



**Autor / Author****ALDANA, S DE J, P. Ricardo**

Universidad de Salamanca. Salamanca (España)

ricardoaldanaval@yahoo.es

RECIBIDO / RECEIVED

9 de junio de 2015

ACEPTADO / ACCEPTED

15 de junio de 2015

PÁGINAS / PAGES

De la 21 a la 35

ISSN / ISSN

2386-2912

# Metafísica y percepción de la forma de Cristo. Herencia europea en la estética teológica de Hans Urs von Balthasar

## *Metaphysics and Perception of the Form of Christ. European Heritage in the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*

Estas páginas presentan la intuición central de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Jesucristo como forma de la revelación de Dios, subrayando su capacidad de integrar la tradición metafísica, incluido el mito, lo que es constatable en la Biblia misma y en la teología. Europa ha heredado no sólo una cultura, sino una visión configurada del mundo en torno a los misterios cristianos, pero esta herencia tiene su vigor sólo en el amor que sabe ver, honrar, acoger y servir al Amor absoluto encarnado y sacrificado por los hombres.

*#estética teológica #Jesucristo #metafísica #biblia #historia de Europa*

The following pages present the central intuition of the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar, Jesus Christ as the form of God's revelation, highlighting its ability to integrate the metaphysical tradition, including myth, which is evident in the Bible itself and in theology. Europe has inherited not only a culture but also a worldview shaped around the Christian mysteries, yet this heritage is effective only in a love that can see, honor, welcome, and serve the absolute Love that became incarnate and that sacrificed itself for all men.

*#Theological Aesthetics #Jesus Christ #metaphysical #Bible #History of Europe*

## 1. Estética teológica: Biblia y trascendentales del ser

La Estética de Hans Urs von Balthasar es teológica, lo que significa que la última palabra en el campo de la estética la tiene la Palabra de Dios. *Fides ex audito, pero ex audito visio*. La fe nos permite ver, da a los cristianos una capacidad perceptiva nueva (cf. Balthasar, 1986: 52-77), que proviene del haberse hecho visible del Verbo de la vida, como dice san Juan en el prólogo de su primera Carta (1 Jn 1, 1-4). La manifestación sensible de la Palabra de la Vida ha creado

un orden estético nuevo, que aparece como el ámbito perceptivo del Apóstol Juan.

Porque la palabra «Estética», hay que decirlo desde el inicio, Balthasar la toma en el sentido de «*aisthesis*», percepción. Un aprecio especial siente el teólogo por la palabra alemana «*Wahrnehmung*», percepción, que literalmente significa el acto de tomar lo verdadero. No nos movemos en el ámbito de la estética moderna, en el que *aisthesis* está por principio separada del conocimiento de la verdad y de la elaboración de juicios que en algún sentido puedan llamarse verdaderos. Estética, palabra moderna, es usada por Balthasar en el sentido metafísico de los trascendentales del ser, del *pulchrum* como propiedad del ser, no en primer lugar de la sensibilidad humana. Pero, al mismo tiempo, indica sobre todo la entrada de Dios en el campo perceptivo humano. Hablamos de teología en una estrecha correlación, co-implicación, con la metafísica del ser. El objeto de la Estética teológica, sin embargo, no es exactamente la belleza, sino la gloria de Dios que se ha hecho visible.

Para Hans Urs von Balthasar, como para la tradición cristiana, la contemplación evangélica recrea continuamente un modo de ver divino, una estética teológica (cf. Balthasar, 1988a: 352-410). La podemos calificar, volviendo a referirnos al *corpus joanneum*, de una visión en el amor, en el haber conocido visiblemente el amor que es Dios. El amor mismo reviste todas las cosas, como siempre ha intuido la poesía y también la filosofía, al conceder a *Eros* el papel del dinamismo en el orden cósmico. Sólo que, cristianamente visto, el amor no es una fuerza de atracción que se satisface en la armonía creada a partir de elementos dispares, sino el *Agape* divino, la autoentrega de Dios en su Hijo por la salvación del mundo: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito... para que el mundo se salve por Él» (Jn 3, 16-17).

La Estética teológica es el mostrar-se de Dios. Pero aparecer de Dios, ya es en su núcleo Teo-dramática, un dar-se de Dios. En otras palabras, el centro de la Estética teológica es la contemplación del Traspasado, como la propone Juan a la Iglesia, como la visión definitiva (Jn 19, 35-37). Con solemnidad, Juan se declara testigo, con dos perfectos, «el que lo vio», «ha dado testimonio», lo que define su situación estable ante los fieles, y se subraya su conciencia de estar en la verdad, con el peso que esta palabra tiene en el cuarto evangelio: verdad es la revelación del Padre hecho por el Hijo. La perennidad de la contemplación del Crucificado atravesado por la lanza se subraya de nuevo, pues estaba prevista por la Escritura. Sintéticamente, «en esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros, en que envió a su Hijo unigénito al mundo para que se salve por Él» (1 Jn 4, 9).

El manifestar-se de Dios (Estética teológica) y el dar-se de Dios (Teo-dramática) son también una Teo-lógica, un decir-se de Dios, un entregar su verdad, tan enteramente que, sólo la obra del Hijo de Dios y la del Espíritu Santo en conjunción podrán sostener a los creyentes ante las dimensiones de esta revelación sin reducciones a su propio horizonte. El Hijo es, en efecto, el revelador del Padre: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Pero la revelación de la verdad que es el Hijo no puede ser consumada por Él mismo, sino que queda entregada al Espíritu Santo, «el Espíritu de la verdad» que «os conducirá a la verdad completa» (Jn 16, 13).

De este modo, la revelación tiene lugar también como entrega, también como un dar-se. El Hijo de Dios no es un narrador de verdades; es el Amén en carne y sangre.

Hemos perfilado la concepción de la Trilogía de H. U. von Balthasar, compuesta por la *Estética teológica*, la *Teodramática* y la *Teológica*. El *Epílogo* expone esta concepción y su correspondencia con los trascendentales del ser: *pulchrum* corresponde a la aparecer de Dios, la *Estética teológica*, *bonum* al darse de Dios, la *Teodramática*, *verum* al decirse de Dios, la *Teológica*. Pero hemos querido subrayar la inspiración bíblica de la idea, lo cual no tiene por qué oponerse a su indudable inspiración filosófica tomista. Efectivamente, de Erich Przywara,

primero, y de Gustav Siewerth el teólogo suizo había recibido la enseñanza de santo Tomás acerca de la diferencia ontológica y los trascendentales del ser. La influencia de ambos filósofos, junto a la de Ferdinand Ulrich es un capítulo importante para el pensamiento de nuestro autor (cf. Sara, 2000: 66-86). Para él, en este punto santo Tomás será insuperable, porque traduce en modo exacto a metafísica la afirmación bíblica del ser como creación de Dios.

Pero nos referimos aquí sólo a la Estética teológica. El juicio último sobre la estética, por paradójico que suene a nuestros oídos hechos al *aut... aut* de cuño protestante, será de la Sagrada Escritura. La estructura misma de *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* lo declara: el primer volumen, introductorio, expone desde el inicio la intención de corresponder a la estética metafísica fundada por Platón –con la distinción de una belleza de este mundo que participa de otra mayor, propiamente divina- desde la fe cristiana: la figura definitiva de la revelación es el Hijo de Dios crucificado y ante ella naufraga toda estética del mundo para dejarse rehacer por la revelación de la gloria del amor de Dios manifestado allí, en el evento terrible de la cruz. El volumen se detiene en la necesaria descripción de un marco teológico en el que sea comprensible tal estética. El segundo volumen está compuesto de dos series de *Estilos teológicos*, es decir, de once monografías de grandes visiones teológicas en las que el momento estético tiene un relieve especial, y que recorren la historia del pensamiento cristiano, desde Ireneo de Lyon hasta Charles Péguy. El tercer volumen está dedicado a la percepción de la gloria de Dios. Primero según la metafísica: cómo ésta ha percibido la gloria de lo divino manifestada en el mundo; se presente en dos etapas, edad antigua y edad moderna, la historia de lo que Balthasar llama «amor metafísico», el Eros platónico que funda la filosofía y que cristianamente pasa a ser Agape, sin dejar de ser Eros, es decir participación en el Amor que ha creado todas las cosas, y que es para Balthasar el único recurso de la metafísica hoy. Pero todo esto queda sometido, en la segunda parte de ésta última parte de *Herrlichkeit*, al juicio de la Palabra de Dios: los tomos dedicados a la manifestación histórica de la gloria de Dios en la Antigua Alianza y en la Nueva Alianza, sobre todo éste último, como es evidente, son el punto de llegada de la *Estética teológica*: la forma de la revelación en la cruz está rodeada del Amor eterno que es Dios; éste es la profundidad de aquélla. Por eso la forma de la vida, de la historia y de la Iglesia cristiana está caracterizada por el movimiento dramático de la forma, su destrucción y su resurrección como supra-forma. La vida eterna que es ya aquí la fe cristiana está escondida en la en la masa del mundo y en la pobreza formal de una Iglesia que es depositaria de la salvación eterna pero que aparece como una institución entre otras:

Para los cristianos se ha realizado ya la irrupción perpendicular del Reino de Dios en Jesucristo. El rayo de la gloria de Dios ha tocado la tierra; en la humanidad ha geminado el tiempo eterno, en la muerte del hombre se ha desangrado la vida eterna, ésta ha habitado en lo irrecuperable del infierno, en la resurrección ha «preparado un lugar junto al Padre» para los fracasados (Jn 14, 2). El Reino es realidad. Dios ha cumplido su Alianza hasta el punto que el hombre junto con los poderes de las bestias apocalípticas no la pueden ya disolver... Se da, a pesar de todo, porque nosotros los cristianos somos la exposición de la actitud de entrega de Cristo [Hingegebenheit Christi], que era, más allá de su pretensión de pleno poder y de su impotencia, el centro de su existencia: puesto que Él se abandonó en el Padre, en el Espíritu, en la Iglesia, para ser derrochado y para dar forma (Balthasar, 1988b: 496-497).

En estas palabras, casi las últimas de *Herrlichkeit*, se nos describe el resultado de la investigación sobre la estética teológica: la presencia del Reino de Dios en este mundo y su visibilidad-invisibilidad que sólo los ojos de la fe pueden sostener sin contradicción. El admirable intercambio que da dignidad divina a la creatura no es sólo el que tiene lugar en la encarnación del Verbo, sino el que tiene lugar en la cruz y en el descenso a los infiernos: «al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros para que nosotros seamos justicia de Dios» (2 Cor 5, 26). De modo que la sombra que oscurece el sentido del ser y que no puede ser disipada por ninguna metafísica, ha sido atravesada por la luz del amor de Dios y allí, en la abyección del pecado, ha brillado la luz del ser con su resplandor creacional original, resplandor que es ese misterioso «siempre-más» con el que la libertad divina que ha querido el ser creado y, como semejanza de esta libertad, es el más del acto de ser sobre los entes.

No hay límites para la obra de Cristo. El vidente de Patmos escucha decir a Aquél que se presenta como Alfa y Omega, «tengo en las manos la llave de la muerte y del hades» (Apoc 1, 18). Nada hay ya lugar maldito, ninguna región de la ontología ha quedado fuera del Amor.

La insistencia en el descenso a los infiernos, mediante el cual el último rincón de la Creación ha sido ocupado por el amor redentor, la toma Balthasar de la contemplación de Adrienne von Speyr. Precisamente este punto de la enseñanza de la mística suiza es el que retira todo confin a la esperanza escatológica y, por tanto, al horizonte de la bondad y la belleza del ser creado. La Estética teológica de Balthasar se ha inspirado, según testimonio suyo, en el pequeño libro de ella *Das Licht und die Bildern*, de donde tomamos este párrafo.

Cuando el Padre creador separaba el día de la noche, había en este acto tajante un juicio. Por un lado estaba lo oscuro, por otro lo luminoso; pero luminosidad y oscuridad se sucedían una a la otra más en una sucesión alternativa que en una relación de origen y resultado. Esta secuencia era un signo que fue concedido a los hombres, un signo dentro del cual ellos podían ordenar su vida: su obrar y su abandonarse, su actividad y su descanso. La perfección de esta regulación fue turbada por las tinieblas del pecado. Pero cuando el Hijo se hizo hombre, no anuló la ley de la creación del día y de la noche, sólo la llevó más allá de ella misma, al traer consigo la luz de Dios para luchar con ella contra las tinieblas del infierno, para traspasar con su luz la noche de esas tinieblas, no para simplemente sacar del mundo la oscuridad, sino para darle una plenitud de significado divino (Speyr, 1986: 49).

El ocultamiento kenótico de la gloria manifiesta la gloria precisamente porque es la gloria del amor entregado. Henri de Lubac piensa que éste también el secreto de la fecundidad teológica de Balthasar (de Lubac, 1967: 211-212). Quizá es por eso que, como ha dicho no hace muchos años en un conocido discurso Joseph Ratzinger, que la Estética de Balthasar no ha sido realmente recibida en su núcleo esencial. Reunir la gloria y la cruz, como hace especialmente el evangelio de san Juan, sigue pareciendo una opción más bien piadosa espiritual que científica. Creemos que el desafío que esta Estética plantea es doble, por un lado es un desafío a la teología y por otro a la filosofía. En efecto, desde los dos puntos de vista, hoy es difícil la aceptación de los dos términos unidos por la expresión «Estética teológica». Es difícil tomar en serio este acoplamiento, cuando el horizonte contemplativo de la teología ha sido puesto de lado, como "espiritualidad", con la intención de salvaguardar para la teología su carácter científico. Por otra parte, la palabra "estética" designa en filosofía habitualmente la "crítica de la sensibilidad" humana: ¿qué tiene que ver esto con la revelación de Dios? Sobre la primera dificultad trata Balthasar ampliamente en la

introducción de *Herrlichkeit* al hablar de la «Desestetización de la teología» (cf. Balthasar, 1988a: 42-73). De la segunda se ocupa especialmente en la introducción a los volúmenes dedicados a la metafísica, al hablar de «Estética trascendental» y de «Trascendentalidad y forma» (cf. Balthasar, 1965: 21-39). A esta segunda dificultad ya hemos aludido al hablar de una estética que es metafísica.

La aparición de lo divino en el mundo impone necesariamente un primado de la contemplación no sólo sobre la acción, sino también sobre la razón discursiva. La admiración en Platón y en Aristóteles, sin embargo, al hacer nacer la filosofía, conserva aun la ambigüedad esencial de despertar el eros glorificador y la razón que tiene que dominar la admiración y reducirla a saber. ¿Cuál será el destino de la filosofía? Por sí misma, al poder detenerse como investigación racional, tenderá a situarse como última instancia de la verdad, y a identificarse con la sabiduría divina. Expresamente en Hegel, en la que la filosofía se identifica finalmente con el espíritu absoluto y deja atrás el arte y la religión. La revelación bíblica, por el contrario, puede despertar la razón y guiarla a su propia tarea, sin que por eso pueda ni siquiera despuntar la idea de una equiparación entre la razón humana y la Palabra divina, entre el espíritu humano y el Espíritu de Dios. Por eso el *excessus* de la contemplación sobre la actividad racional, no tanto por la teología negativa que pone el necesario límite a la razón humana, sino como amor admirativo del amor que no tiene más logos que el amor mismo, es reflejo del evento intratrinitario en el que el Logos de Dios es también una escucha divina del amor del Otro y, por tanto, en Dios hay un más allá del Logos, el tercero en Dios, lo que significa que Logos y Espíritu son uno en Dios como esencia y se distinguen en Dios como hipóstasis. La incapacidad de la teología moderna para hacer sitio a la contemplación ha sido subrayada por Balthasar, y ha propuesto una integración de ambas cosas con la famosa expresión «teología arrodillada» (cf. Balthasar, 1990: 195-225).

En otras palabras, ¿puede mantenerse abierta la separación entre la gloria divina y el mundo en el que se ha manifestado sin que la filosofía y teología sientan que su triste deber es reducir esa gloria a concepto ya sabido y poseído? Balthasar cree que sí, pero que es necesario para ello que la contemplación de la gloria siga siendo un evento de carácter total, de modo que en el fragmento de realidad que vivimos se manifieste el todo, sino que se identifique y sin que se separen.

## 2. La integración en la fe

Como alternativa al método histórico evolutivo que termina en una síntesis, Hans Urs von Balthasar propone el método de la integración: mito y filosofía no forman una síntesis con la fe, como, por ejemplo en la filosofía tardía de Schelling, sino que nuestro método... quisiera ser definido como método de la integración y no de la evolución.... Porque lo cristiano, para entenderse a sí mismo, se ata sanamente a su origen histórico, que no se puede concebir con profundidad improvisando genialmente o según los hilos conductores de las “necesidades del hombre moderno”, sino sólo mediante la escucha humilde en el Espíritu Santo a la Palabra original, así el cristiano debe tener un sentido de la tradición de la humanidad, que necesita ser integrado precisamente cuando hay que encontrar el camino hacia el futuro: como camino de una totalidad aun implícita (con sus equilibrios) a una totalidad explícita (con equilibrios explicitados, pero no suprimidos” (Balthasar, 1965: 20).

En *Herrlichkeit* se recorren dos caminos, esbozados ya en este párrafo, según este método para la integración de la verdad del mito y de la filosofía en vista de la totalidad explícita de Dios y mundo, en su semejanza y en su siempre mayor desemejanza. El camino fundamental es

intrabíblico, porque la Escritura recoge el mito y la filosofía en la expresión de la revelación de Dios. El segundo es intra-teológico, porque el pensamiento del cristiano sobre el Dios revelado no puede dejar de lado la teología mítica y filosófica antigua, al contrario, toma de ella expresiones y formas globales del pensar para llevar adelante su propia tarea de acoger la Palabra de Dios en todo el ámbito y en todos los ámbitos de la existencia humana.

Pero no debemos pasar por alto la palabra «totalidad»: en efecto, mito, filosofía y fe en Cristo coinciden en un mismo punto, en el de querer ser para el hombre la explicación total, no parcial de todo. Las verdades que contienen el mito y la filosofía implícitamente aceptan ya la verdad última que está en Cristo.

## 2.1. El camino intrabíblico a la forma de Cristo<sup>1</sup>

Este camino es Israel, no sólo como poseedor de los libros santos, sino ante todo como Pueblo histórico. El Pueblo de Dios de la Antigua Alianza viene del mito y es preparado por Dios, también mediante un contacto con la filosofía en el tiempo del helenismo (Sirácide y Sabiduría) para recibir la forma definitiva de la Revelación suya: la forma de Cristo.

Una aportación esencial de la exégesis bíblica moderna es la sensibilidad histórica que permite percibir la vida de un Pueblo configurada, a fuerza de profecía, con la sucesión casi inexplicable de oráculos de condena y oráculos de redención. Según Balthasar no podemos ya pensar simplemente que la eterna verdad de Dios se manifiesta de un modo, *sub umbra figurae*, en la Antigua Alianza, y de otro modo, *in re et veritate*, en la Nueva, sino que el camino de Israel es la configuración que Dios va obteniendo de la humanidad para el envío de su Hijo. Es esencial, insiste Balthasar, intentar comprender el papel de Israel según la idea Martin Buber de Israel como camino de la humanidad trazado por Dios en la historia. El mito como totalidad ontológica ha de ser sustituido, pero no directamente por la filosofía, como en Grecia y en los ámbitos culturales del tiempo axial (Jaspers), como la India y China, sino por la historia. En efecto, el mito no conoce historia, porque hace de los eventos categorías universales, un universal concreto que no necesita desplegarse horizontalmente, sino celebrarse verticalmente en el rito. Así por un lado:

Lo propio de Israel reside en el movimiento de mediación entre el mito, que queda a sus espaldas, y que siempre de nuevo tiene que ser confutado y rechazado para permanecer fiel a la propia idea y ese segundo punto de fuga en el futuro al que Israel tiende siempre más claramente, sin poder anticiparlo y construirlo con imágenes. La historia de Israel es el movimiento de elevación desde el plano del mito como typos al plano de Cristo como anti-typos, y este movimiento es la conversión histórica de la existencia mítica a la existencia cristiana. Pero ésta no puede ser realizada sino mediante la quiebra total y la destrucción incluso de la totalidad mítica, que permanece apegada a la imagen de comprensión del ser y del mundo en favor de una nueva totalidad que queda en el futuro, que exige una escala mucho más poderosa, y por eso no puede ser anticipada con las medidas del mito... Las categorías de una totalidad más grandes son preparadas mediante un ensanchamiento, pero de manera que en este trabajo los contornos de la figura por venir no concluyen en ninguna imagen, y de modo que más bien el arquetipo será absolutamente la unión creadora de lo que no se podía unir (Balthasar, 1988a: 610).

Es en nombre de Israel que el Bautista dice «yo no lo conocía» (Jn 1, 33), y por eso tiene que preguntar «¿eres Tú el que tenía que venir?» (Lc 7, 19). La renuncia a las imágenes no lleva a Israel

1/ Exponemos aquí sobre todo «Mythos und Prophetie», en Balthasar, 1988a: 604-619.

a una imagen, aunque es consciente de estar preparando fragmentos para una imagen futura.

Extra e intrabíblicamente hay que contar con la disolución de la época mítica de la humanidad en el mencionado tiempo axial. Pero en Israel no es el logos de una teología filosófica el que empieza a imponer su visión. Con von Rad, Balthasar describe el paso epocal del deuteronomista como una ruptura con la imagen de la contemporaneidad mítica, donde no hay historia. En efecto las tradiciones culturales de raíz mítica no forman una sucesión histórica, cada evento es celebrado como absoluto, sea el cordero sacrificado en primavera o las ofrendas después de la cosecha. La fe de Israel, en cambio, «entiende y describe siempre más claramente las acciones salvíficas de Dios con el Pueblo como una “historia de Dios”» (Balthasar, 1988a: 611). Sólo entonces la historia llega a ser realmente irreversible; pero el historiador de la fe, entonces, escoge de las tradiciones según un pensamiento crítico que no tiene ya la inocencia mítica. A esta historización primera sucede la de los profetas: «Cada profeta está en un nuevo *kairós* y por eso trae un nuevo mensaje... La fe no mira en primer lugar más allá de este absoluto y *eschaton* de la salvación que hay que recibir siempre-ahora, y al servicio de este hacer-presente está la inversión de la perspectiva que emprenden los profetas: trasladar los bienes de la salvación asegurados aparentemente por el pasado –promesas a los padres, Éxodo, Alianza en el Sinaí, promesa a David, conquista de Sion- al futuro que está inmediatamente adelante» (Balthasar, 1988a: 612), como salvación de Dios a través de desastres y nuevo nacimiento.

Después de la gran profecía del exilio, la figura mesiánica se dividirá, en imágenes que no podrán ser unificadas sino por Cristo mismo: sólo su Gestalt podrá ser el lugar propio a la vez del Rey de los Judíos, del Siervo doliente del exilio y del Hijo del Hombre apocalíptico. La disolución del mito ha sido necesaria para la recepción de la figura real del Cristo de Dios.

El lugar intrabíblico de la filosofía está situado sobre todo en la literatura sapiencial (cf. Balthasar, 1989: 105-120 y 317-336), aunque la crítica deuteronomista y profética del politeísmo tiene ya rasgos de desmitologización filosófica. Además, Qoelet es un filósofo ilustrado, desencantado de las posibilidades de la sabiduría humana. Su ironía y buen humor se pueden comparar fácilmente con los de Lao-Tsé. Todo esto sin que la Alianza pierda su vigor ni su carácter de palabra última.

En época helenística hay acentos nuevos en la sabiduría de Israel, representada por Sirácide y por la Sabiduría de Salomón. Hay un auténtico diálogo con el helenismo, sin que se debilite la exclusividad de la Alianza con Yhwh. Sirácide y la Sabiduría «forman... una especie de contemplación conclusiva de la realidad de Israel, ciertamente en el campo visual ensanchado de la economía global de las acciones de la sabiduría divina para el mundo... Sus autores... son hombres piadosos que intentan encontrar a Dios en todas las cosas de la creación y en la historia de la salvación ven la “gloria divina en todo”. Su meta es glorificar a Dios en todas sus obras... Son en esto también “postexílicos”, porque en ellos casi ha desaparecido del todo el aspecto de juicio del hablar y del actuar de Dios... Ellos se admiran de la siempre más grande sabiduría de Dios de modo semejante como el filósofo griego se sorprende del milagro del ser» (Balthasar, 1989: 319). En ellos es indudable la presencia del pensamiento estoico y neoplatónico, como seguirá habiéndola en el Nuevo Testamento, en el dualismo de la Carta a los Hebreos.

Balthasar concluye: «podemos ciertamente declarar con énfasis con Karl Barth que el cristianismo no es una religión, con Kierkegaard que no es una filosofía y con Bultmann que no es un mito, pero Dios no se habría hecho hombre si Él no hubiese entrado en contacto íntimo y positivamente con estas tres formas... Querer purificar la Biblia de religión, de filosofía y de mito significaría querer ser más bíblico que la Biblia y más cristiano que Cristo» (Balthasar, 1965: 221)<sup>2</sup>.

2/ Cf. las palabras de Martin Buber: «Todo monoteísmo vivo lleno del elemento mítico, y sólo en la medida que es esto, está vivo. El rabinismo se esforzó sin duda en su tendencia ciega hacia la “delimitación” del Judaísmo en la producción de una fe

## 2.2. Integración teológica

La atención de la teología cristiana a la filosofía antigua parte del Nuevo Testamento. Si, como hemos visto, Israel llegó a mantener en sus Libros Santos un verdadero diálogo con la filosofía helenista, tuvo que vencer la dificultad de que la filosofía exige una distancia reflexiva sobre los eventos históricos que constituyen el patrimonio de la fe de Israel. La alegorización de Filón de Alejandría de la Ley de Moisés es suficientemente aleccionadora al respecto. Pero el *eschaton* que está en Cristo, porque Él mismo es *Protos* y *Eschatos* permite al Nuevo Testamento una libertad nueva respecto de toda verdad filosófica: los eventos históricos del Señor no pueden ser cancelados, pero contienen en sí mismos la verdad eterna de Dios y del mundo en Dios. Fue, por tanto, tarea de la antigua teología cristiana el diálogo con la visión religiosa del mundo. Más aun, los grandes teólogos cristianos se habían formado todos en los conocimientos antiguos de filosofía y poesía, de modo que su *forma mentis* dependía en parte de la visión antigua.

Si no se pierde de vista que la filosofía antigua era en última instancia una teología filosófica, no sorprenderá el que los teólogos se encuentren inclinados a lo que Balthasar denomina críticamente una «reducción cosmológica» de la teología. Esta reducción consistió sustancialmente en acoger un modo de ver el mundo, un modo *teiológico* (pues en el cosmos está presente lo divino), aportando a esta visión el centro y la cumbre que le faltaba, Jesucristo. La antigüedad cristiana, el medioevo y hasta el barroco han integrado esta visión unitaria, en la que cada vez la Palabra de la revelación de Dios corre el riesgo de perder su autonomía divina, como se ve explícitamente en el renacimiento: el cristianismo es la cumbre religiosa del mundo, ya proyectada en éste desde sus primeros esbozos. En la reforma protestante emerge la crisis que esta reducción cosmológica podría traer. Pero no hace sino agravar la situación al heredar las dialécticas propias de la edad moderna, que favorecerán el intento de «reducción antropológica» (Balthasar, 2006a: 8-32), en el que la fe cristiana se convierte en ética o en alguna otra plenificación del hombre. La Palabra de Dios pierde aquí de nuevo su libertad y queda condicionada como respuesta a las expectativas antropológicas.

Las reducciones mencionadas implican una continuidad sin diástasis, entre la teología filosófica precristiana y la revelación de Dios. Balthasar sostiene que sólo en el cristianismo es sostenible una distinción neta entre filosofía y teología, entre la verdad de Dios de la revelación en Cristo y la verdad de Dios descubierta en el mundo. De ahí que la teología tendrá que ocupar un lugar nuevo, no previsto por la filosofía. «El evento cristiano, como maduración y meta del acontecer bíblico, pone delante una nueva experiencia de la gloria divina. Lo que la humanidad hasta ahora conocía como tal no sólo recibe con esta novedad una dimensión añadida: es invertida desde su fundamento». Puesto que Cristo no tiene analogías propiamente dichas, «la experiencia cristiana no es sólo una "experiencia de novedad", sino una experiencia de lo único: de modo que ante ella todas las demás experiencias de Dios de algún modo quedan reconducidas a un género y se sitúan en torno al único centro dado desde arriba, insospechado desde abajo. La comprensión del nuevo centro cristiano sin semejanzas será en su autoexposición desde ahora teología cristiana»

Pero el querer evitar los riesgos de reducción no puede permitir a la fe eludir la tarea de la integración. El cristianismo percibió certeramente, dice Balthasar, que, a pesar de la imperfección de la edificación religioso-filosófica de la antigüedad precristiana, «allí donde lo fragmentario no fue impugnado y recubierto, sino que fue subjetivamente conocido y aceptado, salía al encuentro algo

---

en Dios "purificada" del mito; pero lo que se pudo sacar de allí fue un miserable homunculus» (*Der Jude und sein Judentum* 177, cit. en Balthasar, 1993: 67).

ineludiblemente auténtico, una expresión última del hombre y del mundo que en la nueva gloria cristiana, que irradia desde Dios, no podía ser rechazada, derrotada y descartada» (Balthasar, 1965: 220)

### 3. Esbozo de la tradición europea como historia del amor metafísico

La herencia europea antigua que recoge nuestro teólogo con la máxima dedicación en los dos volúmenes de *Herrlichkeit* dedicado a la manifestación de lo divino en el espacio de la metafísica, es llamada por él «historia del amor metafísico». Metafísica es ya la luz en la que Homero ve el mundo, pues lo ve continuamente en diálogo con el Olimpo. Esta herencia cupo a Occidente y «sólo a Occidente,... la gracia de haber nacido bajo el signo de un cosmos completo en el que religión y arte son una misma cosa, en el cosmos de la épica de Homero» (Balthasar, 1965: 43). Es un kairós, el momento preciso en el que el mundo humano empieza a dejar de ser mítico, por obra también de la poesía que lo somete a su arte, pero antes de que las preguntas de la filosofía lleguen a cuestionar la luminosidad del mito. Allí nace Grecia y el arte occidental, bajo la convicción ingenua de que lo divino se manifiesta en el mundo a pesar de la imposibilidad de unir a los inmortales Olímpicos con los mortales, amados y odiados, sostenidos y abandonados por el Olimpo. En ese espacio luminoso de diferencia ontológica, de amor metafísico por el mundo, será posible la filosofía griega.

Entre el mito y la filosofía hay una relación, por tanto, de dependencia y de guerra de independencia. «El mundo del mito era fundamentalmente dialógico: de lo personal-divino se irradia gloria divina sobre el hombre, que osa exponer su existencia temporal a esta luz. Toda fundación primordial artística tiene en este espacio su origen» (Balthasar, 1965: 143). ¿Esta diferencia ontológica y dialógica del mito tiene que ser cancelada por el pensar filosófico? «La única cuestión fundamental de toda filosofía sigue siendo ésta: ¿el acto [filosófico] del trascender tiene ya consigo el objeto trascendente?... ¿Es la luz del trascender idéntica con la luminosidad propia de la trascendencia? En otras palabras: ¿puede la luz de la razón albergar el resplandor de la gloria del mito?» (Balthasar, 1965: 143-144). La respuesta es de entrada filo-sófica, es decir, mantiene la diferencia en que nace; pero el cambio moderno de la gloria divina por la sublimidad humana, como en Kant y Goethe, está preparado por los mismos recursos de la filosofía, en la medida que el corazón osado va siendo sustituido por el saber autónomo. El mito, con toda su precariedad, mantiene el diálogo entre del *logos* humano del ritual narrativo y el *Logos* divino que escucha la oración y responde; la filosofía nace en el mismo movimiento, pero no tiene en ella misma la fuerza para mantener los dos términos que el diálogo exige; por eso su empresa asumirá al menos la apariencia de titanismo, del asalto del Olimpo por la fuerza propia, como reconoce Platón en las Leyes (701c). El mismo Platón vuelve a recurrir al mito, como Aristóteles, en modo dialéctico, como reconocimiento del límite de la filosofía y como intento de clarificación racional.

Esta relación entre el mito y la filosofía marca el destino del pensamiento griego después de Aristóteles. Es el tiempo de la acentuación de la religión, que en los primeros siglos cristianos conocerá una ampliación única. Jámblico, Porfirio, Proclo, son filósofos con propuestas religiosas e incluso fundadores de sectas. Religión es en esta época, y también lo es por su contenido objetivo, «el intento de una síntesis entre filosofía y mito» (Balthasar, 1965: 197). La crítica filosófica no puede mantener viva la religión de la ciudad sin los mitos, sin los cultos y ofrendas rituales. Pero en esto cada vez se cree menos y cada vez se alegoriza más, de modo que la religión puede llegar a

rozar el ateísmo escéptico, cuando los dioses pasan a ser fuerzas anónimas y, después, principios abstractos<sup>3</sup>. Balthasar llama a este intento de síntesis «el puente inacabado» (Balthasar, 1965: 197-200), porque se parte desde el pilar del mito hacia la filosofía o viceversa, buscando unir los dos extremos, sin que nunca pueda llegar a completarse la obra.

La religión proyectada desde la filosofía «descansa en dos dogmas: en el *theion* como lo omnienglobante (en la tradición aristotélica) o lo que penetra todas las cosas (en la tradición estoica), y la *syngeneia* (*agnatio*) como el parentesco entre el espíritu humano y el divino» (Balthasar, 1965: 201). El paso de Aristóteles de instalación del *theion* en las esferas superiores del cosmos es decisivo e irreversible. La ciencia aristotélica es tanto metafísica religiosa, como ética y estética (más tarde mística). Reconoce la quinta esencia que resume los cuatro elementos del mundo en la esfera superior del mundo. El paso a la divinización del cosmos y del alma del estoicismo es ya posible. Los dioses, míticos aun, son demitologizados por los estoicos: los dioses son sólo aspectos, potencias, elementos, de la racionalidad del mundo. La filosofía piensa entonces «la diferencia entre Dios y el mundo desde la unidad y lo dialógico entre ellos desde la identidad» (Balthasar, 1965: 206-207). De este modo, la religión filosófica oscila dialécticamente entre los extremos de un panteísmo piadoso y un ateísmo impío (como en nuestro tiempo se vuelve a ver en Hegel y Marx).

Por otro lado, la religión proyectada desde el mito hacia la filosofía tiene delante dos caminos que parecen transitables: el de la dualidad entre el dios-creador demiúrgico y la divinidad superior inenunciable por encima del demiurgo, y el camino de la «revelación», concepto que llega a ser una verdadera categoría fundamental de la ontología general. El neoplatonismo toma este segundo camino, no sin continuas mezclas con el primero. «Existe la revelación como irrupción de la luz desde lo alto, lo cual presupone y produce un orden jerárquico del ser... Las fuerzas que fluyen son también seres que llegan hasta el hombre en una cadena continua de núcleo luminosos irradiantes» (Balthasar, 1965: 211). El joven cristianismo tendrá que enfrentarse con la gnosis y más aun con el neoplatonismo para obtener un concepto propiamente cristiano de revelación. Balthasar ha reconstruido en parte esta dramática en sus estudios sobre los Padres griegos: en *Herrlichkeit*, los que corresponden a la lucha antignóstica de Ireneo y a la elaboración de una teología propiamente cristiana por parte de Dionisio ante Proclo; además se pueden citar los estudios sobre Orígenes (Balthasar, 1998), Gregorio de Nissa (Balthasar, 1988c) y sobre Máximo Confesor (Balthasar, 1988d), en los que se hace sentir al lector el peso de la tendencia de la filosofía griega y el efecto de la decisión de la fe en el pensamiento. El ejemplo más claro es tal vez el de la distinción que impone la verdad bíblica de la creación entre un momento de total pureza del mundo creado todo bueno por Dios y el momento de la entrada del pecado.

No es fácil ponderar la ingente batalla. Para hacerlo hay que considerar que en Homero o en los trágicos o en Píndaro era posible «alcanzar una perspectiva de la totalidad del ser a partir de un aspecto particular del mundo y de la historia, como a través de una santa imagen "sacramental"» (Balthasar, 1965: 212). Desde Platón no es posible esta "ingenuidad", pues para poner una dualidad en la totalidad habría que demostrar que tal dualidad es necesaria para que el bien sea bien. Los filósofos como Porfirio o Jámblico no son ajenos a la multiplicación de sectas, de técnicas mágicas, de gnosis variadas, de oráculos y sueños de revelación. Los motivos bíblicos de la revelación están ya allí presentes y se tiende a neutralizarlos. «La oposición mítica entre el que da y el que recibe la revelación es mantenida hasta el final, pero sólo porque antes se ha tomado un préstamo de la filosofía de la identidad». Es el intento de «integrar todas las formas dialógicas de la fe en el saber monológico de la razón» (Balthasar, 1965: 219).

3/ Thorton Wilder ha sabido describir con extraña precisión el estado del espíritu religioso en la Roma de Julio César en su novela *Idus* de marzo.

Sin embargo, esta conclusión del pensamiento antiguo no cancela el hecho de que en todo él ha habido un intento «de decir sí al todo... de hacer valer el conjunto de la realidad como buena y bella, por cuanto los seres singulares puedan ser desvalorizados, desatendidos, triturados por el orden englobante» (Balthasar, 1965: 222-223). El cristianismo hereda de la antigüedad sobre todo esta pasión por el sí al todo.

Al final del ciclo cultural de la Grecia madre de occidente, en la época helenista, se sitúan dos figuras que Balthasar distingue como portadores de la mejor herencia europea, más aun, de la decisión fundamental de Europa por el sí al todo, también a las diferencias. Se trata de Virgilio (Balthasar, 1965: 226-250) y de Plotino (Balthasar, 1965: 252-281). Aludimos brevemente a lo que Balthasar descubre en ellos como herencia para la Estética teológica.

Virgilio, en la cumbre de la *pietas* romana, encuentra la raíz de ésta más en la *eusebeia* de la caída Troya que en la victoria de Grecia sobre el Asia misteriosa. En la *Eneida* la historia de Roma adquiere trazos de metafísicos de representación de la gloria divina<sup>4</sup> que son un *novum* en la tradición extrabíblica, porque hasta entonces sólo en Israel la historia de un pueblo era gloria divina en la misión terrena. Ciertamente el *eschaton* de Virgilio no puede evitar terminar en la glorificación imperial, con lo que se hace inmediatamente presente el riesgo de una teología política que vuelva a perder las distancias del diálogo, contrabalaceada por la divinización de los hombres mediante las reencarnaciones necesarias, como expone el padre Anquises al piadoso Eneas. Pero aun así, la intervención de Dios en la historia no sólo míticamente puntual, sino en un recorrido que da sentido a todo el tiempo humano, y la obediencia a Dios como forma de la existencia, ha encontrado en Virgilio una expresión que los siglos cristianos reconocerán agradecidos. «Quizá el motivo de la opinión popular medieval de que Virgilio era un profeta o un mago es éste: cada una de sus palabras y afirmaciones, sus patéticos versos, dan expresión, como la voz de la misma naturaleza, al dolor y a la valentía en la dificultad, pero también de nuevo esperanza de días mejores, como es en todos los tiempos la esperanza de los niños» (Newman 1903: 78-79). Algo semejante dice Balthasar: «La cristiandad ha tomado en su manto la pobreza de Virgilio: lo ha considerado el poeta por antonomasia, lo ha puesto en el Medioevo como el más próximo a la Biblia» Más aun, sólo bajo «la protección cristiana se cierra el vacío que abandona al Vates, mirado en sí mismo, bajo la ley de la religión antigua: ese trozo del puente inacabado que él, para redondear la obra debe forzar –la asimilación de la “gloria divina” con la Roma de Augusto- es el único que en su arquitectura bien proporcionada lleva algo de inadecuado, porque es desproporcionado» (Balthasar, 1965: 250-251). Pero dentro del cristianismo entra el poeta al coro de los monjes, como deja ver un san Anselmo, que lo incorpora a su lectura habitual, y sus versos configuran el mundo cristiano.

Plotino cierra el ciclo de la filosofía griega dejando abierto el diálogo entre lo divino y lo humano en el que ha tenido lugar. Tal es el juicio de Balthasar. Fundamentalmente, la distinción entre el Uno y el espíritu (*nous*), que no llega a desaparecer en la pura identidad, permite el reconocimiento del mundo como manifestación de la gloria de Dios. Y esto llegará a ser una «decisión europea» (Balthasar, 1965: 262 ss). Dios es la profundidad del ser y del *nous*, la contemplación es la más activa de las posibilidades del alma, porque reconduce a la fuente de todo en una unión con Dios que no deja de ser diferencia. No será fácil para Europa mantener la decisión de la no-identidad, de la diferencia ontológica, pues Plotino hace coincidir en cierto modo el alma, el *nous* y el Uno, lo que lleva claramente hacia la filosofía moderna del espíritu, la identidad de noesis y noema; «pero Plotino corona toda su filosofía en la diferencia de nivel

4/ *Tu regere imperio populos, Romane, memento / Hae tibi erunt artes: pacisque imponere morem/ Parcere subjectis et debellare superbis* (Eneida VI 851-853).

entre el espíritu y el Uno, por paradójica y "mítica" que pueda parecer a los filósofos esta diferencia. Es en realidad teológica, en un sentido difícil de determinar». Se trata de la «gloria que desde más alto que el ser irrumpe en el (espíritu-) ser y le concede su belleza absoluta, trascendental. Pero al mismo tiempo la elevación por encima del ser otorga a este brillo un carácter más que filosófico, propiamente teológico, que en la interpretación idealista moderna se pierde absolutamente. La separación del ser absoluto en dos esferas: una siempre y en todo racional, la otra marcadamente irracional, fue manifiestamente para Plotino el único camino para dar filosóficamente validez al *descender* de la gloria que irrumpe, sin una mitología gnóstica» (Balthasar, 1965: 269-270).

Dios está en todas las cosas y sobre ellas. El recurso al mito que hace el filósofo alejandrino tiene la finalidad de hacer expresiva una revelación total teológica del ser. Es fácil reconducir hacia Hegel esta revelación, reconoce Balthasar; pero existe otra posible interpretación, que es la del neoplatonismo cristiano, que en este punto culmina nada menos que en santo Tomás. En ésta interpretación toma su lugar la positividad del mundo afirmada por Plotino, cuya «nostalgia de la fuente originaria no es cansancio del mundo» (Balthasar, 1965: 255). Sobre la nada de la materia, que según el *Timeo* fuerza al *Logos* a pactar con *Ananke*, está ahora el *Nous*, todo está bajo la razón divina, también la zona oscura de la materia. De ahí que no hay límite para la immanencia de lo divino en el mundo ni para su trascendencia sobre él. La fórmula cristiana está ya aquí dibujada. «Así, al concluir el mundo antiguo, nos encontramos con un ontología teológica que provee de un marco formal definitivo al pensamiento occidental para su desarrollo... Sólo en el encuentro del Nuevo Testamento (y con su anuncio del Espíritu Santo) con la ontología griega... podrá emerger en verdad para la revelación bíblica, junto con la libertad de Dios experimentada en la su actuación histórica, también el concepto de creación, el cual queda ya diseñado en su problemática formal en la formulación de Plotino» (Balthasar, 1965: 261-262).

La visión de la gloria de Dios en el mundo entra en el mundo cristiano que se expresa teológicamente por esta vía. No podemos seguir toda la exposición de Balthasar sobre el punto de partida cristiano, que cuenta con esta herencia. Baste citar los tres grandes temas de ella, según el teólogo suizo: «el tema del *exitus* y *reditus* de las creaturas desde Dios y a Dios... El tema del eros como impulso fundamental de las creatura finita que se trasciende hacia Dios como el Uno primordial... Finalmente el tema de la belleza del espíritu y del alma... un tema del coraje y de la afirmación del mundo, que no se entristece melancólicamente por la provisionalidad de la belleza temporal, sino que osa mirarla como reflejo y símbolo de una gloria más profunda, indestructible» (Balthasar, 1965: 289).

Aquí se concentran las cuestiones decisivas con las que el pensamiento cristiano naciente tuvo que confrontarse. «Los tres temas, salida y retorno, *eros-desiderium*, belleza del alma y bodas escatológicas, no podrán eludir la cuestión crítica sobre la relación que ellas establecen entre belleza "filosófica" y gloria "bíblica"». No se pueden simplemente separar las dos luces sin contradecir la universalidad de la verdad cristiana. «Al final quedará una oscilación crítica que continuamente exige la vigilancia cristiana sobre la diferencia» (Balthasar, 1965: 290).

Hemos de pasar a santo Tomás y sólo para expresar el juicio de Balthasar de que su «metafísica es el reflejo filosófico de la gloria libre del Dios de la Biblia, y con ello es la realización completa de la filosofía antigua (y con ello de la humanidad unida). Es un canto de alabanza a la realidad de lo real, a ese misterio del ser que todo lo abraza, que sobrepasa toda elaboración mental, preñado del misterio mismo de Dios, por el que pueden participar las creaturas en la realidad de Dios, y esto, sin embargo, queda iluminado en su nulidad y en su no subsistencia por la libertad del fundamento creador como amor sin fundamento» (Balthasar, 1965: 366).

La historia de la gloria de Dios vista en este espacio de la metafísica, es llamada por Balthasar

«historia del amor metafísico», nombre con el que no sólo se recuerda a éros como motor de la filosofía, sino que se le incluye junto con algo más, con esa visión metafísica cuyo a priori teológico procede de un relámpago de la única gloria divina. Se debe hablar aquí, desde el punto de vista cristiano, no sólo de un *Logos spermatikos*, sino también de un *Pneuma spermatikon* (Balthasar, 1987: 16), de un amor que es estrictamente el ser de Dios, que planea desde el origen sobre las aguas de la creación. Balthasar, de acuerdo con Gustav Siewerth, considera que el destino de la metafísica después de santo Tomás está marcado por la desaparición de la profunda intuición de la diferencia ontológica, cuya última forma –y la que decide todo– es la diferencia entre Creador y creatura. La figura de Ignacio de Loyola adquiere una importancia esencial: análogamente a la metafísica del ser de santo Tomás, la “metafísica” de san Ignacio sostiene con un justeza única el diálogo entre la libertad infinita de Dios y la libertad finita de la creatura. Ya san Agustín había centrado la construcción de la Ciudad de Dios en la decisión por Dios. En los Ejercicios de Ignacio emerge la forma de una decisión del cristiano se decide según la decisión de Dios. Esta forma de la diferencia ontológica para Balthasar el inicio de una meta-antropología, que seguirá dando razón del ser, sin declinar en una fenomenología antropológica –como Heidegger–, desde la forma más alta del diálogo de una visión del mundo en el que se mantiene la unión y la diferencia.

Pero el destino de la metafísica correrá desde el siglo XIV más bien hacia una metafísica de la identidad. El amor metafísico intentará en Nicolás de Cusa mantener aun el diálogo entre el Sujeto divino y el espíritu humano, pero en una última ambigüedad que hará del cristianismo y espíritu humano una misma cosa. La metafísica se orientará después con decisión hacia el saber absoluto, especialmente en la línea de la metafísica del espíritu. La posibilidad que acentúa la herencia antigua, del platonismo renacentista al romanticismo y el vitalismo y Heidegger, percibe mejor la necesidad de la analogía del ser que mantenga abiertas las diferencias, pero suele acabar en una oscilación indecisa en la que la cuestión metafísica desaparece, como en Heidegger, que, al alejar a Dios de la cuestión del ser, cierra la vista al aspecto más decisivo de la diferencia ontológica, por lo que termina abandonando la cuestión metafísica en favor de una fenomenología antropológica.

Pero en el romanticismo tiene lugar, con todo y su carácter fragmentario, un último descubrimiento de la gloria divina. Es la época de la forma [*Gestalt*] en el sentido perceptivo fuerte. Balthasar, interrogado sobre su diferencia de orientación teológica con Karl Rahner, responde con sorprendente sencillez: «nuestros puntos de partida eran realmente siempre distintos... Rahner ha escogido a Kant, o si Ud. quiere, a Fichte; ha escogido el punto de vista trascendental. Y yo he escogido a Goethe, como germanista. La forma, la forma indisolublemente única y que se desarrolla orgánicamente --pienso en *Metamorfosis de las plantas de Goethe--*, la forma con la que Kant, tampoco en su estética, entra realmente en contacto» (Balthasar, 2006b: 124). De Goethe toma Balthasar la idea de Gestalt, que tiene su correspondencia con la tradición filosófica (*eidōs, morphé, forma*), en el sentido preciso de un fragmento de realidad cuya percepción requiere el todo del ser. El poeta alemán descubre la forma precisa, por ejemplo, de los antiguos edificios italianos, en su *Viaje a Italia*, o se admira de la precisión formal de la estructura ósea, o ante las plantas, pero siempre descubre a la vez la profundidad total del ser que implica la organización de la forma particular. «El concepto de Gestalt... indica una totalidad delimitada de partes y elementos aprehendida como tal, que se sostiene en sí misma, que, sin embargo, necesita para su consistencia no sólo de un “ambiente”, sino en última instancia del ser en su totalidad, y en esta necesidad es una presentación “contracta” del “absoluto”, en cuanto también ella supera y domina sus partes como miembros en su campo limitado» (Balthasar, 1965: 30-31). Cada Gestalt expresa la diferencia ontológica: «todas las *Gestalten* espiritualmente

visibles señalan más allá de sí mismas hacia el ser completo y perfecto, que, según Goethe, "no puede ser pensado por nosotros". La luz que irrumpe de la Gestalt y abre ésta al entendimiento, es así inseparablemente luz de la forma misma... y luz del ser en su totalidad, en la que se baña la forma para poder en general tener una Gestalt unitaria... Cuanto más pura y más alta es una Gestalt, tanto más produce la luz desde su profundidad y más señala ella hacia el misterio del ser en general (Balthasar, 1965: 32).

Goethe y los románticos han visto en su época esa nueva imagen del mundo como divino, que según Chesterton es una propedéutica para la fe cristiana, y según C. S. Lewis es una imagen que acerca a la Imagen que es Cristo. El romanticismo es el kairós de la forma mundana cuyo trasfondo no puede sino ser trascendente a este mundo, como la Edad Media fue el de la Dama –según Lewis-, que revela una sponsalidad cuyo *eschaton* tiene que ser el Cielo (Dante). Sólo el cristiano tiene hoy los recursos suficientes para defender la Gestalt concreta, porque él sabe que «el Verbo se hizo carne». Por eso puede el cristiano seguir mirando, con la admiración de los antiguos y sin disolver el estupor en sabiduría, que en cada forma el misterio del ser se hace presente.

Pero la Estética teológica se refiere a la forma última de la revelación de Dios. El intento consiste en sostener la mirada contemplativa sobre Traspasado, según la indicación de Juan, el testigo: «mirarán al que traspasaron» (Jn 19, 37). En esta visión la fe descubre que Dios es amor. Si F. Rosenzweig sostiene que se puede decir que Dios ama, pero no que Dios es amor, es porque no reconoce aun la forma definitiva de la revelación. Dios es amor, dice Juan, y puede decirlo porque ha contemplado en el Calvario un evento cuya profundidad no puede ser sino el Amor trinitario de Dios.

## 4. Conclusión

La Estética teológica de Hans Urs von Balthasar intenta seguir el paso de la palabra de Dios, que al entregarse *da la palabra*: da la palabra que hace posible la respuesta del hombre a Dios. Y, al dar la palabra, ésta puede y debe también tomar en el hombre la forma de filosofía y, si ya no de mito, sí de poesía como universal concreto que concentra en una figura la verdad del ser entregado.

La Palabra que es el Hijo de Dios está a disposición de los hombres; los cristianos lo saben, por lo que ellos tienen la responsabilidad de recoger la palabra en el campo de la metafísica. En cuanto a la poesía, son ellos los que conocen la figura del Hijo de Dios que se proyecta hacia adelante en las postfiguraciones que los hombres no pueden evitar desde la encarnación. Si Balthasar reconoce los rasgos de Jesucristo, por poner un ejemplo extremo, en la lucidez del Zarathustra de Nietzsche –sólo en su lucidez-, no creemos que haya en esto un abuso, sino un acto de servicio a la gloria de la Palabra entregada. No se trata de cristianizar las cosas, sino de honrar la luz de la que proceden y su profundidad, que, lo saben bien los artistas, se impone con fuerza propia.

Quisiéramos terminar mencionando los espacios que la Estética teológica de Balthasar descubre para la filosofía. Habría que seguir aquí simplemente el contenido de la obra más propiamente filosófica de Balthasar, *La Verdad del mundo*. Se ve surgir en esta obra una metafísica del amor, de la libertad, del lenguaje, es decir, se reconocen los caminos que la filosofía hoy busca. Pero quisiéramos limitarnos sólo a una figura especial de la diferencia ontológica que hoy se hace urgente. Balthasar, como todos, reconoce la vitalidad del pensamiento dialógico,

mayoritariamente judío, de nuestra época. El impulso viene, como todos sus protagonistas reconoce, de la Biblia. Concretamente, el segundo mandamiento, el del amor al prójimo, parece poder dominar la filosofía por primera vez en la historia, sin limitaciones. Pero este pensamiento, como Israel mismo, ¿no está ante una interpelación viva de Dios que no puede quedar en el pasado? No puede renunciar Israel al *eschaton* divino de su misión, no puede olvidarse de que su tarea de amor a la humanidad (M. Buber) es obediencia divina, y, más aun, procede de un amor precedente. El personalismo dialógico tendrá que enfrentarse con decisión a su contraparte divina, en la que no domina sólo un diálogo, como si Dios fuese simplemente el Otro, sino una precedencia absoluta. La forma de la diferencia ontológica en este campo será la de la presencia de los dos mandamientos inseparables. Sin este diálogo el horizonte total del ser no podrá ser representado por la cuestión del hombre, según el programa que esbozaba para la filosofía Martin Buber en *Quién es el hombre*. Creemos que la Estética teológica abre el espacio para esta visión meta-antropológica, que permitiría enfrentar la cuestión metafísica desde el absoluto que es, desde la muerte de Dios por cada hombre, el prójimo. ■

## Bibliografía

### BALTHASAR, Hans Urs Von

- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Herrlichkeit III I. Im Raum der Metaphysik. 1. Altertum*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Homo Creatus est*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln, Basel: Johannes Verlag, 1987.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*. Einsiedeln, Trier<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 1988a.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Herrlichkeit III 2 Theologie. 2. Neuer Bund*, Einsiedeln, Trier<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 1988b.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Presence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988c. (1<sup>ª</sup> Ed. 1942).
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*. Einsiedeln, Trier<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 1988d. (1<sup>ª</sup> Ed. 1941, aumentada en 2<sup>ª</sup> Ed. 1961).
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Herrlichkeit III II Theologie 1. Alter Bund*. Einsiedeln, Trier<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 1989.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Verbum Caro*. Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup>: Johannes Verlag, 1990.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Einsame Zwiesprach. Martin Buber und das Christentum*. Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup>: Johannes Verlag, 1993.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Parole et Mystèrien chez Origène*. Genève: Ad Solem, 1998. El libro reproduce un largo artículo publicado en la revista *Recherches de science religieuse* en dos partes, 1936 y 1937.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 2006a.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. "Espíritu y fuego. Entrevista por Michel Albus". *Communio. Revista internacional de pensamiento y cultura*. Madrid: Nueva época, n. 2, otoño 2006b, p. 124.

### Otra bibliografía

- LUBAC, Henri de. *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Aubier-Montaigne, 1967.
- NEWMAN, John Henry. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London, New York and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1903. Citada aquí la versión electrónica [Consulta: 10 junio 2015]. <<http://www.newmanreader.org/works/grammar/chapter4-2.html>>
- SARA, Juan Manuel. *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*. Kösel Kempten: Privatdruck, 2000. Tesis doctoral dirigida por Carlo Huber, Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Filosofía.
- SPEYR, Adrienne von. *Das Licht und die Bildern*. Einsiedeln<sup>2</sup>: Johannes Verlag, 1986.