en la angustia pecadora, la imagen misma está atacada o destruída. Aquélla angustia es una intensificación de la verdad cristiana, una prueba de que Dios hace a un alma digna de sus más preciosos misterios; ésta es una disminución o una pérdida de la verdad, una prueba de que un alma se ha distanciado del mundo de Dios.

La *primera ley* sobre la angustia cristiana se puede, por lo tanto, formular así: *El Cristianismo quiere y puede redimir al hombre de la angustia del pecado, con tal que el hombre se abra a esa redención y a sus condiciones; en lugar de la angustia del pecado, le concede un acceso sin angustia a Dios en la fe, la caridad y el amor, que, sin embargo, por proceder de la Cruz, pueden dar lugar en ellas mismas a una nueva forma de la angustia, en la gracia, procedente de la solidaridad católica, y coparticipante en la expiación.* Pero esta primera línea, tan sencilla, queda atravesada ahora por otra línea que amenaza confundir de nuevo su pureza. Para el Hijo de Dios crucificado, libre de pecado, es obvia la contraposición de la angustia liberadora frente a la angustia del pecado, para él inaccesible e infecunda. Falta todavía por entender también que algo de esta angustia redentora pueda ser dado en participación a un creyente, por el rebose de la gracia de la Cruz. Pues, ¿no siguen siendo siempre pecadores los cristianos, aun como redimidos, y como creyentes, amorosos y esperanzados? Y eso tanto si recaen en culpa grave, y entonces —según la amenaza del Apóstol— pecan mucho más terriblemente que un pagano inconsciente (*Hebr.*, 6, 3-8), cuanto si se debaten en la penumbra entre caridad y concupiscencia, entre esperanza y timidez, como "almas medio salvadas" cuya orientación básica permanece incierta, y que merecen tan literalmente la designación "pecadores" como la designación "justos". Cierto es que un hombre no puede a la vez poseer la gracia santificante y ser un hombre que odie a Dios, en el sentido en que han interpretado Lutero

o el Catecismo de Heidelberg lo del *simul justus et peccator*. Pero, ¡cuánta verdad contiene esta frase, sin embargo, para todo el que conoce o siente sus debilidades, su cobardía, sus continuas recaídas, su tibieza desesperante, su honda falta de correspondencia al mandato del Señor! Y, a la vista de sus vergonzosas transacciones y de su manera de no ser frío ni caliente, ¿no le invadirá una nueva angustia, muy comprensible, pero sólo concebible para el cristiano; la angustia de que es imposible ser tanto lo uno como lo otro, y, por consiguiente, no cabe ser ni lo uno ni lo otro? Y ésa es quizá la angustia específicamente cristiana, aquélla, por lo menos, que se encuentra más frecuentemente y que por su equivocidad se muestra del modo más penoso al que mira desde fuera, al pagano que no ve más que un aspecto. Si es verdad que * "estos redimidos deberían tener un aspecto más redimido", y que estos cristianos no producen un efecto convincente, no deja de ser por la inseguridad nacida de la mala conciencia de servir tan mal a su causa, y de andar de manera tan poco fidedigna; o, todavía más lamentablemente, por el miedo de ser descubiertos como quienes no son en verdad lo que pretenden ser.

En este punto hay como una recaída de la angustia cristiana en el Antiguo Testamento. Allí había una superación de la angustia por parte de la promesa, pero como la promesa no era presente, no tenía fuerza para arrancar completamente a los hombres la angustia del pecado. La oscilación entre el presente

* N. del T.—Frase de Nietzsche.

pecador y la promesa que nunca se haría presente del todo, se convirtió en el punto de origen de una nueva forma de angustia. En pleno Nuevo Testamento parece repetirse lo mismo: en cuanto que también la redención ya acontecida sigue siendo escatológica, y el pecador permanece en camino hacia la plena rectitud, y en cuanto que, en consecuencia, el estar entre dos luces entre "temor y esperanza" se hace más evidente: entre la angustia del pecador ante Dios y ante su reprobación, y la esperanza del creyente en la Redención, sigue habiendo una doble luz que nunca se aclarará del todo. ¿No exige el Nuevo Testamento este modo de estar "entre dos luces", al reforzar y dar carácter definitivo a ambos extremos, a la amenaza y a la promesa? Pero al hacerlo y al requerir del hombre que se encuentra en su campo de fuerza una tensión sobrehumana —a la vez temer y esperar en serio, estar seguro y, sin embargo, dejarlo todo en suspenso—, ¿no ha distendido y retorcido en exceso las fuerzas del alma humana? ¿Cabe vivir dentro de esta contradicción, o no demuestran sus muchas desviaciones que aquí se pide al hombre algo imposible? ¿No se pierde el cristiano, cuando toma en serio el pecado y la Redención, en una dialéctica sin salida, en que todo aumento de gracia acarrea un aumento de indignidad, y aun de culpa, y en esta espesura la religión no se convierte en un auténtico infierno? ¿Y no tiene precisamente aquí un juego fácil el psicoanálisis más despiadado?

No se puede negar que los hombres, incluso los creyentes, puedan sentirse invadidos de algo como un vértigo en esta situación transitoria entre temor y

esperanza: por el contrario, es un hecho cotidiano. Pero este modo de perder pie no se ha de achacar al Cristianismo, sino exclusivamente al hombre que no quiere habérselas en serio con el Cristianismo. El Cristianismo no presenta al hombre un abismo, sino un suelo sólido, si bien es un suelo en Dios y no en él mismo; un suelo que para instalarse en él requiere que se renuncie al suelo propio. El pecador quiere estar asentado en sí mismo, no en Dios. Y por eso el que a la vez quiera estar en Dios y en sí mismo, cae de todas maneras en la falta de suelo del espacio intermedio. Afirmar o solamente experimentar que se está puesto en esa ausencia de suelo, presupone que se haya cesado de andar; de andar en el suelo de Dios o de recorrer el tránsito entre el suelo propio y el de Dios. La fe, en cuanto viva y operante, significa *marchar,* encontrarse en tránsito. Todo el que marcha tiene suelo bajo los pies. La fe, la caridad y la esperanza, ofrecidas incesantemente al hombre, son un suelo puesto constantemente bajo sus pies. Y ni siquiera, hablando cristianamente, entre el pecado (que aparta esa base para tomar base en lo propio) y el retorno arrepentido a Dios, es necesario que esté intercalado un momento de perder la base. Quien cree, quien aferra la fe, da una paso real, y mientras camina no puede a la vez filosofar sobre la posibilidad de caminar, reflexionando en sí mismo sobre el tránsito desde él hacia Dios, y llegando a agarrarlo. Esto sí que sería contradicción, y el resultado de tales reflexiones tampoco podría ser sino contradicción y dialéctica. Tan pronto, considerándolo cristianamente, como hay posibilidad de pasar hacia Dios —y

Dios pone por gracia esa posibilidad—, se le quita al hombre la tarea de resolver ese tránsito. Si el hombre marcha realmente, es que Dios se ha cuidado previamente de la posibilidad de la marcha, resolviendo el problema del continuo, con lo que quedan superadas todas las paradojas del espacio espiritual, de Aquiles y la tortuga. La mala conciencia de muchos cristianos y la angustia basada en ella no viene de que sean pecadores y reincidentes, sino de que han cesado de creer en la verdad y eficacia de su fe; miden la fuerza de la fe por su propia impotencia, proyectan el mundo de Dios dentro de su psicología, en vez de dejarse medir por Dios. Hacen algo que les está prohibido como cristiano: consideran la fe desde fuera, dudan de la fuerza de la esperanza, se privan del poder de la caridad, y se ponen a descansar en el abismo que hay entre la exigencia cristiana y su fracaso, en una grieta que cristianamente hablando no es ningún lugar. No es extraño que en esta falta de lugar les invada la angustia.

Por tanto, no hay reflexión cristiana sobre una relación estática entre angustia del pecado y angustia de la Cruz. Entre ambas impera esa ley de la exclusión que sólo puede definirse por el movimiento desde la una a la otra, un auténtico movimiento, un caminar firme —lo mismo que la fe se describe en el Nuevo Testamento como algo palpablemente seguro y asegurador, calmante— y de ningún modo como una dialéctica llameante entre angustia del pecado y certidumbre de salvación, entre temblor ante el demonio y triunfo sobre él. Por aquí ha fallado Lutero, por más abismal que haya podido ser en lo demás

su saber sobre la angustia cristiana. El tenía que llegar a su solución dialéctica, porque su concepto de la Redención seguía demasiado próximo al Antiguo Testamento, esto es, seguía siendo promisorio y escatológico, porque no quería aceptar ni una liberación real de la angustia del pecado ni una real participación en la angustia del Señor en la Cruz. En el Antiguo Testamento tampoco había estas dos cosas, o solamente en promesa. Y por eso debía transformarse esa doble negación en una doble aceptación dialéctica de lo uno y lo otro, y el interés de Lutero como teólogo, como predicador y como pastor de almas, tenía que orientarse hacia ese espacio intermedio, imposible y prohibido para el cristiano, que luego, en una continuación auténtica de la dialéctica luterana, había de ir a parar al concepto de la angustia de Kierkegaard: el vértigo del espíritu finito ante él mismo, ante el salto que hay en él entre lo finito y lo infinito, ante la falta de base de su libertad. Todo lo que Kierkegaard —profundamente dialéctico— explica sobre la mutua causalidad de pecado y angustia, demuestra solamente que se queda en un estrato de pensamiento no previsto en el Cristianismo, y que no es ni la ingenuidad de Adán creyente ni la falta de miedo que está ordenada al cristiano, en su caminar hacia Dios, sino que, como comprende correctamente Kierkegaard, es el estrato de una psicología, que no es dogmática ella misma. Precisamente por no ser dogmática, en ella se encuentra la angustia como en su casa. Resulta infinitamente característico del luteranismo de Kierkegaard, que en él la angustia fundamental no sea —como en Calvino —la angustia

ante los juicios de la predestinación divina, sino la angustia ante el abismo de su propio espíritu. Kierkegaard se convierte así en el enlace y el tránsito entre Lutero y Heidegger.

Pero también Calvino se queda inmovilizado en el tránsito. El también ha rebotado donde hacía falta dar el paso y el avance de la fe, y por eso descompone en el sistema teórico de la doble predestinación esa ambivalencia del juicio que sólo cabe explicar abrazándolo en la fe. En otro lugar que en Lutero, pero de modo igualmente radical, aquí también tiene que hacer su nido una nueva angustia no cristiana. Esta vez, la recaída en el Antiguo Testamento radica en la concepción hondamente individualista de la salvación humana, que excluye una solidaridad última. Siempre que aparece en el pensamiento cristiano la finitud de la Redención —Jansenio volverá a subrayarla—, allí también se hace presente la angustia. La historia del jansenismo francés y de sus influjos hasta nuestros días casi no es otra cosa que la crónica de las devastaciones de esta angustia.

Para el católico, están prohibidos esos caminos del pensamiento. Él no puede tranquilizar con ninguna al que desespera o duda de su tránsito real a Dios, sino sólo mostrándole sosegadamente la fe viva como el paso con que se cumple realmente ese tránsito. Ciertamente, esas dos formas de protestantismo tienen básicamente la intención de mostrarla también, pero el vértigo de reflexión que las invade no deja que se haga efectivo el aspecto de presencia real al lado del aspecto escatológico. Al no poder considerar el católico la Redención solamente como un hecho ob-

jetivo que se realizó en la Cruz y del cual toma conocimiento el creyente a la vez que de su efecto, sino que ve, entre la Redención objetiva y la subjetiva, la exigencia de apropiársela participando de ella, ocurre por eso que el camino desde la angustia del pecado a una angustia redentora es un camino efectivo. Si lo recorre hacia ésta, la otra angustia tiene que quedar a sus espaldas; si se aproxima hacia ésta, se aleja a la vez de aquélla. Y como separación necesaria entre ellas, está la zona de la ausencia de angustia, señalada por la irradiación de la fe, la caridad y la esperanza. Solamente en un punto entra a desarrollarse también algo como una "dialéctica" en la angustia cristiana de la Redención, y en este punto delicado y fácilmente vulnerable vuelven siempre a nacer malentendidos y malas interpretaciones: el creyente, admitido en gracia a la angustia de la Cruz, nunca puede verse a sí mismo en unidad con el Redentor frente a los pecadores. Tal unidad directa y sin ruptura sería falsa y reprobable, tanto desde el punto de vista objetivo de la teología cuanto desde el punto de vista subjetivo de la experiencia. Ningún cristiano está en ningún plano de igualdad con Cristo, y nadie que haya sido llevado por la gracia a su proximidad está tentado de confundirse con él. Allí precisamente donde la gracia le llama "amigo", él se reconoce "servidor", y no sólo servidor, sino pecador. En el camino de la Cruz, sólo Cristo es la víctima; los demás que estén en su proximidad o bien son crucificados justamente por pecados —como los ladrones—, o bien (y esto ocurre siempre) tienen culpa de la crucifixión de Cristo. To-

da participación real y objetiva en la angustia del Señor en la Cruz tiene que tener subjetivamente ese carácter roto, que separa con un abismo la angustia del cristiano de la angustia de Cristo, porque el que aquí padece por la gracia sigue siendo, sin embargo, un pecador y pecador original. No se dice con eso que se le haya dado y prescrito expresamente su condición de pecador como ocasión para la angustia; más bien puede ocurrir que le está tan escondida como la luz sobrenatural que debe abandonar en Dios. Pero aun entonces nunca tendrá la tentación de confundir su angustia con la del Señor, sino que la sobrellevará hasta el lugar solitario que le haya sido prescrito, con obediencia incomprensible para él mismo.

Podemos, por tanto, enunciar como resumen una *segunda ley: En cuanto somos pecadores, y aun como creyentes podemos volver a serlo siempre, la angustia del pecado no nos es quitada de encima simplemente por el hecho objetivo de la Redención en la Cruz, sino que más bien nos es puesta delante también en el Nuevo Testamento. La podemos dejar atrás en la medida en que nos apropiemos en la verdad la fe viviente ofrecida en la Cruz, esto es, la fe operante en nuestra vida; si bien aun en la gracia concedida de participar en la angustia de la Cruz se conserva entera la distancia entre aquel que participa en el sufrimiento y aquél que sufrió originalmente, distancia de la cual es consciente el hombre angustiado.*

Con lo dicho, queda implícita otra cosa, pero todavía hay que ponerla expresamente en la luz. Si la angustia que participa en la Cruz es un fruto espe-

cial que nace del regalo de fe, esperanza y caridad, y una determinada forma, concedida por Dios, de aumentar ese regalo cristiano, entonces es imposible que un hombre sea llevado inmediatamente desde la angustia del pecado a la angustia de la Cruz. Dicho de otro modo: el misterio del entenebrecimiento en la angustia de la Cruz está, en términos teológicos, necesariamente incluído dentro del misterio más amplio de la Redención cristiana del pecado y de la angustia del pecado, y, con ello, dentro del gozo cristiano. La participación auténtica, tal como Dios manda, en la noche del Crucificado, sólo puede darse como episodio entre la una y la otra luz, el uno y el otro gozo, la una y la otra fuerza. No sólo es inverosímil, sino íntimamente imposible que Dios lleve desde la angustia del pecado a la angustia de la Cruz a alguno sin que le haga experimentar el pleno esplendor del contento cristiano. Esto se aplica ante todo a la auténtica noche mística, que no puede ser entendida cristianamente sino desde la Cruz: no en primer lugar como un fenómeno de "purificación" que de algún modo viniera a situarse al principio de un camino espiritual, sino ante todo como una gracia cristiana y por lo tanto social, que está administrada plenamente por Dios y que, por consiguiente, puede ser impuesta en toda etapa de la vida espiritual, si bien con la limitación de que sólo se concederá al que haya conocido la luz de Dios hasta lo hondo del alma, en fe, caridad y esperanza. Pues semejante "noche" no es otra cosa que el privarse de *esa* luz: y cuanto más honda es la contraposición y la privación, más plena y efectiva se hace la noche. Sólo el Hijo de Dios, el

nacido eternamente del seno del Padre, el alimentado con su sustancia, puede medir en su última hondura lo que significa estar abandonado por el Padre. También esto se puede ver en Marta y María, las hermanas de Betania; no habrían podido experimentar la angustia de la ausencia incomprensible de Jesús si no hubieran sido amigas suyas, si la presencia de él, dándoles felicidad, no hubiera sido el resumen de la vida. Si eso es cierto de la gran noche mística y de la gran angustia mística que se da en ella, también es cierto, en formato menor, y por analogía, de toda vida de fe cristiana viviente: siempre el "consuelo" de la fe precede al consecuente "desconsuelo", porque éste, en cuanto prueba *cristiana,* no puede ser experimentado sino en el despojamiento de una luz espiritual.

Esto lo deben tener en cuenta ante todo los poetas católicos que se proponen dar forma a la angustia cristiana. Con ello asumen una grave responsabilidad, y tanto más cuanto mayor peso tenga su testimonio dentro y fuera de la Iglesia. Quien penetra despacio en Bernanos no podrá sostener esa objeción que fácilmente surge con un conocimiento fugaz: la objeción de que exagera la noche, la desesperación y la angustia. El observar su vida, que, aun pasando de catástrofe en catástrofe, sin embargo llevó en sí todas las señales de la autenticidad cristiana, tranquilizaría las últimas dudas. Más allá de toda propensión a la grandilocuencia y de todo fragor de la pasión (no menos violenta que en su progenitor espiritual León Bloy) queda la zona en que tiene origen su obra: la seguridad incorruptible en las cosas de la Iglesia y de la sobrenaturaleza, desveladas con mano objetiva

de médico, que no quiere ni causar sensación ni falsear nada, sino sólo señalar lo que es. El propio Bernanos conoció desde niño la angustia, que se le pegó a los talones y no le dejó escapar toda su vida; pero no estorbó su extraordinaria valentía vencedora y caballeresca, sino que fue en definitiva solamente una forma de esa valentía: estar desnudo e inerme ante Dios como los santos que él describe. Y así, en el año de su muerte, pudo penetrar hasta una profundidad en que no son blasfemia ni exageración estas palabras de su diario: "Queremos realmente lo que El quiere, queremos verdaderamente, sin saberlo, nuestras penas, nuestro sufrimiento, nuestra soledad, cuando imaginamos solamente querer nuestros placeres. Nos imaginamos temer nuestra muerte y rehuirla, cuando realmente queremos esa muerte como El quiso la Suya. De la misma manera que El se sacrifica en cada altar en que se celebra la misa, así vuelve a empezar a morir en cada hombre en su agonía. Queremos todo lo que El quiere, pero no sabemos que lo queremos, no nos conocemos: el pecado nos hace vivir en la superficie de nosotros mismos; no volveremos a entrar en nosotros más que para morir, y allí es donde El nos espera".

La última en el cadalso *, la narración de Gertrud

* N. del T.—Como es sabido, esta narración de Gertrud von Le Fort es la que sirvió de base a Bernanos para su obra teatral *Diálogos de Carmelitas*: la comparación entre ambas obras, que plantea H. U. v. B., resulta quizá, para el lector alemán, más oportuna dentro del presente ensayo por haberse traducido en Alemania *Diálogos de*

von Le Fort, es más cuestionable no por su descripción de la angustia mística y del sacrificio que en esa angustia se ofrece en la extrema debilidad, ni por la contraposición de esta "pequeña debilidad" frente al heroísmo viril de la maestra de novicias, en quien, sin embargo, no recae en definitiva la elección para el sacrificio, sino por la manera como en Blanche de la Force hay una angustia natural e innata, e incluso visiblemente neurótica, que ha de formar el cimiento de la angustia mística, y que en todo caso se transforma en ésta sin ruptura. La angustia de Blanche es una "predisposición" que se pone en relación con el hecho de que ella naciera durante un pánico popular: "desde muy pronto manifiesta una angustiosidad, que va mucho más allá de la que se observa frecuentemente en los niños". "¿No se desploma la escalera?... ¿No se derrumba el muro? ¿No se hunde la góndola tampoco? ¿No se encolerizará la gente?", pregunta constantemente la niña. Más adelante encuentra "pequeños trucos para disfrazar por lo menos la cosa... Blanche se fatigaba o se enfermaba de repente; se le había olvidado traer o aprender esto o lo otro; en una palabra, se inventaba algún motivo para no tener que subir a la góndola o por la escalera". La entrada en el Carmelo es inicialmente para ella una fuga evidente de la angustia en busca de cobijo, y en medio de esta angustia neurótica y del "miedo a la angustia", la sorprende luego la vocación de la auténtica angustia, la mística. Realmente, no sé por qué

Carmelitas bajo el título *Begnadete Angst,* o sea, algo así como "Angustia con la gracia".

esa vocación no podría llamar también a un temperamento naturalmente fuerte y sin angustias. Pero precisamente por eso no hay que poner entre angustia natural y angustia mística ninguna continuidad; más, aún, hay que suprimir expresamente aun la apariencia de continuidad, al quedar separadas por la luz y la fuerza segura de la vocación estas dos tinieblas tan diferentes, la de la angustia natural neurótica y la de la angustia sobrenatural. Si en Gertrud von Le Fort sigue siendo problemático el principio de la vocación (mientras que al fin la luz irrumpe bajo el cadalso), en *L'Otage* ("El rehén") de Paul Claudel, queda velado en una extrema tiniebla el fin de la heroína Sygne de Coufontaine. Después de que ella ha sacrificado su honor, más aún, el honor de su casa, y, simbólicamente, el honor de la antigua realeza, para hacer que el Papa y la Iglesia crucen a salvo el umbral de la Revolución y de esa libertad que se eleva vacía y sin sentido, en ella queda agotada toda posibilidad de perdón, de alegría, toda energía para la paz. Muere con el "tic nervioso" de mover la cabeza, de decir que no, no por llevar la contraria a la verdad, sino porque no le queda ya ni gota de fuerza para asentir a ella. Siempre en Claudel (y sobre todo en su "Anunciación a María") el destino y la acción de sus figuras está determinado por el simbolismo que hay en ellas, y lo que asusta en su arte es que mientras el símbolo (la caída del *Ancien Régime* en sacrificio cristiano por lo nuevo) es de precisión intachable, el exceso de tensión del personaje simbolizador acerca a peligrosas transgresiones de límites. Los tres escritores nombrados han reconocido

y tomado el lugar exacto donde la angustia cristiana tiene su lugar espiritual; por lo que toca a la Revolución Francesa, está en el desplome de toda la antigua ordenación del mundo ante el caos de la libertad que se eleva, que, en cuanto apertura caótica y posibilidad para todo, sólo puede ser valorado, desde el punto de vista de la apertura cristiana hacia Dios, como la imitación diabólica de la verdad. Pero se requiere el sacrificio de *toda* esa ordenación (que, sin embargo, es la única): sacrificio tremendo, exigente hasta no dejar restos, y por tanto, sumergiéndose en la última angustia. Pero en este hundimiento prevalece la pureza por la que lucha Bernanos: *tenez bon! soyez fier!;* prevalece, en la muerte de la joven Marquesa de la Force, la fuerza invisible de la Cruz que puede conformar un futuro imprevisible: "La Revolución estaba terminada. En efecto, el Terror se derrumbó diez días después"; y a pesar de todas las deshonras, prevalece el honor de los Coufontaine:

Sygne: Ven conmigo donde ya no hay dolor.
Georges: ¿Y tampoco honor?
Sygne: Ni nombre ni honor.
Georges: El mío está intacto.
Sygne: Pero ¿de qué sirve estar intacto? El grano
[que se echa en la tierra
¿de qué sirve si primero no se pudre?...
Toda tierra es la misma a seis pies de pro-
[fundidad.

Reinhold Schneider lo sabe: "No hay tragedia revolucionaria. Este concepto es una contradicción

en sí mismo. La tragedia es que precisamente la vida mejor y suprema debe perecer, y la ley, en todo caso, es más que vida y existencia" (*Macht und Gnade,* p. 30); pero sabe, más profundamente, que el desplome no sólo puede tener lugar dentro de un marco bien asentado, sino que debe también arrastrar consigo el mismo marco, para adquirir nueva vigencia en la única ley formadora puesta sobre la Historia: la Cruz. En esa contradicción desgarradora está la tragedia cristiana y también la angustia cristiana. Aquí tiene el poeta que describirla, pero ¿cómo podría olvidar entonces que bajo este signo ninguna catástrofe puede ser tan terrible que no irrumpan con más brillo los fuegos de la Redención a través de todas las grietas y ensambladuras de lo que estalla?

Por tanto, si en la representación de la gran angustia cristiana hay que vigilar con todo cuidado para que aparezcan sus leyes, determinadas nítidamente por la Cruz —su separación respecto a la angustia natural, su origen puesto en la conciencia, y el gozo de la misión y su desembocadura en la victoria de la Cruz—, mucho más importa conservar con pureza las fronteras de esta angustia respecto al pecado y a la angustia del pecado. Lo que Karl Rahner ha estigmatizado como falsa y fatalista "mística del pecado" (y de la que no puede declararse libres ni siquiera a tan grandes escritores como Graham Greene o la Gertrud von Le Fort de *La Corona del ángel):* o sea, la tesis, defendida bajo pretexto de honradez y antifariseísmo, de que dentro de la misma culpa, aceptada voluntariamente en uno mismo

(como solidaridad con los demás pecadores), habría un elemento redentor, quizá hoy decisivo, es una tesis que contradice de lleno a la verdadera Redención. Aunque puedan estallar irrevocablemente —y es bueno que estallen— los marcos de un individualismo cristiano, de una especulación en torno a la salvación propia, especulación que el hombre actual considera egoísta, no por eso dejan de estar intactas las leyes del Evangelio, perdurando inalterables para toda generación. En Dios no hay tiniebla ninguna, y en la culpa no hay luz ninguna. El Hijo de Dios se nos ha hecho semejante en todo excepto en el pecado, y ese "excepto" es el requisito previo para que él pueda asumir todo pecado y asumirlo hasta el fin. Si nos apartamos un pelo de aquí, todo se confunde. El cristiano puede compartir las cargas y ser solidario exactamente en la medida en que él mismo se ha separado del pecado. Puede compartir la angustia con el pecador exactamente en la medida en que, objetivamente, se haya liberado de la angustia del pecado.

Por tanto, la *tercera ley* dirá: *Dios no concede a ningún creyente la participación (mística o también normal) en la angustia de su Hijo en la Cruz, sin haberle concedido antes toda la fuerza de la misión cristiana y del gozo y toda la luz de la fe, la caridad y la esperanza, quitándole así previamente la angustia del pecado. Considerar posible o intentar una "síntesis" de ambas angustias, no corresponde a la sana doctrina cristiana.*

III

LA ESENCIA DE LA ANGUSTIA

Volviendo a la esencia de la angustia no abandonamos el ámbito teológico, sino que, al intentar entender más profundamente lo revelado, aportamos lo que nuestra razón es capaz de dar sobre este tema. Dicho de otro modo, nos servimos de la filosofía, si se entiende ésta como lo que es y lo único que puede ser: la meditación del espíritu humano sobre la base y las causas de este mundo concreto, que, como nos señala la Revelación, nunca fue un mundo "puramente natural", sino un mundo creado por Dios, dentro de la gracia sobrenatural, con miras a una única finalidad última, sobrenatural: la contemplación de Dios; y que tampoco en la Caída original fue convertido por Dios en un mundo "puramente natural", sino que está encajado en lo sobrenatural, en todos los sentidos. Así, el objeto de la filosofía ya es siempre más que filosofía (si se consideran la gracia y la Revelación como pertenecientes al objeto específico de la teología), especialmente porque la razón, que es tanto objeto cuanto instrumento de la labor filosófica, no puede haber sido ni llegar a ser "puramente natural", como tampoco lo es la "naturaleza" de que procede. Hasta tal punto no lo es, que por más que quepa postular y formular el con-

cepto de una Naturaleza desprendida de toda sobrenaturaleza, no le es posible al filósofo elaborar constructivamente este concepto, por falta de suficientes datos de experiencia e intuición. La Naturaleza que conocemos es la que es movida y se mueve entre la Caída en el pecado original y la Redención, estando afectada hasta lo más íntimo por estas dos modalidades, hasta el punto de que ni siquiera es posible reconstruir de modo intuitivo, sin contradicción, la naturaleza paradisíaca original (que como "situación" real todavía está próxima a la Naturaleza ahora existente), para no hablar de una situación, que nunca ha sido real, al margen de toda relación sobrenatural. Si el filósofo se resigna a esta limitación impuesta por la Revelación, que además le niega un terreno de trabajo plenamente independiente de la Revelación (porque no hay "gracia" sin "revelación", al estar íntimamente conectados el lado entitativo y el lado consciente de la manifestación sobrenatural que Dios hace de sí mismo), entonces el aporte de la investigación teológica será muy bien venido, y aun indispensable: pues ¿sobre qué había de construirse la ciencia teológica sino sobre el trabajo reflexivo de la razón?

En esta labor que todavía queda por hacer, no se trata exclusivamente de un análisis más amplio y radical de los textos bíblicos como tales, sino, a la luz de la Revelación que en ellos tuvo lugar, de un análisis de la razón y la naturaleza humanas tocadas por esta luz, y que están invitadas expresamente por la propia Revelación a pensarse y comprenderse de modo nuevo a sí mismas, dentro de las manifestacio-

nes y predicaciones procedentes de la palabra de Dios. Para esta acción queda abierto el más amplio campo de juego: la razón puede legítimamente aportar sus propios hallazgos, para ver qué se hace de éstos a la luz de la palabra de Dios, hasta qué punto subsisten, hasta qué punto son rechazados, hasta qué punto siguen siendo aplicables después de una adecuada refundición: *intellectus quaerens fidem;* pero también puede el intelecto partir de la palabra de Dios para llevarla, como la expresión del orden concreto del ser, según lo muestra Dios, hacia el orden del ser que le es inteligible al hombre, desde sí mismo, reconociendo esa Palabra como la absoluta verdad última de la verdad relativa que hasta entonces ha sido la que le correspondía: *fides quaerens intellectum*. Quien quisiera aquí hacer distinciones más sutiles, cortaría los ligámenes vivos de la verdad.

Desde Platón, la filosofía ha considerado como su acto básico la "admiración", en que la razón, saliendo de lo cotidiano, se da cuenta del ente como tal. No fue necesario Heidegger para descubrir que ese acto básico está muy cerca de la angustia. El parentesco entre admiración y asombro ya es platónico; incluso se podría señalar ese tránsito de lo uno a lo otro como la característica más íntima del genio socrático, en cuanto que Sócrates incesantemente desvela lo aparentemente conocido como algo desconocido (produciendo así asombro), para hacer que se vuelva reconocible adecuadamente desde esa distancia (y que asombre), pero también en la medida en que muestra que lo aparentemente desconocido es algo en verdad conocido: el extrañamiento que hay

en el asombrarse resulta función del más hondo *Eros* admirativo. Santo Tomás de Aquino ha visto el mutuo influjo de estas dos formas, la admiración y el asombro, al presentar esta objeción: "Los filósofos son incitados a la búsqueda de la verdad por la admiración, como dice [Aristóteles] al principio de la *Física*. Pero el asombro o angustia no mueve a la angustia, sino a la huída. Con eso queda manifiesto que la admiración no es una forma de la angustia o asombro" *. Pero en la refutación distingue tres formas de angustia, en cuanto ésta es producida en el espíritu por un mal exterior; ese mal puede superar la fuerza de resistencia del hombre (produciéndole así angustia), bien sea por causa de su tamaño, con límites que se pierden de vista, dando lugar así a la *admiratio;* o bien por causa de su rareza e inverosimilitud, con lo que se produce el *stupor;* o bien, en fin por su imprevisibilidad, con lo que se produce la *agonia*. La refutación dice: "El que admira no osa expresar un juicio sobre lo que admira, porque tiene miedo de no lograr hacerlo; pero mira hacia el porvenir. Por el contrario, el que se queda estupefacto tiene tanto miedo del juicio presente como del examen futuro. Y así es como la *admiratio* es el comienzo de la filosofía, mientras que el estupor es un

* N. del T.—Se hace imposible reflejar en la traducción, al llegar aquí, el sutil juego terminológico que establece el autor al poner en alemán el texto de Santo Tomás con una (*Be-*) *Wunderung* (*admiración*) en contraste con la *Verwunderung* (*asombro*): rogamos al lector que subraye en su comprensión lo que tiene de *sombra* y de *sombrío* el *asombro,* frente a lo *maravillado* de la *admiración*.

obstáculo a la meditación filosófica" (*S. Th.*, I, 2 q 41 a 4c et ad 5).

La distinción es artificiosa, pero hace volver la vista hacia la estrecha conexión entre admiración y asombro, que ha llevado a Hegel, Kierkegaard y Heidegger a declarar que el espanto, el vértigo y la angustia son el acto básico de la filosofía, es decir, del espíritu en general; y más bien la angustia, con su movimiento de huída, que la esperanza, con su movimiento confiado. La angustia y la esperanza se han contrapuesto desde siempre en sus definiciones: el objeto de la esperanza se señaló como *bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci,* y el objeto del temor como *malum futurum arduum quod non potest de facili vitari* (*ibid.*, q 42 a 3 c; C. G. 1, 89). Pero el movimiento confiado de la esperanza incluye, con el concepto de alcanzabilidad, toda parte subjetiva del esfuerzo y del "ser bueno para mí", mientras que el movimiento de retroceso de la angustia deja fuera precisamente esa subjetividad y con ello crea el espacio libre en que puede emerger la cosa en su objetividad. (Lo mismo que también en la teología la *via negativa,* que no intenta determinar a Dios por sus relaciones con lo creado, al modo de la *via positiva,* sino él mismo, absolutamente, está considerada como superior y más objetiva.) La admiración, el desgarrado inflamarse por la sublimidad del ser, por su dignidad de objeto del conocimiento, sólo promete convertirse en punto de partida de una auténtica comprensión cuando ha alcanzado ese grado en que el sujeto queda derretido en un punto o aniquilado ante el predominio del objeto. (Lo mismo

que, volviendo a tomar una aclaración de la teología, el movimiento de la caridad esperanzada hacia Dios sólo es auténtico y sin egoísmo cuando ha asumido la actitud de la pura adoración a Dios por él mismo.) Este punto del subyugamiento de la subjetividad por la pura aseidad del objeto, de la eliminación de todos los deseos y tendencias que puedan teñir la visión, mediante la mayestática y despreocupada objetividad de ser así y no de otra manera, es también el punto de la angustia. Lo esencial en ella es que se suprime la tranquilizadora relación de fuerzas entre sujeto y objeto, entregando así el sujeto a merced del objeto (*timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit,* 1, 2 q. 41 a 4 c).

Si se pregunta por el objeto de la angustia, la filosofía antigua distingue un doble mal, ante el que se angustia la angustia: "Hay", dice Aristóteles (*Ret.* 1, II c 5), "el temor del mal destructor (supresor del ser), ante el cual la Naturaleza retrocede por razón de su natural tendencia hacia el ser, y semejante temor se llama natural. Y además existe el temor del mal que entristece, no opuesto a la Naturaleza, sino al apetito de lo concupiscible, y este temor no se llama natural" (1, 2 q 41 a 3c). El primer temor siente una amenaza que pone en cuestión la substancia; el segundo temor, una amenaza a la actividad (*S. Th.,* 1, q 48 a 5 c; C. G. 3, 6). Lo que resume toda amenaza natural es la muerte, tanto si resulta de causas de la Naturaleza, como "muerte natural", cuanto si resulta de causas innaturales, como "muerte violenta". Y, sin embargo, prosigue Santo

Tomás con Aristóteles, esta amenaza natural debe asumir una determinada posición para ser objeto del temor: ni tan remota que su idea sea demasiado pálida para actuar inmediatamente como angustiosa —"todos saben que deben morir, pero como eso no está cerca, nadie se preocupa nada" (*Arist.*, 1. c.)—, ni tan próxima que la desgracia que se precipita sobre el hombre sepulte debajo de sí el temor: "así, aquellos a quienes se degüella no tienen miedo ante la muerte ineluctable que viene" (*Arist.*, 1. c.). "Más bien, para que uno tema, ha de haber una cierta posibilidad de salvarse" (*S. Th.*, 1, 22 42 a 2 c), o dicho más claro: un cierto espacio abierto en que se pueda mover en general lo amenazador: tanto precipitándose desde la lejanía indiferente hasta el borde de la proximidad opresiva, cuanto escapándose desde la cercanía palpable hasta la lejanía huidiza y en desaparición.

Aquí la antigua filosofía de la angustia tropieza con sus límites. Ha visto que la substancia está totalmente amenazada por la muerte. Pero ha descrito la angustia ante esta amenaza como una angustia condicionada, delimitada por una cercanía y una lejanía determinadas. Esta limitación responde a la inserción de la angustia entre las *passiones animae*, que en su sentido más propio y estricto significan un sufrimiento por pérdida, lo que no puede ocurrir inmediatamente más que a una naturaleza material. "Y así la verdadera *pasión* no puede afectar al alma más que indirectamente (*per accidens*) en la medida en que es el ser compuesto (de alma y cuerpo) el que sufre." (*S. Th.*, 1, 2 q 22 a 1 c) La *passio* queda

situada, por lo tanto, más bien en la facultad apetitiva que en la receptiva, y más en la facultad apetitiva sensorial que en la del intelecto: la voluntad (*ibid.*, a 2 et 3). Por tanto, según Santo Tomás, la amenaza a la Naturaleza o sustancia, que da lugar a la angustia natural, sólo puede referirse a la muerte corporal (y con ella, a la separación del alma y el cuerpo, la disolución del "compuesto"), pero nunca al ser de la criatura como un todo. Es tan fuerte la conciencia que el alma tiene de su inmortalidad, y por tanto de su invulnerabilidad por parte de la nada como *malum corruptivum*, y es tan grande la confianza en el ser que tiene el hombre medieval, que no se llegó a ver la angustia como algo que pusiera en cuestión el ser finito de las criaturas. Tal angustia, además, tampoco sería primariamente *passio* (en la parte sensorial del alma), sino un "hábito" del alma espiritual como tal, o del espíritu, en cuanto como ser finito ve sus límites y los supera con la mirada. Sólo donde la amenaza al espíritu finito (que, sin embargo, por ser espíritu, tiene siempre cierta infinitud) pone en cuestión la totalidad del espíritu y no sólo su corporeidad, allí se encuentra la conexión con la angustia del Antiguo Testamento, estremecida ante la paradoja de la finitud del terreno de la salvación, que sin embargo alberga en sí la infinitud de la salvación. La ocasión para esto la dio una época cuya confianza en el ser estaba íntimamente sacudida y que en consecuencia trasladó la angustia desde un lugar periférico de *passio animae* al lugar central de una "disposición fundamental" del espíritu finito.

Luego se manifestó —lo que propiamente ya había visto la Edad Media— que la sensorialidad, cerrada en sí, no deja sitio para la angustia propiamente dicha, porque no capta directamente y en sí la dimensión del futuro, desde la cual se acerca lo amenazador, por lo cual el animal sólo puede tener con aquello que le amenaza una relación de angustia objetivo-natural y no subjetiva (*sensus non apprehendit futurum, sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum vel timendum futurum malum, S. Th.* 1, 2 q 41 a 1 ad 3). Ciertamente, una sensibilidad puede "quedar suspensa" cuando se suprime lo acostumbrado, pero no puede propiamente asombrarse ni por tanto angustiarse: es una estructura receptiva finita y cerrada, que sólo puede recibir aquello para lo cual está preparada: sonidos, luces y colores, etc., dentro de una limitada amplitud de recepción. El sonido demasiado intenso, la luz demasiado viva se ofuscan en el órgano mismo: en los bordes de la capacidad de percepción hay una zona oscilante, con posibilidad de una cierta extensión mediante el ejercicio y el esfuerzo, quizá con dolores, pero ese alargamiento del trecho limitado no significa en ningún caso una superación, una trascendencia, tal como se requiere para la total puesta en cuestión y la amenaza. Por tanto, la angustia del animal sigue siendo un fenómeno completamente diverso de la angustia espiritual, que es lo único que aquí nos ocupa, aunque la antigua filosofía tenía razón por su parte para considerar la angustia humana no como un fenómeno puramente espiritual, sino como fenómeno espiritual

y corporal, es decir, afectando precisamente al espíritu en el conjunto de su finitud *.

El lugar de la angustia en el espíritu queda señalado por la relación recíproca de la trascendencia y la contingencia. Trascendencia quiere decir que el espíritu, para poder reconocer un ente como tal, tiene que superar todo ente individual y finito y llegar a darse cuenta del ser. Pero el ser no es finito ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente está siendo. Tampoco es objetivo, como una cosa frente al espíritu cognoscente, sino que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que éste pueda conocer un ente como tal. Por sí, el ser es indiferente respecto a esto o lo otro, porque puede ser todo, y por tanto el espíritu que quiere conocer el ente debe dejarse abrir a esa indiferencia del ser, para obtener desde ahí la medida de toda diferencia. El espíritu necesita tener en sí un escenario vacío, tan grande que todo pueda aparecer y desarrollarse en él. De ese vacío no se puede decir sin más que sea la "nada", porque es negación del ente sólo en la medida en que es el ser que constituye todo ente. Pero tampoco se le puede llamar "algo", porque ésta es la designación para las entidades que son y para sus relaciones y propiedades. Tampoco se le puede llamar "lo que abarca a todo ente", porque supera a esa idea en algo cualitativo e infinito: por adición de un número infi-

* No es aquí el lugar para estudiar más la angustia animal. Para su mejor conocimiento habrá que referirse a lo que expone Santo Tomás sobre la "sensibilidad interior". Cfr. Karl Rahner, *Geist im Welt,* 1941.

nito de entes no queda determinado el ser como tal, ni queda limitado ni paulatinamente agotado: permanece intacto en su trascendencia, siendo lo que siempre era: aquello por lo que el ente es ente. Esta superación, que se ha llamado diferencia ontológica, es a la vez expresión de la contingencia, que no se puede captar de modo más nítido que comprobando que ningún ente en cuanto individual ni ninguna conexión de entes es nunca el ser, y que por tanto el ser jamás aparece como tal ni se realiza en ningún ente ni en ninguna conexión de entes.

Lo que se entreabre en la trascendencia, y en la contingencia que se muestra en ella, es fundamento de la angustia para el espíritu que conoce el ente. En todo acto de conocimiento tiene que abandonar el suelo del ente y perderlo, para volver a llegar a él desde el ser, en que no se puede hacer pie, porque es inaprehensible. El ser no es una categoría, un concepto, sino aquello por lo que el mismo espíritu, desprendiéndose de todo, debe ser dominado para dominar algo. Lo que es angustioso en la más íntima naturaleza del conocimiento es que el conocer se cumple *entre* dos polos que escapan ambos necesariamente al conocimiento: el ser se le escapa, porque nunca puede hacerse objeto del conocimiento, sino que queda como presupuesto de todo conocimiento objetivo, igual que, en el símbolo de la caverna, de Platón, la luz que hay detrás de los prisioneros determina su visión de las sombras sin ser vista ella misma: y el ente se le escapa, porque para conocerle como tal habría que poder ponerle en una relación inteligible con el ser por el que es en todas

sus partes, y habría que poder deducirle del ser y mostrarle situado en conexión necesaria con él. Ambas cosas son imposibles. El conocimiento debe dejarse diferenciar oscilando entre los dos polos, esto es; dentro de la diferencia ontológica, en la indiferencia ante el ser, debe dejarse diferenciar por éste de nuevo en cada vez respecto a un ente, sin alcanzarle jamás, por la indiferencia, el ser mismo, ni, por la diferenciación, el ente en su necesidad. Aunque no se puede decir que el ser se relacione con el ente como lo universal con lo particular (puesto que todo particular lo es también por el ser, y por tanto éste está más allá de universalidad y particularidad, y fundamenta a ambas), sin embargo, la diferencia ontológica nunca se expresa de modo más impresionante que en esta relación. Ese abismo entreabierto y que no se llega a abarcar con la vista, entre lo universal y lo particular, resulta para el espíritu cognoscente una constante alusión y recuerdo del otro más hondo abismo, a menudo olvidado, que hay entre el ente y el ser. Aquí se hace apremiante y brutal esta pregunta para el conocimiento: ¿por qué se le pone delante precisamente lo particular y nada más? ¿Por qué la facticidad de estos hechos, por separado o en su conjunto, se ha de poder explicar por la legalidad de sus leyes universales? Ni se puede hacer comprensible la suma de lo existente como la articulación necesaria de un mundo de normas ideales, ni se puede explicar la norma como la mera fórmula empírica del comportamiento fáctico de las cosas. Y si el pensamiento es lo bastante ingenuo como para creer una de las dos cosas y ponerse en

marcha con ella, pronto o tarde será alcanzado por la brutalidad de la contingencia que se echa de ver en ese abismo, donde lo fáctico en su acontecer es tan inconsciente y torpe, y la ley que se extiende sobre ello es tan indiferente e inoperante, que inmediatamente, por la incongruencia de la conexión de los entes, se entreabre el abismo entre el ente y el ser. ¿Cómo es posible que el hombre concreto que yo encuentro encarne de algún modo la idea del hombre —indudablemente soberana—? Y si él no es capaz, y la mayoría de los hombres no son capaces de ello, ¿cómo puede entonces la idea del hombre como universalidad dar su norma a semejante Humanidad? O dicho de otro modo: si yo soy hombre, si todo lo que pertenece a la idea de un hombre está realizado en mi naturaleza —incluso el ser individual—, ¿cómo puede entonces esa idea ser indiferente ante mi individualidad y realizarse siempre indiferente en millones de otros hombres? Si yo soy indiferente ante la idea (si mi humanidad es intercambiable con la de otro), entonces la idea no está auténticamente encarnada en mí, a no ser que a esa idea le pertenezca la indiferencia, pero eso suprime el concepto de personalidad. Todos los entramados de sentido entre facticidad y norma que la experiencia y la ciencia comprueban y anotan —y nadie puede negar que son infinitamente diversos y apasionantes—, están sin embargo colgados, con los extremos sin poder atarse, en medio del vacío de la diferencia ontológica. Y es un vacío, porque el pensamiento no sólo ve su vacío, sino que comprende que no se puede llenar. Si lo universal es aquello como lo que el pensamiento tiene

que reconocerlo necesariamente, entonces no puede presentarse exhaustivamente en los hechos. Y si el ente es aquello por lo que el pensamiento tiene que reconocerlo necesariamente, no se puede plantear la pretensión de ofrecer una imagen cumplida del ser. No se dirá tampoco que el ente como tal, ni aun en su limitación, sea ocasión de la angustia; pero se convertirá en eso si se le considera en su relación con el ser —y todo conocimiento lo sitúa en esa relación—. Tampoco es lo inquietante el ser como tal, ni aun en su ilimitación e inaferrabilidad por parte del intelecto, sino que lo es en su relación con el ente, que es ante el conocimiento su expresión única, pero no necesaria. El espíritu que se remonta a la trascendencia para el conocimiento del ente, no puede esquivar plantearse la cuestión de si *trae cuenta* aplicar tal esfuerzo —la indiferencia respecto a todo ente— dado que con él no gana un conocimiento real ni del ser (que jamás se hace objetivo) ni del ente (que no se puede deducir nunca del ser), y ello porque en la estructura misma de lo objetivo se entreabre un abismo.

El joven que sale de la sumersión infantil en lo concreto, en los entes, y emerge a la esfera del espíritu conceptual y de la trascendencia, experimenta por primera vez —tanto más hondamente cuanto más espíritu es— el tremendo *desengaño* del mundo. La trascendencia que se le abre aparece al principio como algo incitante, algo que invita a toda aventura, como la escalofriante "entrada a las Madres", hasta que se da cuenta de que el camino no lleva nunca a ninguna parte, sino que vuelve imprevistamente a lo concre-

to, y que sólo se suponía que había de ser un medio del conocimiento, para mejor conocer lo concreto en el mundo. Y, sin embargo, desde entonces eso concreto, por causa de la trascendencia que se ha abierto, ya no puede tener, como para el niño, el peso de algo absoluto; en algún punto se ha vuelto algo indiferente, por la distancia. Formalmente, la trascendencia es lo que posibilita el pensamiento en el doble movimiento de abstracción (del ser a partir de los entes) y de *conversio ad phantasma* (viéndose el ser dentro de la apariencia). Pero desde el punto de vista del contenido, ese doble movimiento consiste en que el espíritu se aleja, se arranca (*abstractio*) de su hospitalario mundo circundante familiar para entrar en el horizonte nada familiar del ser, y luego retorna a un mundo que ahora se muestra en su carácter aparencial (*phantasma*), porque se ve en su contingencia y en su falta de hospitalidad. El *excessus*, el éxtasis del pensamiento superando la sensorialidad, alberga en sí la primera puesta en juego de la angustia, no porque se abra un espacio mayor, sino porque ese espacio que posibilita la formación de conceptos, no alcanza sin embargo a ofrecer una satisfactoria atribución de sentido a lo objetivo, y más aún, la prohibe precisamente, en cuanto diferencia ontológica que queda abierta. La misma estructura que desvela la verdad del ser, es también la que la vela, y que, con la misma profundidad con que hace difundirse la luz del ser y del espíritu operante (*intellectus agens*), extiende la noche de la falta de sentido y de la incomprensibilidad. En la diferencia ontológica, el mundo se hace abstracto en las dos direcciones: el ente

pierde peso en cuanto es visto como apariencia del ser, y el ser no gana peso, en cuanto que es remitido a este ente como manifestación suya. El carácter abstracto se convierte en *cualidad interior* del ser y del espíritu en el mundo, una cualidad que se interpreta falsamente en teoría del conocimiento como fenomenalismo (falsamente, porque no se les discute a las cosas la cualidad de existir, sino que se caracteriza esta cualidad), y que se coloca en situación neutral ante un planteamiento teórico más bien idealista o más bien realista. La diferencia ontológica da al ser del mundo un carácter abstracto y fantasmal, que tiene que expresarse como angustia en ese espíritu en cuanto que el conocer se sitúa en el centro de la diferencia.

Esto quedará aún más claro si no se considera ya al espíritu como razón sino como voluntad. Entonces la indiferencia del intelecto respecto al ser en general, que era el presupuesto del conocimiento de cualquier ente diferente, aparece como indiferencia de la voluntad respecto al mismo ser en general y como presupuesto para la libre eligibilidad de cualquier ser concreto como bien. Si, por un lado, el ser en general no es eligible por la voluntad (porque no es ningún objeto), lo mismo que no es conocible objetivamente por la razón, por otro lado la apertura al ser en general es lo presupuesto para que la voluntad pueda elegir en general un bien concreto, desde la distancia del espíritu, y por tanto, en libertad. Eso mismo que le quita la constricción (sensorial) y que le hace ser una capacidad superior de elección en el espíritu, y ya no un ciego impulso, es también lo

que le impone una indiferenciación y por tanto una indiferencia respecto a todo bien del mundo. En esa indiferenciación impuesta se encuentra libre la voluntad, porque ninguna elección se impone con empeño definitivo. Lo que se llama libertad de elegir (*liberum arbitrium*), contiene en sí inseparablemente ese elemento positivo que es una distancia que libera de la constricción, y ese elemento negativo que es un papel de árbitro entre diversos partidos u opiniones, de los que se puede afirmar *a priori* que ninguno tiene razón en un sentido absoluto e indiscutible. Y así ese absoluto que se da en el desprenderse de lo concreto (para poder elegir en general) está en desproporción con el objetivo de esta abstracción: elegir algo que inevitablemente es contingente en todo caso. Aquí reside el auténtico "vértigo de la libertad" ante la propia infinitud, indeterminación y falta de fundamento, que tiene que hacerse sensación de vértigo porque esa "posibilidad" no tiene delante ninguna realidad, esto es, ninguna necesidad de qué ha de ser elegido. Por otra parte, con esta afirmación no se trata de socavar una buena ética dando la palabra a un relativismo. Pero ni aun la mejor tabla y jerarquía abstracta de valores, con las recetas más seguras, quitará a la voluntad la angustia básica de estar elevado al sitio expuesto y vertiginoso de un árbitro (*liber arbiter*).

Aquí se pregunta: ¿qué es la naturaleza humana así descrita? ¿Es su esencia, como Dios la creó, la "primera naturaleza", o bien la estructura que aquí hemos sacado a la luz está determinada por su diferencia respecto a la primera naturaleza, respecto a la in-

tención creadora original, diferencia que llamamos "pecado original"? Suponiendo que fuera cierta esta segunda alternativa, Dios no habría puesto la angustia dentro de la naturaleza al crearla, y toda la distancia que hay dentro de la naturaleza (según se hizo visible en la descripción de la diferencia ontológica y de su reflejo en la razón y la voluntad) estaría codeterminada en su concreción por el alejamiento del pecador respecto a Dios, por el movimiento de caída de la culpa. Codeterminada, no simplemente determinada, porque la diferencia ontológica, vista desde otro lado, debe ser expresión exacta de la manera de ser criatura en cada una de sus situaciones. Pero codeterminada de tal modo que esa modalidad indicada de la trascendencia y la contingencia sólo se podría explicar por la caída. Entonces se estaría obligado a acercar lo abstracto que hay en el espíritu a la verdad teológica que es la caída original. El vacío que se abre ahí, la causa de su angustia ¿habría de atribuirse a una ausencia? ; ¿y una ausencia de quién, sino de su Creador y dispensador de gracia, el "dulce huésped del alma", el que la eligió para morada suya?

Si vacilamos en desarrollar del todo estas ideas para aplicarlas al conocimiento humano, porque lo que nos ha presentado desde siempre la filosofía como estructura del pensamiento discursivo nos parece inseparable de la naturaleza humana como tal, en cambio consideraremos posible, y aun inevitable, tal desarrollo, y su aplicación, si reflexionamos sobre la libertad de la voluntad de la criatura al brotar de la mano creadora en la gracia original. Tiene razón

Kierkegaard: "Hacer que la libertad empiece con un *liberum arbitrium* que pueda elegir lo mismo lo bueno que lo malo, significa hacer imposible desde su base toda explicación" (*El concepto de la angustia);* y también: "La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo. Tal irreflexión no responde ni a la Escritura ni a la razón. La posibilidad consiste en que *se puede*". Comenzar con el *liberum arbitrium* como principio, significa presuponer lo que no puede darse por supuesto con certidumbre: el conocimiento del bien y el mal, o, lo que es lo mismo, la mala neutralidad indiferente entre bien y mal. Dios y anti-Dios. Dios no ha puesto a su criatura en este mal lugar; más aún, toda su prohibición en el Paraíso tuvo un sólo sentido: el de guardarla de ese mal lugar, del lugar de la tibieza entre frío y calor, del no haberse decidido por el bien y contra el mal, o simplemente por el bien, sin conocer o presentir el mal, volviéndose únicamente a Dios y por tanto dando la espalda a todo lo que no se encuentra al volverse a Dios. El bien que se ama, que está totalmente presente al que lo ama, evita a éste toda elección: él es el que está decidido, a quien no le queda otra elección, el que experimenta en ello toda su libertad y liberación. No decimos que Adán haya visto a Dios cara a cara, porque entonces su posterior caída no sería ya explicable. Decimos sólo que el espacio en Adán, que, con el apartamiento de la divina presencia se volvió un espacio de vacío y de libertad indiferente, era un espacio que originalmente Dios había creado para sí y había llenado con su presencia, misteriosa pero

por otra parte incuestionable: presencia en la fe, naturalmente, pero con una fe que ya no cabe imitar, inmediata, infantilmente segura, poseedora y abarcadora de la obediencia y el amor: una fe para la cual Dios, aunque no visto cara a cara, es lo más presente, lo más concreto, desde el cual todo ser del mundo recibe su adecuación, su evidencia y su denominabilidad, ciertas y sin problemas. En el viento de la tarde del Paraíso, Dios sale a hablar con Adán: invisible, pero sensible, y penetrándolo todo como el viento. En él vivimos, nos movemos y existimos. Y de esa vida toma Adán su superioridad, real pero no tiránica, sobre la Naturaleza, que se le abre a cada uno de sus pasos en su concreción de cada vez. Y así es comprensible que los antiguos teólogos (también Santo Tomás de Aquino) le atribuyan una capacidad de pensamiento intuitiva, además de la "discursiva", que se habría de entender menos como "ciencia infusa" que como un saber procedente de la concreta vida de gracia en Dios. También para él, puesto que es criatura, tiene vigencia la dimensión entre lo universal y lo particular, entre el ente y el ser. Pero entre estas dos tensiones no se abre un vacío como una boca acechante, porque lo mismo lo universal que lo particular, el ente que el ser, se le hacen transparentes en Dios, que permaneciendo más allá de ambos, se da a conocer en ambos.

El tránsito desde esa vida en Dios y con Dios a la vida en el pecado, requiere, como ha visto Kierkegaard con perspicacia, una "determinación intermedia". Esta tiene en sí necesariamente la ambigüedad de que por un lado lleva al pecado y se hace

presupuesto del pecado, pero por otro lado, por llevar al pecado, sólo puede proceder del reino del pecado y tener el pecado por presupuesto. Kierkegaard entiende esta "determinación intermedia" como la angustia que está latente en la base de la inocencia y la inconsciencia, en cuanto que el espíritu adormilado presiente en su hondura su infinitud y posibilidad, que se han despertado en él por las fronteras de la prohibición. "En esa situación hay paz y reposo; pero al mismo tiempo hay algo más, que no es sin embargo discordia y agitación: en efecto, no hay contra qué combatir. ¿Qué es entonces? ¡Nada! Pero ¿qué efecto tiene: nada? Produce angustia. Ese es el hondo misterio de la inocencia: que al mismo tiempo es angustia. En sueños proyecta el espíritu ante él su propia realidad, y esa realidad es nada: pero la inocencia ve continuamente esa nada ante ella." (*Op. cit.*). "El hombre es una síntesis de lo anímico y corporal, pero esa síntesis es impensable si las dos cosas no se unifican en una tercera. Esta tercera cosa es el espíritu... El espíritu está presente, pero como espíritu inmediato, que sueña. En cuanto está presente, es en cierto sentido un poder enemigo, pues estorba constantemente la relación de alma y cuerpo, que subsiste, pero que no subsiste en cuanto tiene que empezar por recibir su subsistencia del espíritu. Por otro lado es un poder amigo, porque precisamente él ha de constituir la relación... Tiene angustia de sí mismo. El espíritu no puede liberarse a sí mismo; tampoco puede captarse a sí mismo, en tanto se tiene fuera de sí mismo... No puede huir de la angustia, porque la ama; pero pro-

piamente no la puede amar, pues huye de ella". Kierkegaard opera aquí con las categorías del Romanticismo y del idealismo alemán. Y aunque su intención es cristiana, la relación del espíritu consigo mismo asume tanto el primer plano, que amenaza olvidar lo principal: la relación con Dios. Esto está enlazado con otro hecho: que Kierkegaard no deja que Adán se separe cualitativamente de la restante humanidad, y rechaza violentamente la "situación de justicia original", relegándola al imperio del mito, que corrompe la teología, por lo cual la situación de Adán antes del pecado no es cualitativamente distinta (aunque sí cuantitativamente) * de la situación de la conciencia sin despertar en la inconsciencia y la inocencia. "El individuo es él mismo y el género humano. Esta es la plenitud del hombre visto como estado. A la vez es una contradicción: pero una contradicción es en todo momento un problema: pero un problema es un movimiento; ahora bien, un movimiento que avanza como problema hacia lo mismo, lo que está propuesto como idéntico, es un movimiento histórico. Entonces, el individuo tiene historia, pero si el individuo tiene historia, también la tiene el género humano... Cada individuo toma esencialmente parte en la historia de todos los demás individuos, más aún, tan esencialmente como en la suya propia. La plenitud del individuo en sí mismo es, entonces, la plena participación en el conjunto... En cuanto la historia del género humano avanza adelante, el individuo

* Emil Brunner (*Der Mensch im Widerspruch*, 1937) llega más allá, hasta negar también la distinción cuantitativa entre Adán y todo hombre.

comienza constantemente desde el principio (pues él es él mismo y el género humano), y en él comienza la historia del género humano" (*Op. cit.*). Si se quiere dar su razón a la verdad expresada en estas frases sin renunciar a la doctrina católica del estado original, que rechaza Kierkegaard, hay dos caminos abiertos: uno es el que toma Josef Bernhart (*Chaos und Dämonie,* 1950), en que el estado original de la Naturaleza, lo mismo que todo estado concreto subsiguiente, queda aproximado todo lo posible a la naturaleza en general (*naturaleza pura*), reduciendo a un mínimo los privilegios de Adán y poniendo en cambio de relieve todo lo posible el riesgo de tentación (*peccabilitas*) y la fragilidad de la naturaleza original. Con eso, se encuentra en los caminos de la tradición eclesiástica más antiguas y mejor expuesta (cfr. H. de Lubac: *Esprit et liberté dans la tradition théologique,* en "Surnaturel", 1946, 187-321), según la cual el espíritu finito no puede llegar a la plena realización de su destino sino mediante una elección y atravesando una tentación.

Al principio de su camino, por tanto, puede haber una situación buena y sin pecado, pero sólo indiferente en cuanto a la decisión que hay que tomar hacia el bien. A partir de aquí, se abre un segundo camino, el que, siguiendo a San Gregorio de Nisa (cfr. nuestro estudio *Présence et Pensée,* 1942), determina dialécticamente el estado original: a la vez como idealidad y realidad, pero esa realidad (partiendo de la tradición de San Ireneo, que también invoca Bernhart), aunque único bien posible al principio (un bien, que en esta perspectiva es un bien plena-

rio y no queda por debajo de la idea del hombre), sin embargo, considerada en referencia a la idealidad que Dios pretendió en el hombre (según la tradición de Orígenes), tiene que ser valorada como una primera presuposición de la subsiguiente historia y elección, con su dramatismo. Adquirimos entonces el derecho de considerar la relación de Adán con Dios como relación ideal, tras la cual toda relación que se establezca después de la tentación y la caída ha de verse como deficiente, aunque sin embargo la idealidad se ha de considerar como realidad establecida al salir Adán de la mano creadora, y que es la que imprime a todo descenso posterior su auténtico carácter de deficiencia entreabierta. Así es cierto a la vez que (de modo realista) no se puede empezar sin la libertad de decisión en la indiferencia (como quieren De Lubac y Bernhart, junto con los Padres de la Iglesia y los escolásticos) y, sin embargo, cabe considerar la indiferencia (realizada) y el vacío y la angustia que en ella se abren, como un extrañamiento desde el origen auténtico, aun antes de que tuviera lugar la caída original propiamente dicha.

Respecto a la naturaleza de la angustia, resulta de lo dicho que, si bien Kierkegaard ha reconocido justamente el punto de su nacimiento, sin embargo no ha descrito con bastante plenitud, en cuanto al contenido, el vértigo ante el vacío que se abre dentro de la finitud del espíritu. Aquello ante lo que se angustia el espíritu no es el vacío de la nada de su propia dimensión interna, sino el vacío que se entreabre donde la proximidad de Dios y su concreción dejan lugar a una lejanía y un extrañamiento de Dios, a

una relación abstracta con un "otro", con un "frente a frente" (cfr. Guardini: *Welt und Person,* 1940). El haber llevado al hombre a una situación tal respecto a Dios que pretenda tener derecho a una decisión arbitral, por neutralidad e indiferencia, sobre Dios y anti-Dios, esto es lo que se atribuye al influjo de la serpiente, o sea, del mal en general, y pertenece inequívocamente a la esfera de lo antidivino. No es que el hombre, permaneciendo en la proximidad establecida por Dios, esté propenso a la tentación por causa de una "angustia criatural" ante la posibilidad de caer. Y tampoco es que Dios, echándose atrás y dejando detrás de sí el vacío, haya metido al hombre en la propensión a la tentación. Pero el espacio que ha posibilitado al hombre alejarse, tenía que ser Dios el que se lo abriera. Y Dios no le podía ahorrar la tentación ejercida por lo excluído por Dios, por lo prohibido, a lo cual la prohibición misma le da poder sobre el hombre.

Una vez que se entra en este espacio, la angustia se hace presente, y como Adán "es él mismo y el género humano", el espacio ya no se puede cerrar y la angustia ya no puede desterrarse. La angustia es inmanente al espíritu en lo sucesivo, por razón del vacío que se entreabre en él como unas fauces, pero esa inmanencia tiene una previa condición trascendente: el extrañamiento respecto a Dios. Así, es cierto que la "nada" es la razón inmediata de la angustia, pero no es sencillamente la nada que empapa la finitud como tal, ni la trascendencia interior del espíritu y su contingencia, aquello ante lo cual se angustia la angustia, sino la conciencia de una falsedad,

de un desorden y de una culpa básicos, conciencia provocada por la ausencia de todo lo que había de estar presente en esa "nada". La ontología filosófica, cuando analiza la conciencia concreta del hombre, puede llegar a tientas muy cerca del origen de la angustia: las innegables conexiones entre las estructuras más formales del espíritu en el pensar y el querer, y la cincunstancialidad histórica concreta de la Humanidad llevan a oscuridades que nos ponen en apuro, pero que se aclaran ante la Revelación. Y los análisis de la filosofía reciben su significación útil cuando en definitiva se dejan llevar por esta Revelación más allá de sí mismos.

La angustia aparece con el vacío, y la Redención de Cristo no suprime este vacío. Es verdad que trae la plenitud de Dios, pero la trae introduciéndola en la forma de ese vacío. Está escrito del Redentor que se vació, que se entregó al vacío *. Con eso, ciertamente, se llena el vacío: Dios está ahí. Pero ya no está igual que era una presencia en el viento de la tarde en el Paraíso, como lo más real para el hombre y su naturaleza, aquello en lo cual y por lo cual obtiene realidad todo lo demás, sino que está ahí como la plenitud no percibida, como plenitud en el vacío. En el Paraíso, Dios era el *primum notum* (en fe, no en visión), tanto *quoad nos* cuanto *in se*. Ahora lo sigue siendo *in se*, pero ya no *quoad nos*. No se su-

* N. del T.—La idea paulina de "vaciamiento" o "anonadamiento" (*kenosis*) de Cristo (*Fil.*, 2, 7) es uno de los temas predilectos de H. U. v. Balthasar: véase *El problema de Dios en el hombre actual* y *Teología de la historia*.

primen la abstracción y la indiferencia de la voluntad; ellas siguen siendo la forma en la cual y a través de la cual se han de realizar la inmediatez y la concreción de la fe. Con eso empieza a quedar circunscrita la actitud última del cristiano: a través del vacío que permanece en el hombre (como *indifferentia intellectus et voluntatis ad omne ens*) se manifiesta la plenitud de Dios como presencia de tal modo que Dios comienza por exigir del hombre el asentimiento total a su invisible totalidad e in-diferencia: y este asentimiento, el centro vivo de unidad de la fe, la caridad y la esperanza, está caracterizado precisamente como indiferencia cristiana. Es la entrega del propio vacío, junto con su angustia, a la plenitud no percibida (y por tanto, percibida como vacío) de la totalidad de Dios. Con eso también queda descrita la transición de lo que es en su más íntima esencia la naturaleza humana (pero con el pecado original): indiferencia, en cuanto superación de toda diferencia natural respecto al ser, ante lo que es la naturaleza cristiana en su esencia por gracia: indiferencia respecto al Dios que se ha encarnado en esa naturaleza. El acto esencial cristiano no es alcanzable para la naturaleza y no obstante reside exactamente en la extensión y elevación de la naturaleza; más aún, en ese acto llega a plenitud también toda la naturaleza: es la superación, por encima del mundo, hacia el Dios verdaderamente revelado y próximo, y ello sin embargo bajo el velo del acto humano en marcha hacia el Dios humanizado.

Indiferencia significa abandono de la diferencia cobijadora y sostenedora, significa ascensión sin ba-

randa, salto por encima de la borda para salir andando por el agua; superación en la única confianza en lo que está más allá, y de lo cual viene la fuerza y la posibilidad. No es la fuerza la actitud *en que* tiene lugar la superación; entonces sería finita, diferenciada, y aferrándose a esa actitud, produciéndola, rebotando en ella, podría todo sufrir un viraje volviendo desde la auténtica trascendencia a la falsa trascendencia filosófica, a la "fe filosófica". La actitud no es nada sino lo que la hace posible: Dios presente en Cristo. En la reflexión sobre su fe ("¿cómo haré?") ya se ha vuelto a hacer incrédulo San Pedro, y se hunde, y dentro de la trascendencia se descubre lo que se había enredado en su paso: la angustia. No se puede a la vez soltar y querer aferrar el acto de soltar. Siempre la fe, la caridad y la esperanza deben ser para la criatura finita un salto, porque eso es lo único que corresponde a la dignidad del Dios infinito; un riesgo, porque él es digno de la entera puesta en juego, y la ganancia propiamente dicha no consiste en una "paga" por el salto atrevido sino en este mismo salto, que es regalo de Dios y por tanto participación en su infinitud. En el salto atrevido aparece algo de la entrega infinita de las Personas divinas entre sí: allí donde se abandona todo suelo, que es limitación, y donde el hombre puede entrever que se flota en lo absoluto. Asumido en los brazos de la gracia, llevado en las alas del amor, siente un *temblor,* que, precisamente como tal temblor, le concede confianza para no asentarse en sí mismo o en la tierra, sino para volar con nueva fuerza.

Todo esto es cristiano porque tiene en Cristo su prototipo. No se puede decir de él que tiene la fe como hemos de tenerla nosotros. Y sin embargo el Apóstol, en un pasaje muy arriesgado, porque resume toda la economía de salvación de la fe, le llama "guía y consumador de la fe (τόν τῆς πίστεως' ἀρχη γόν και τελεωτήν, *Hbr.*, 12, 2), porque precisamente tiene que realizar el mismo acto que el cristiano, sólo que en dirección opuesta. Mientras que el cristiano, en el riesgo del abandono de todo, se levanta de la finitud entrando a la infinitud de Dios, Cristo se ha atrevido a entrar en la finitud y el vacío del tiempo, para posibilitar aquel acto desde su origen; saliendo de la infinitud de la "forma de Dios" y "no juzgando tener que considerarlo como una usurpación", se ha atrevido a entrar en una trascendencia y una superación de límites que no son de especie menos fundamental, para confiarse desde entonces en el tiempo, sin seguridad ni alivio por parte de la eternidad, a la voluntad del Padre que siempre le era dada a cada momento. Él no decide ni sabe la hora: el Padre solamente la tiene a su disposición. Se deja llevar a la misma paciencia (patientia, ὑπομόνη) que caracteriza básicamente la actitud del cristiano en el tiempo, esa actitud que se expresa para el cristiano como fe, caridad y esperanza, y como indiferenciación respecto al Padre. En esa salida de la eternidad al tiempo, el Hijo del hombre ha conocido la angustia, y con ello, como con todo lo que fue, hizo y sufrió, ha traducido al lenguaje humano algo inaprehensible y divino —en efecto, eso es la Revelación—: el temor y la conmoción de Dios por el

mundo, creación suya, que amenaza perderse. Y quien quisiera objetar que eso no se puede conciliar con la eterna felicidad de Dios, tendría una idea muy escasa de Dios.

Saliendo de todo, para ponerse incondicionalmente a disposición de la totalidad de Dios, el creyente entrega a Dios con todo lo demás también su manera de ser: la fe amorosa y esperanzada es en definitiva indiferente incluso ante la angustia y la falta de angustia. Por sí, no puede anticipar nada, debe esperarlo todo de Dios. Es Dios el que, en cuanto que es *la* trascendencia, dispone sobre angustia y amparo. Si la fe es realmente indiferente, entonces una angustia que se inserte en ella, o incluso una supresión de la angustia y una inundación de consuelo y certidumbre sensible, no pueden ser concedidas más que por Dios mismo. Todas las razones por las cuales podría tener angustia un hombre en cuanto ser natural, en pecado original o en cuanto cristiano (en su desprendimiento del mundo y en su solidaridad, con todos los demás que han de ser redimidos), quedan superadas por la razón de la fe amorosa y esperanzada, que en cuanto tal es indiferenciación ante lo que decida Dios. Pues la fe dice que sí a todas las verdades de Dios que haya visto y más aún a las que no haya visto, a las consoladoras y a las desconsoladoras, a las verdades del gozo divino y a las de la Pasión divina, y aguarda por parte de Dios la disposición y la diferencia. De nuevo aparece aquí la ley descrita en la segunda parte: sólo llega a la plena fe, y por tanto a la verdadera indiferencia, quien haya dejado atrás la angustia del pecado; y la entrada en

el reino de la plena verdad es incondicionalmente gozo, consuelo y deslumbramiento por la luz. La concesión del sufrimiento cristiano, y aun de la angustia cristiana, por parte de Dios, es en el fondo, vista desde Dios, un aumento de luz y de gozo, una "tiniebla luminosa", porque es dolor *de* alegría, angustia *de* júbilo: señales de mayor confianza de Dios para el que cree. Y lo que al experimentarlo se le antoja estrechura y angustia, en verdad es ensanche, fecunda *dilatatio* del camino del parto temblor ensanchador dentro de la fe, de la esperanza, del amor. Y aunque subjetivamente fuera angustia ante la muerte, sería objetivamente mayor felicidad, participación en el perpetuo éxtasis trinitario.

La "indiferencia" de Jesucristo respecto a la disposición de Dios corresponde en el orden sobrenatural a la indiferencia del entendimiento y la voluntad respecto a todo ser, en el orden natural. Pero la actualización de la indiferencia sobrenatural, por Dios, tiene dos lados, correspondiendo a la natural: la abstracción (hasta el ser puro) y el retorno (a la imagen fenoménica, al *phantasma*), o dicho cristianamente: el desprendimiento de todo (hacia Dios) y el regreso (con la misión en el mundo). Pero lo mismo que en el proceso natural la abstracción tiene que preceder, por lo menos lógicamente (aunque no psicológicamente o en el tiempo), al retorno, porque de otra manera éste no podría ver nunca en lo apariencial nada entitativo, igualmente el desprendimiento cristiano debe preceder (incluso psicológicamente y en el tiempo) a la misión cristiana, a fin de que ésta pueda tener lugar en absoluto como auténtica-

mente cristiana, y no sólo como misión religiosa en el mundo. En el acto inmediato del juicio, que reconoce un ente y lo establece y afirma como tal, y en el acto indivisible de la voluntad, que, en elección justa, toma *esto* y toma posición por ello, hay certidumbre: el espíritu tropieza con la roca del ser. Toda búsqueda, todo andar a tientas, toda cavilación, toda vacilación, tienen su lugar bien sea antes: en la elaboración del juicio o elección; o bien sea después, en el aprovechamiento de lo enjuiciado o elegido. En correspondencia, hay una angustia cristiana *antes de* la misión, cuando el alma se vacía, y en rigor otra vez en el cumplimiento de la misión (si es que cabe aquí tener angustia), pero no en el acto mismo de ser enviado; aquí domina necesaria e incondicinalmente la claridad, la seguridad, el acuerdo. El profeta que está ante Yahvé puede angustiarse *ante* la misión, y la angustia puede formar parte de su misión; al ser enviado, la angustia le es quitada sin dejar huellas. El acto de ser enviado en misión, que presupone la plena indiferencia, tiene y conserva para el enviado algo del carácter de la piedra en que descansa la Iglesia. Pero descansa sobre la misión de los Apóstoles, y de Pedro en particular, que no es separable de la misión de los Profetas del Antiguo y Nuevo Testamento.

En estas páginas se ha hablado mucho sobre el cristiano, pero poco sobre *la Iglesia*. "La Iglesia y la angustia" sería el centro de un nuevo ensayo. Sin abordarlo, hay que fijar, sin embargo, la atención sobre el lugar que asume la Iglesia en el tema "el cristiano y la angustia". La Iglesia incesantemente

plantea una exigencia excesiva al hombre natural, al pedirle la imitación de Cristo. El Cristianismo entero, tal como lo presenta la Iglesia a los hombres, encarnándolo ella sola para ellos, les parece siempre, y con razón, una exigencia excesiva, una sobretensión y por tanto una amenaza y un destrozo del hombre natural, y de sus leyes y medidas. Porque ella sólo pretende lograr, en todo esto, que el hombre en la fe se atreva a ir más allá de su naturaleza, y que permanezca y viva en el salto. Pero para ese salto Dios no sólo ha ofrecido la ayuda invisible de la gracia, sino que, por haberse hecho hombre visible, fundando la Iglesia visible, también ofrece esa abundancia de ayudas visibles que son accesibles al hombre en los órganos y funciones de la Iglesia: el ministerio y los hombres que lo ejercen, la Sagrada Escritura como palabra perceptible, los Sacramentos como formas y recipientes determinados del encuentro salvador entre el hombre y Dios, la Tradición, para poderse orientar respecto al pasado, el ejemplo de los Santos y de todos los demás cristianos con fe viva, la bien ensamblada ordenación del año eclesiástico, que toma a los creyentes y les lleva suavemente de misterio en misterio: claros apoyos y balaustradas para educarle y entrenarle a saltar y desprenderse de toda baranda. Paradoja de la Iglesia, pero también paradoja de la Encarnación de Dios, de la *oikonomia,* que se resuelve, sin embargo, en cuanto se considera en fe la transparencia del Hijo del hombre ante el Padre, y cómo todos los "medios de la gracia" de la Iglesia no contienen otra cosa ni quieren transmitirnos más que la cercanía del Dios incomprensible y

de su amor. Ahora, está claro que quien no vea y no quiera ver esta paradoja, quien tenga miedo y angustia ante el salto de la fe, utilizará todos esos medios de ayuda del salto como coberturas de la angustia contra el salto. El Cristianismo eclesiástico como tal no es una "religión de la angustia" —angustiadora por sus exigencias y amenazas, apagados de la angustia por sus formas y ritos—, pero por ser la existencia en la Iglesia la más expuesta que hay entre los hombres, todo está en ella sólo a un pelo de distancia de la angustia, y el hombre que dice que no y se rehusa al riesgo, encuentra en la Iglesia y su Dios un eterno objeto de angustia, y en las formas eclesiásticas encuentra incomparables defensas contra esa misma angustia, en un juego dialéctico inextricable. Y ciertamente, como teólogo dialéctico o como psicoanalista del subconsciente se puede analizar cada vez con más hondura estos "demonios" de la Iglesia, y para eso sacar todo lo que los "hombres de la Iglesia" le han puesto encima, en costras y cáscaras, a lo largo de milenios. Pero con eso no se ha dicho más que lo que ya se sabía sin eso: que el mal uso de lo mejor lleva a lo peor, y que lo más precioso está defendido por sí mismo. Esa ha sido la enseñanza del Nuevo Testamento, en que *por causa* de la presencia de la Redención infinita, alcanza su mayor espesura la tiniebla que se apelotona contra ella, el infierno.

Y así no hay que negar que los apoyos que la Iglesia ofrece al creyente y el uso que de ellos hace éste están siempre en aguda crisis, y que están sujetos al peligro del equívoco. Podemos prescindir de

las formas más groseras en que el hombre, por el uso de la "materialización de la gracia", cree ser capaz de apoderarse de Dios y de la gracia, supersticiosa y mágicamente: pensemos en cosas más difíciles y sutiles, tales como el hecho de que se apele a la tradición, para evadirse a una decisión exigida, que sólo puede tomarse en la más arriesgada forma irrepetible, o en la archirrazonable demostración por la verosimilitud, cuando se trata de hacer lo inverosímil, y cuando es lo inverosímil lo que ha de acontecer, o en la problemática abisal entre el Reino de Dios y el poder terrenal (en cuya última profundidad sólo hay un autor actual que se atreva a descender: Reinhold Schneider): por ejemplo, si la Iglesia llamando a las armas, bendiciéndolas y empuñando la espada secular, expresa la valentía de la fe cristiana, o por el contrario una angustia miedosa nada cristiana ni creyente, y si lo que puede cubrirse y justificarse cien veces con razones penúltimas tomadas de la fe (prescindiendo por completo de la Historia de la Iglesia —pero ¿qué enseña ésta?—), no se desmonora lamentablemente ante el tribunal de la razón última, porque lo que debía aparecer como arma de Dios en las manos de los guerreros de Dios contra los enemigos de Dios, de repente se descubre que es la desesperada estocada de Pedro contra el criado del Sumo Sacerdote, cuyo partido toma Jesús, para denunciar la acción armada como lo que era: traición angustiada.

Para ser cristiano en la Iglesia, hace falta ser valiente. La valentía no es en absoluto lo contrario de la angustia. Es un fenómeno de tan múltiples sentidos

como la angustia; ascendiendo de estados primitivos y sin espíritu hasta las supremas concepciones del espíritu. Hablamos aquí de la virtud cristiana de la fortaleza, que, como todo lo cristiano, es una gracia concedida por Dios, pero que, sobre todo cuando penetra y enciende al hombre por completo, eleva consigo las supremas y mejores actitudes del hombre. La valentía del espíritu, en cuanto valentía natural, se basa en un conocimiento original de la propia potencia, en el sentirse como posibilidad, como proyecto planteado y como capacidad de realizarlo. Pero el radio de esa posibilidad es el mismo que la apertura y el vacío que se abre en el espíritu con el conocimiento y la voluntad. Pues en todo vértigo de desgarramiento, el espíritu sabe sin embargo: ese vacío es *él*. Ni la angustia trastorna este sentimiento prístino; más aún, de él toma en definitiva su medida, y sólo puede ser la angustia de esa misma valentía. Esa valentía se hace fortaleza natural cuando, teniendo ante los ojos el plan espiritual del ser, o sea, la ley y el deber, no vacila, y, decidida a la suprema posibilidad de sí misma, aguanta toda situación, todo ataque, y aun toda angustia. Pero se hace fortaleza cristiana cuando ese plan encuentra en Dios su fin y su origen, de modo que por parte del hombre —y mucho más que la ἀπάτεια y ἀταραξία de los antiguos— la indiferencia receptiva se convierte en lo decisivo de todo: como valentía para decir "sí" en todo caso a toda palabra de Dios que pueda afectar a mi vida. Precisamente el estar inerme, y, visto desde el hombre natural, la debilidad (y por eso también la angustia) se convierten ahora en presupuesto

esencial de la fortaleza cristiana. Precisamente cuando se emprende en serio el despojamiento del corazón y la vida, resplandece con mayor pureza la fuerza auténtica, que no es mía, sino de Dios. "Pero llevamos este tesoro en vasijas de tierra, para que la fuerza rebosante sea de Dios y no nuestra. Acosados por todas partes, no nos angustiamos sin embargo; perplejos, no nos falta valor sin embargo; perseguidos, no quedamos abandonados; abatidos, no estamos perdidos" (2.ª *Cor.*, 4, 7-9), pues me dijo: *Mi gracia te basta:* la fuerza se hace completa en la debilidad. Por eso prefiero gloriarme de mi debilidad, para que la fuerza de Cristo haga en mí su morada. Por Cristo estoy de buena gana en debilidades, en ignominias, apuros, persecuciones, estrecheces; pues si soy débil, soy fuerte" (2.ª *Cor.*, 12, 9-10). Cuanto más se está inerme, más se está abierto a Dios y para Dios, y por tanto, más afluye y permanece su fuerza en el hombre. Nadie está tan desarmadamente expuesto como el santo ante Dios, y nadie por tanto tan dispuesto a quedar sumergido también por toda angustia; y, sin embargo, en él se resume toda valentía y todo estar armado —por Dios—. Pero no es que el valiente que está inerme ante Dios haya de aparecer ante el mundo solamente como un San Jorge armado hasta los dientes. Es cierto que toda su valentía ante el mundo emana de que está armado por Dios. Pero la "armadura de Dios", de que San Pablo dice a los Efesios que se revistan, y en que desea que estén "fuertes en el Señor y en el poder de su fuerza", no consiste en otra cosa que en "verdad", "justicia", "fe", "salvación" y "palabra de

Dios", que tienen que ser para el cristiano "coraza", "cinturón", "escudo", "grebas", "casco" y "espada". Resumiéndolo con mayor brevedad: Estad "revestidos con la armadura de la fe y de la caridad y con el casco de la esperanza de la salvación" (*1.ª Tes.*, 5-8), o sea con las tres cosas que representan unidas una apertura del alma hacia la salvación. En esa apertura que tiene y muestra y que hace irradiar de sí como una luz, el cristiano vence al mundo cerrado en sí y blindado. En ese mundo él no está expuesto sin protección, sino puesto en la Iglesia. Y en cuanto la Iglesia —concretamente en el servicio y en el amor *de estos* hombres— toma para él el lugar de Dios, la apertura del hombre a Dios se convierte en apertura a la Iglesia, se hace obediencia a la Iglesia. Esta es la prueba decisiva de si su valentía es cristiana, pues "valentía muestra hasta el mameluco". Pero en cuanto la Iglesia es la comunidad de sus semejantes, las armas de Dios operan sobre ella y en ella tal como luego se templan y afilan ante el mundo: es lo contrario de la sumisión subalterna y lacayuna, es la valentía para dividir los espíritus, para la palabra abierta, para la acción que no hace "cualquiera", para la estocada llameante que vuelve siempre a dividir el caos como al principio. El "rebaño de Cristo" no es ni será nunca el "rebaño" de Nietzsche: la pertenencia a la Iglesia descansa en la elección y la decisión. Aun con toda su docilidad y humildad hasta la Cruz, Dios no renuncia a su propiedad de ser juez y fuego que consume. Nada más soberano que su Pasión, e incluso su angustia. Y Dios nunca reniega de sus propiedades en aquellos que son su luz en el

mundo, Brillan "puros e intachables, como las estrellas en el Universo, en medio de un pueblo perverso y corrompido" (*Fil.*, 2, 15), e incluso su angustia, cuando Dios la consiente, lleva los estigmas de su divino destino.

CONTENIDO

PEDRO LAÍN ENTRALGO: *Von Balthasar y la angustia.* 9

Introducción 21

I.—La palabra de Dios y la angustia 31

II.—El cristiano y la angustia 69

III.—La esencia de la angustia 103

CRISTIANISMO Y HOMBRE ACTUAL

Volúmenes publicados

1.—ROMANO GUARDINI: *El ocaso de la Edad Moderna*
2.—URS VON BALTHASAR: *El problema de Dios en el hombre actual*
3.—ROMANO GUARDINI: *Oraciones Teológicas.*
4.—URS VON BALTHASAR: *Teología de la Historia.*
5.—THEODOR HAECKER: *¿Qué es el hombre?*
6.—URS VON BALTHASAR: *El cristiano y la angustia.*
7.—CARLOS PARÍS: *Mundo técnico y existencia auténtica.*
8.—ROMANO GUARDINI: *La esencia del cristianismo.*
9.—JEAN DANIÉLOU: *Sacramentos y Culto según los Santos Padres.*
10.—DIETRICH VON HILDEBRAND: *Moral auténtica y sus falsificaciones.*
11.—ILDEFONSO HERWEGEN: *Iglesia, Arte, Misterio.*
12.—CARLOS CASTRO CUBELLS: *Lo religioso y el hombre actual.*
13.—ROMANO GUARDINI: *La realidad humana del Señor.*
14.—K. RAHNER, O. KARRER, URS VON BALTHASAR, SCHMAUS, etcétera: *Teología actual.*
15.—ROMANO GUARDINI: *Jesucristo.*
16.—O. SEMMELROTH: *Creo en la Iglesia.*
17.—ROMANO GUARDINI: *La Madre del Señor.*
18.—J. LORTZ: *Unidad Europea y Cristianismo.*
19.—ROMANO GUARDINI: *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento.*
20.—EUGEN WALTER: *Mensaje de la salvación para el hombre actual.*
21.—ROMANO GUARDINI: *Verdad y Orden* (4 tomos).
22.—ODO CASEL: *Misterio de la Cruz.*
23.—ROMANO GUARDINI: *Sobre la esencia de la obra de Arte.*
24.—ROMANO GUARDINI: *Religión y Revelación* (2 tomos).

25.—CARDENAL SCHUSTER: *El Evangelio de Nuestra Señora.*
26.—M. BENZO MESTRE: *Teología para universitarios.*
27.—FRANCISCO PÉREZ GUTIÉRREZ: *La Indignidad en el Arte Sagrado.*
28.—LUDWIG A. WINTERSWYL: *Liturgia para seglares.*
29.—JULIUS TYCIAK: *La vida sacramental.*
30.—ODO CASEL: *Misterio de lo venidero: Adviento, Navidad, Epifanía.*
31.—R. GUARDINI: *La aceptación de sí mismo.*
32.—E. GILSON: *El Filósofo y la Teología.*
33.—F. HEER: *Cristianismo europeo*
34.—J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ: *Marxismo y Cristianismo frente al hombre nuevo.*
35.—BENEDICTINAS DE HERSTELLE: *Nuestra Pascua.*
36.—ABADÍA DE MARIA LAACH: *Muerte y Vida. Las ultimidades.*
37.—NIKOLAUS MONZEL: *El Cristiano y la Teología.*
38.—MAX PICARD: *La huida de Dios.*
39.—ERICH PRZYWARA: *Teologúmeno Español y otros ensayos ignacianos.*
40.—JEAN DANIÉLOU: *Escándalo de la Verdad.*
41.—ABADÍA DE MARIA LAACH: *La Iglesia y el Hombre de hoy.*
42.—HEINRICH FRIES: *Creer y Saber.*
43.—LÓPEZ QUINTÁS, MANZANA, FLORISTÁN, etc.: *Psicología religiosa y pensamiento existencial.*
44.—R. GUARDINI: *Mundo y Persona. Ensayos de una teoría cristiana sobre el Hombre.*
45.—H. URS VON BALTHASAR: *La oración contemplativa.*
46.—ODO CASEL: *El hombre auténtico.*
47.—R. GUARDINI: *Dominio de Dios y libertad del Hombre.*
48.—EMILIANA LÖHR: *Los Misterios Pascuales.*
49.—R. GUARDINI: *El Poder.*
50.—ALBERT DONDEYNE: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo.*
51.—ABADÍA DE MARIA LAACH: *La mujer en la salvación.*
52.—LEO WALTERMANN: *Navidad hoy.*
53.—OTTO KARRER: *El Reino de Dios hoy.*

54.—JOSÉ MARÍA SETIÉN: *La Iglesia y lo Social. ¿Intromisión o mandato?*
55.—P. RENCKENS: *Cómo leer la Biblia.*
56.—ABADÍA DE MARIA LAACH: *Piedad.*
57.—J. DANIÉLOU: *Trilogía de la salvación.*
58.—A. DE CONICK: *¿Hay que librarse de la Iglesia?*
59.—P. DUBARLE, etc.: *Ciencia y fe.*
60.—TH. STEINBÜCHEL: *Decadencia del ethos cristiano en el siglo XIX.*
61.—J. GUITTON: *El Seglar y la Iglesia.*
62. K. RAHNER: *Peligros en el catolicismo actual.*
63. *Discursos conciliares.* Ed. por Y CONGAR, H. KÜNG y D. O'HANLON.
64. B. LAMBERT: *La nueva era de la Iglesia. Cartas desde el Concilio.*

SEGUNDA SERIE

FUENTES DEL VIVIR CRISTIANO

1. MATEO. MARCOS. LUCAS. JUAN: *Las Buenas Noticias del Reino de Dios.* Trad. de José M.ª Valverde y José Ramón Díaz, m.s.c. 277 págs.

COLECCION

TEOLOGIA Y SIGLO XX

B. PRUCHE: *Historia del Hombre-Misterio de Dios: Teología para Seglares.* 512 págs.

B. LAMBERT: *El problema ecuménico.*
C. CASTRO CUBELLS: *El sentido religioso de la Liturgia.*
ODO CASEL: *Misterio de la Ekklesía.*

Próximos volúmenes:

URS VON BALTHASAR: *Ensayos Teológicos.* I: *Verbum Caro.*
URS VON BALTHASAR: *Ensayos Teológicos.* II: *Sponsa Verbi.*