

Pontificia Universidad Javeriana

La Palabra como acontecimiento

Una aproximación a la obra *El Todo en el fragmento*
de Hans Urs von Balthasar

Trabajo de Síntesis

Carrera de Teología

Pedro Guido Coronel Báez, sj.

Tutora

Prof.: Dra. Loida Lucía Sardiñas Iglesias

Bogotá- Colombia

“Del mismo modo que descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá de vacío, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y produzca pan para comer, así será la palabra de mi boca: no tornará a mí de vacío, pues realizará lo que me he propuesto y será eficaz en lo que le mande” Isaías 55, 10-11

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. CAPITULO I	5
1.1 Hans Urs von Balthasar	5
1.1.1 Formación y contexto	6
1.1.2 La <i>Nouvelle théologie</i>	9
1.2 Algunos presupuestos: Filosóficos- Teológicos	12
1.2.1 Los trascendentales	13
1.2.2 El <i>novum balthasariano</i>: La meta-antropología.....	18
1.2.3 El análisis de la percepción	22
1.3 Acerca de la Estética, Dramática, Teológica	26
1.4 La Historia y el Tiempo	31
1.5 La obra <i>El Todo en el fragmento</i>	35
1.5.1 La Visión y el despliegue del tiempo en San Agustín	37
1.6 Recapitulación	49
2. CAPITULO II	51
2.1 La dinámica de la palabra: una estructura que se desborda.....	51
2.1.2 La Palabra, el diálogo ininterrumpido	56
2.2 La Palabra como <i>acontecimiento</i>	70
CONCLUSIONES	76
BIBLIOGRAFIA	82

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación busca abordar la Palabra que es *acción* y que sostiene todas las cosas, en su origen y en su meta en la historia. El autor Hans Urs von Balthasar reflexiona teológicamente sobre la palabra sagrada que, recrea las formas de las cosas, sobre todo la existencia del ser humano, al ser escuchada desde la ley de la encarnación y el don del Espíritu. Teniendo esto presente nos interesamos en la perspectiva de su libro *El todo en el fragmento*, porque el autor se sumerge desde los conceptos de la Teología de la Historia, a mostrarnos nuestra vocación de ser recreados en la vida cotidiana a partir del acontecimiento que desvela el significado de las cosas. En dicho libro, el tiempo (historia) es el espacio de Gracia abierto por la Palabra encarnada para fecundar perennemente nuestro hoy.

Hans Urs von Balthasar comienza presentando en el prólogo del libro *El Todo en el fragmento* su interés sobre la Teología de la Historia.¹ Para el autor, “la historia se presenta, en realidad, tanto a los filósofos como a los teólogos solo como fragmentaria. Ahora, cuando no se sabe si un fragmento de un pasaje sinfónico es la quinta o la veintava parte del todo, es imposible reconstruir éste”.² Y, en efecto, lo significativo de la dimensión histórica es su carácter originario en la experiencia cristiana.

Al abordar la teología de la historia, von Balthasar presenta esta interrogante: “¿Hacia dónde debemos dirigir nuestra mirada para vislumbrar, en el carácter fragmentario de nuestra existencia, una tensión hacia el Todo?”³ Esta incógnita nos ubica en la mirada del autor que nos invita a hurgar en la búsqueda de un posible sentido de nuestra naturaleza fragmentaria. En este proyecto de investigación quisiéramos realizar un ejercicio de carácter aproximativo a una de sus obras capitales, *El Todo en el fragmento*.

¹ Con respecto al título en español de la obra de Balthasar, como nota a pie de página lo siguiente: “Las traducciones al inglés, francés e italiano, que fueron realizadas en la década de los 60, presentan interesantes variantes de interpretación del título. La americana traduce por *Una antropología teológica* (New York: 1967), la inglesa en cambio *El hombre en la historia* (London: 1967), la francesa *De la integración* (Paris: 1969) y la italiana mantiene la figura balthasariana de *El Todo en el fragmento* (Milano: 1970) como hará luego la española (Madrid: 2008). A la luz de estas interpretaciones podríamos decir que el tema central de la obra es la integración de la historia humana en el Cristo que se hizo historia”. (Avenatti de Palumbo, “El todo en el fragmento: el amor como núcleo metódico de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar, 167).

² Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 13.

³ *Ibíd.*, 14.

Nuestra propuesta de trabajo es poner de manifiesto el sentido y el contenido mismo de la comprensión de la “palabra como acontecimiento” según una lectura intencionada de la obra *El Todo en el fragmento* que permita desarrollar algunos de los rasgos incipientes de una Teología de la Historia esbozada por el autor en la obra mencionada. De ahí, nos preguntamos: ¿Cuál es el modo en que el ser humano, en cuanto fragmento, se hace partícipe de la Totalidad? A esto se agrega esta otra pregunta que estará presente con mayor intensidad en el recorrido del trabajo, a saber: ¿En qué sentido resulta relevante el *acontecimiento* como Palabra en el libro “El todo en el fragmento” de H. U. von Balthasar?

Siguiendo con lo dicho, el entronque de dos categorías que harían posible nuestra aproximación al autor lo conforman la Palabra y el acontecimiento. Tales categorías, leídas en el contexto teológico, nos permitirán comprender el evento Cristo como Palabra de Dios en su temporalidad. La comprensión de este asunto nos ayudará a apropiarnos de las condiciones de posibilidad de la *gracia* que actúa en el hombre, en tanto que también “la existencia cristiana se muestra como apta para servir a Dios como lenguaje”.⁴

En efecto, nuestra intuición primera y la que nos llevará a construir el cuerpo del trabajo se enmarca en la propuesta del autor cuando se refiere a la forma de la divinidad ligada a la figura del cristiano, no de un modo directo sino analógico, con estricta intención de perforar la comprensión del Todo y de ese modo acercarnos a nuestra humanidad divinizada. Pues, siendo que nuestra condición histórica está relacionada con nuestra eternidad, entonces la primera es el vehículo que contiene los “modos en que la palabra se hace comprensible”⁵ para que la segunda sea vivida desde ahora.

Este trabajo es razonable ya que intenta reflexionar sobre uno de los conceptos pilares de la experiencia cristiana, la dimensión histórica del acontecimiento Cristo. El Concilio Vaticano II puso de relieve diversos significados con respecto al uso de la palabra historia en sus documentos.⁶ Por lo tanto, nuestro interés sobre la historia en términos teológicos posibilitará ver cómo la apertura a la trascendencia está presente en lo finito, que se

⁴ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 256.

⁵ *Ibíd.*, 259.

⁶ Los significados se pueden agrupar en los siguientes puntos principales: a) La historia humana, lugar donde se inserta la Revelación, b) La historia como disciplina (*historiografía*), con respecto al valor de la investigación histórica, c) La historia como ámbito propio de la vida y de la acción de la Iglesia, y d) la historia de la Iglesia como disciplina, (historiografía eclesial). (Xeres, “El aporte del Concilio Vaticano II a la Renovación de la historia de la Iglesia”, 224-229).

consolidará sobre las bases de los temas como el tiempo, el fragmento y la historia como acontecimiento.

El punto de partida de nuestro modo de aproximación al libro nos ofrece el mismo autor al indicar que el Todo se manifiesta como fragmento que acontece en el tiempo histórico. Además, von Balthasar se apoya en las categorías estéticas del lenguaje para articular esa presencia del “Todo en el fragmento”.⁷ Dado que, la revelación, la manifestación de la totalidad, se nos hace patente solo de un modo fragmentario. Entonces, su modo de darse se enmarca en la misma naturaleza de la constitución histórica del ser humano. De aquí la importancia de una “Teología de la Historia”, cuyo esfuerzo permee subterráneamente los perfiles del acontecimiento de salvación que acaece en el devenir del tiempo, y que fundamente la impresión del ser humano como lenguaje de Dios.

Jesucristo como cumplimiento de la promesa del Padre, asume la ley de la encarnación y se hace historia manifestando su señorío sobre ella. Este hecho singular del *Logos* hecho carne, no queda petrificada en el testimonio de la escritura. Ya que, se impulsa como presente y futuro, en nuestro “hoy”. En cuanto palabra hecha *acontecimiento* va más allá de los hechos. La Palabra viva, un Dios que mora en nosotros, cuya pulsación habita en cada historia fragmentada y herida del ser humano, se testifica en cada experiencia cristiana eclesial. Consecuentemente, toda la realidad fisurada de la Iglesia, personas y grupos, única en su diferencia por ser contingente, es reconducida en la totalidad desde la resurrección.

Siguiendo la intención de la pregunta planteada más arriba, dividimos este trabajo en dos partes: a) En el primer capítulo haremos una aproximación general al autor, presentando algunos fundamentos teóricos que se ubican en el trasfondo de la obra de referencia. Dado que, centraremos nuestra investigación en la apropiación del texto, nuestra intención en este primer capítulo es permitirnos un abordaje cualitativo, pues, adquiere toda la dinámica del círculo hermenéutico (interpretación- explicación- comprensión).

De ahí, el método de trabajo de este primer capítulo se enmarca en la recolección de los datos, tanto del interior del texto de referencia como de los comentaristas que han abordado al autor. Esta aproximación nos permitirá situar la obra en el horizonte de una

⁷ Guajardo-Fajardo, *Lo Finito y La Finitud*, 40.

teología de la historia configurada por la forma del lenguaje, capaz de conjuntar el todo y el fragmento en una palabra que se narra y que tiene sentido.

En el segundo capítulo desarrollaremos algunos de los rasgos incipientes de una Cristología/teología de la historia a partir de nuestra formulación del *Todo en el fragmento*. A este respecto, abordaremos el tema en el plano del lenguaje. Según esto, reconstruiremos los datos ofrecidos por el autor para poner de manifiesto la verdad de la experiencia cristiana a través del lenguaje y en nuestra vida. De modo que, para releer la obra de referencia nos situamos en la comprensión del lenguaje temporal alcanzado por el evento Cristo en diálogo con el hombre y la comprensión de este desde su lenguaje y su sabiduría mundana. Esta aproximación significativa nos permitirá visualizar la existencialidad de la palabra en la experiencia cristiana. Una experiencia cuyo indicio, en medio de una desfragmentación del tiempo, vislumbra el devenir de lo nuevo inesperado que en la redención se hace patente en un presente haciéndose (en gerundio).

Por último, la novedad de la pregunta posee cierta particularidad desde el cual se aborda uno de los temas considerados periféricos en el autor como es el caso de su teología de la historia, ya que es conocido por otros asuntos teológicos. Por tanto, al perfilar la pluralidad de aportes de este teólogo se pone de manifiesto el aspecto poco conocido para el lector con respecto a esta temática en *El todo en el fragmento*. Sin embargo, se necesita mayor detenimiento y un conocimiento más amplio de toda la obra del teólogo suizo para visualizar, con relación a su tiempo, la primicia de su alcance en esta área teológica. En fin, nos esforzaremos por hurgar en las riquezas reflexivas de sus intuiciones para una mejor comprensión de la experiencia cristiana.

1. CAPITULO I

La pléyade de conceptos que giran en torno a la Palabra como acontecimiento en von Balthasar adquiere toda su densidad de coherencia en la lectura completa de su obra teológica. Sin embargo, a través de algunos comentaristas, es posible aproximarnos a su Teología de la historia sin la absoluta necesidad de profundizar toda la consistencia de sus conceptos fundamentales. Así que, presentamos a continuación algunas ideas fuerza de su pensamiento de un modo general que nos pueden orientar hacia nuestro tema de referencia en el libro *El todo en el fragmento*. El proceso más sencillo para nuestro propósito es abordar, sucintamente, asuntos de su ontología, su antropología, gnoseología, y una breve alusión a su obra más importante, Trilogía *Gloria, Teodramática y Teológica*, con el propósito de una visión panorámica de su complejo pensamiento.

1.1 Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar nace en Lucerna, Suiza, el 12 de agosto de 1905. Es el primogénito de una familia de tres hermanos. Su hermana Renée (1908), también sintió la llamada a la vocación religiosa, llegando a ser por 12 años General de las Franciscanas de Santa María de los Ángeles. Dieter (1913), el hermano menor, se alistó al ejército, llegó al grado de oficial en la Guardia Suiza. En las raíces familiares de los Balthasar se reúnen dos aspectos, casi con-naturales, la responsabilidad y el liderazgo innato. Este liderazgo patente se percibe en el historial de su abuelo, una noble “Familia de Patricios de Lucerna”. Los miembros de su estirpe estuvieron involucrados en asuntos de Estado y cargos eclesiales (abades, abadesas, canónicos, etc.).

Las dinámicas sociales con función administrativa estuvieron constantemente en la formación de sus ancestros. Por ejemplo, se nos narra el caso de sus abuelos Hermann Pietzcker (1850-1922) y Margit Apor di Altorja (1859-1940), de cuya unión matrimonial nacería la madre de von Balthasar, Frau Gabrielle (21 de marzo de 1882). El primero se desempeñó como coronel de la caballería suiza y poseía una fe de cuño protestante, la segunda ostentaba un título nobiliario, baronesa. Esta era miembro de una noble familia

húngara, reconocida por ser una mujer piadosa, cuyos sentimientos religiosos se traducían en virtudes.⁸

Si reconocemos la influencia de la madre con respecto al hijo, se nos hace evidente el refrán que dice: *el fruto no cae lejos del árbol*. La madre de von Balthasar fue una asidua colaboradora en una revista femenina católica, sus intereses giraban en torno a un nuevo método pedagógico, cuya intención era sustituir lo severo en el método de enseñanza de su época, proponiendo una alternativa de enseñanza nueva, el amor. Y, por si esto no fuera poco, Frau Gabrielle, una mujer de tomar iniciativas, también mantuvo una intensa actividad social reivindicando así, una visión más participativa de la mujer en la vida eclesial. Dado este interés, fue co-fundadora de la Liga católica de las mujeres suizas.⁹

1.1.1 Formación y contexto

Von Balthasar recibe su primera formación en una institución benedictina de Engelberg. Urs von Balthasar recibe una fuerte impronta musical, literaria y filosófica en dicha institución educativa. Más adelante, ya siendo joven se vuelve un gran apasionado de la música y la literatura. Durante esta etapa juvenil comienza su dedicación a las obras de Dante y Goethe. Concluye, posteriormente, su bachillerato con los jesuitas en Feldkirch. Luego, decide realizar sus estudios académicos en Germanística, años agitados para el joven académico ya que lo hace alternando en varias ciudades; Viena, Berlín, Zurich. Es importante destacar que, en sus años en Berlín, según estos datos de Cordovilla, también es influido por la psicología. Dicho autor puntualiza lo siguiente:

Pero estos años [en Berlín] el autor más significativo para Balthasar es el psicólogo, discípulo de S. Freud, Rudolf Allers, que desde el psicoanálisis encuentra el camino hacia la filosofía y la teología medieval. De este autor asumirá la importancia el tú y del amor humano en la configuración de la psicología, en la realización de la personalidad y de la existencia humana. Esta perspectiva va a tener mucha importancia para la comprensión del acceso del hombre al misterio del ser y al misterio de Dios, así como para la comprensión del misterio de la autoconciencia de Cristo respecto de su misión.¹⁰

⁸ Martínez-Gayol, “Hans Urs von Balthasar (1905-1998)”. En: SCRIB, Consultado el 13 de marzo del 2020, 2.

⁹ *Ibíd.*, 3.

¹⁰ Cordovilla, “Hans Urs von Balthasar: Una vocación y existencia”, 43.

La actividad de von Balthasar como pensador no se reduce a un solo campo, pues extendió su concienzuda forma de reflexionar hacia varios temas de los cuales extrajo puntos importantes para su Teología. Tal como podemos ver en la cita de arriba, la psicología le proporciona las bases y el panorama para una perspectiva teológica sobre “la comprensión del misterio de la autoconciencia de Cristo respecto a su misión.” Quizás, por lo dicho, la mejor expresión que define tan inusitada y apasionada preocupación como teólogo escritor es la inexplicable explosión de un *capullo*. Este misterio, que acontece en una planta, tiene su silencio y su poesía, su rareza como una vida que se arroja con cierta mística, ya que es algo que se muestra como emergiendo desde dentro hacia fuera. Este emerger de dentro para afuera como imbricados que, acontece entre forma y profundidad, es la relación entre vida y obra.

Ahora, si la teología, desde la perspectiva de von Balthasar va más allá de una mera labor especulativa es porque perfora el corazón de la realidad y del ser humano inmerso en la historia. Pues, preocupado por la seriedad de la labor académica: “La teología- dice Balthasar- debería ser el estudio de un fuego y una luz que nos quema desde el corazón del mundo”.¹¹ Von Balthasar aprende con De Lubac, al referirse a la teología situada en el contexto y la propuesta de una novedad, alude a “lo que era y que podía ser” esta disciplina.¹² Los recuerdos del teólogo suizo certifican esta última afirmación, ya que especifica lo siguiente: “el que más que ningún otro nos proporcionaba estímulos seguía siendo Henry de Lubac, que enseñaba en el *Istitut Catholique*”.¹³

El horizonte preciso que asume como tarea von Balthasar fue “demostrar la realidad de Cristo como la realidad más alta e insuperable, *id quo maius cogitare nequit (aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado)*, precisamente porque es la palabra humana de Dios para el mundo”.¹⁴ Esta intuición será la idea que recorrerá subterráneamente todo el manantial de su pensamiento y fecundará la trilogía *Gloria, Teodramática y Teológica*, una obra iniciada en 1961 y terminada en 1987.¹⁵ Las obras de von Balthasar son presentadas

¹¹ Martínez-Gayol, *Ibíd.*, 10.

¹² *Ibíd.*, 11.

¹³ Von Balthasar, *Examinadlo todo y quedaos con los Bueno. Entrevista de A. Scola*, 13.

¹⁴ Gibellini, *La teología del siglo XX*, 256.

¹⁵ *Ibíd.*

desde la relación simbiótica de vida-obra, conceptos entroncados como una *razón vocacional*, según Angelo Scola. Este último, con respecto a lo dicho, enfatiza que: “Ninguna teología que lo sea verdaderamente puede ser separada de la experiencia concreta de fe que la informa”.¹⁶

Después de esta breve alusión a su biografía, podemos retomar diciendo que von Balthasar fue discípulo de De Lubac, y otros autores de fecunda labor teológica, y filosófica como: Guardini, Przywara. Esta cercanía intelectual con otras personalidades académicas está matizada, pues, “según Balthasar, la relación de Przywara con su vida no es la de un maestro que configura la obra de su discípulo, sino la de alguien que le acompaña desde lejos”.¹⁷ Por otro lado, también la figura de von Balthasar está en relación con los entusiastas de la renovación teológica de la primera mitad del siglo XX, y que fue promovida por la Escuela de Lyon-Fourviere. Esta institución, como movimiento, lo cobijó bajo su techo como alumno entre 1934 y 1938.¹⁸ Gibellini cita un escrito del teólogo suizo, que nos hace partícipe de su percepción sobre periodo de Lyon- Fourviere, puesto en uno de sus escritos de 1965:

Algo había quedado claro para nosotros desde el principio: se trataba de demoler los artificiosos muros de angustia que la Iglesia había levantado en torno a sí y contra el mundo, de liberar a la Iglesia de sí misma redescubriendo y reasumiendo su propia misión en orden al mundo todo entero e indiviso.¹⁹

La clarividente inquietud de von Balthasar decantará hacia una propuesta, tal como se afirma ya en su incoado discurrir juvenil hacia una evidente intencionalidad que apuntaba a liberar a la Iglesia de su reducida autopercepción claustrofóbica para reasumir con mayor propiedad una misión conforme a las circunstancias del momento. Von Balthasar al hablar de un temprano escrito suyo, *Abatir los bastiones* (1952), lo describe desde una aparente intuición que preconizaba ya un espíritu contemporáneo a su época, y que se abrirá camino en una vivencia eclesial compartida al tomar forma en el Concilio Vaticano II. Él mismo expone las dinámicas de su reflexión de esa época en los siguientes términos:

¹⁶ Scola, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, 24.

¹⁷ Cordovilla, *Ibíd.*, 46.

¹⁸ Gibellini, *Ibíd.*, 254.

¹⁹ *Ibíd.*, 254.

Me venía del reconocimiento de que Jesús quería a la Iglesia esencialmente misionera; por tanto, como una sociedad con movimiento centrífugo, no como un pueblo encerrado en sí mismo [...] Hay pasajes en los Padres de la Iglesia de los que se desprende claramente la satisfacción de que no hay más ya tierra santa que el mundo entero, porque Jesús, el resucitado, está en todas partes. A esta apertura de la Iglesia en su misterio se opone el levantamiento de “bastiones” terrenales.²⁰

En sus inicios se hizo parte de la disputa de la *nouvelle theologie* con un texto, “Presencia y pensamiento” (1942), dedicado a la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa. En este escrito recupera una fuente que le proporcione un impulso vital. Por tanto, su intención no será la presentación de una “teología neopatrística” que vaya a contravía de las enseñanzas de su época, como si fuera la única alternativa de estudios teológicos. Dado que, la Iglesia poseía en su momento una visión oficial denominada “teología neo-escolástica”. Este desafío, no obstante, consistía en adoptar un espíritu creativo, en el meollo del asunto, apuntaba al “esfuerzo de una creación audaz”.²¹ Otro punto, de no menor importancia biográfica es el hecho de que nunca fue profesor universitario, aunque haya figurado como candidato a serlo, fue escritor independiente, director de colecciones culturales, guía espiritual.²²

1.1.2 La *Nouvelle théologie*

La relación del pensamiento de von Balthasar con este movimiento teológico puede ser considerada tangencial, es decir, solo unidos en ciertos puntos, aunque sea innegable su amistad con el círculo y sus raíces académicas con el entorno. También no podemos ocultar el evidente impulso de tal movimiento al hacerse cargo de su inquietante espíritu de pensador. Por dicha razón resumidamente presentamos, desde la perspectiva de Gibellini, y otros textos,

²⁰ Von Balthasar, *Ibíd.*, 9-10.

²¹ Para Gibellini el texto “presencia y pensamiento” (1942) es un escrito en que von Balthasar se hace cargo de las interpelaciones del entorno, en que nos otorgaría, el teólogo suizo, un “espíritu” en que se nota su desafío al entorno. Dicho de otro modo, su escrito muestra el carácter enérgico con que desafía la visión estática de la tradición, apoyándose en una serie de estudios sobre la teología de los Padres Griegos. Hace uso de estos para adaptarlos a las necesidades del mundo moderno, no con el deseo de preferir una teología en desmedro de otra, sino con la intención de apelar a una “verdadera fidelidad espiritual” que consistía en optar por la viva tradición de Iglesia capaz de una “actitud de invención creativa.” (Gibellini, *Ibíd.*, 255).

²² Gibellini, *Ibíd.*, 255.

ciertos rasgos e intereses de este movimiento que hizo posible el cambio incisivo dentro del discurso teológico de la primera época del siglo XX. En todo caso, iniciamos mencionando, que la medula central estaría orientada por la siguiente expresión de unos de sus precursores, Dominique Chenu, quien enfatiza la necesidad de estar presente en el propio tiempo:

Teológicamente hablando, esto significa hacerse presente al dato revelado en la vida actual de la Iglesia y en la experiencia actual de la cristiandad. Ahora, la Tradición es, *en la fe*, la presencia misma de la revelación. El teólogo vive de esto: sus ojos están abiertos de par en par sobre la cristiandad en acción.²³

La nueva escuela de teología, denominada *Nouvelle Théologie*, fue impulsada por los dominicos, en sus inicios, a principios del siglo XX, adopta el nombre del lugar en donde se ubica, un convento cisterciense que poseía un parque con muchos sauces (de ahí el nombre de *Le Saulchoir*: el saucedal)- dice Gibellini. Quien se ocupó de exponer las intenciones de la enseñanza impartida en tal lugar fue Marie-Dominique Chenu, quien plasmó las directrices programáticas de la Escuela con su escrito *Le Saulchoir: una escuela de teología* (1937). Resumimos, en breves puntos las inspiraciones de la reforma que perseguía el movimiento teológico: a) la afirmación del primado del dato revelado, b) la asunción de la crítica bíblica e histórica, c) La función especulativa de la teología (tomista, pero no situada en la línea de un tomismo doctrinario, d) la apertura de la teología a los problemas del propio tiempo.²⁴ Dominique-Chenu enfatiza en la introducción de dicho texto diciendo:

Si el cristianismo saca la propia realidad de la historia y no de una metafísica, el teólogo ha de tener, como preocupación primera, tanto por dignidad como cronológicamente, el conocer esa historia y aprestarse a este fin [...] el *dato* que hay que escrutar, conocer, amar por sí mismo. Toda ulterior reflexión sería vana sino tratase de conocer mejor este dato en todas sus posibilidades de inteligibilidad.²⁵

Desde la periodización de Th. Tshibangu la controversia de este movimiento se desarrolla en dos fases: la *primera*, fue llevada adelante por los teólogos dominicos Chenu (1937) y Charlier (1938); ambos publicaron textos que fueron sancionados por otros teólogos

²³ Chenu, “*Le Saulchoir: Un método Teológico Precursor*”, 51-53.

²⁴ Gibellini, *Ibíd.*, 178.

²⁵ Chenu, *Le Saulchoir: Un método Teológico Precursor*”, 42-44; 51-53.

que residían en Roma. La *segunda* oleada estuvo fortalecida entre 1946 a 1948, a este ciclo temporal- afirma Gibellini- es la que se denomina propiamente “nouvelle théologie”.²⁶ Este último grupo se vio conformado por los siguientes teólogos como protagonistas: algunos dominicos en calidad de críticos como Labourdette y Garrigou-Lagrange, y teólogos jesuitas de la Escuela de Lyon-Fourvière, entre los que se encontraban Danièlou, de Lubac, Bouillard, Fessard y von Balthasar. Esta escuela francesa promovida por los jesuitas de Lyon-Fourvière expone su programa en un artículo de Jean Danièlou que apareció en la revista *Études* de 1946 con el título: *Las orientaciones actuales del pensamiento religioso*.²⁷ Citemos a von Balthasar, por tanto, para conocer de primera mano su experiencia más humana, con respecto a lo dicho:

Más tarde, cuando me trasladé a Lyon para la teología, me encontré allí con un nuevo dualismo. Aunque en los cursos no se hablaba de una “nouvelle théologie” (aún hoy me sorprende que se haya podido inventar tal mito en relación con Fourvière), para fortuna y consuelo míos Henri de Lubac vivía en nuestra casa. Él nos remitía, además de a las materias escolásticas, a los Padres de la Iglesia, y con gran magnanimidad nos prestaba todas sus notas y extractos. Ocurría así que, mientras los demás jugaban al fútbol, yo, con Danièlou, Bouillard y pocos más, me familiarizaba con Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo (Y de hecho sobre cada uno de ellos he escrito un libro).²⁸

Las expresiones de von Balthasar nos sitúan en el interior del ambiente académico de Lyon. Con respecto a la renovación de la teología partió de la iniciativa de un ambiente impulsado por unas señaladas personas. Aunque, la escuela como movimiento “trataba de hacer frente a los peligros originados por el modernismo”.²⁹ No obstante, el pensamiento de von Balthasar difícilmente puede ser entendida como una postura anti-modernista- que había sido dominante desde la *Pascendi*, del papa Pio X- sino un autor que entra en franco diálogo con el pensamiento moderno de la época.

²⁶ Gibellini, *Ibíd.*, 182.

²⁷ Siguiendo la lectura de Gibellini, en el texto de este autor, se destaca lo siguiente: “La Escuela de los jesuitas de Lyon-Fourvière había sido abierta, después de la primera guerra mundial, en la colina de Fourvière (*Forum Vetus*), cercana de Lyon, y se convertirá en un centro de renovación de los estudios teológicos, que se expresará también en iniciativas editoriales como la prestigiosa colección de traducciones de textos patrísticos *Sources Chrétiennes* – iniciada en 1942 en la editorial parisina du Cerf por Danièlou y de Lubac, con la colaboración de von Balthasar, Marrou y Hugo Rahner...” 182. Entonces, es dentro de esta iniciativa que se instala la empresa de renovación teológica a la que fuertemente se ve ligada von Balthasar. (Gibellini, *Ibíd.*, 182).

²⁸ Von Balthasar, *Ibíd.*, 11-12.

²⁹ Gibellini, *Ibíd.*, 183.

El escrito de Jean Daniélou, mencionado más arriba, reúne en una apretada síntesis las orientaciones de segundo periodo: a) el *retorno a las fuentes esenciales* del pensamiento cristiano: Biblia, Padres de la iglesia y Liturgia, b) *el contacto con las corrientes del pensamiento contemporáneo*, y c) *el contacto con la vida*.³⁰

1.2 Algunos presupuestos: Filosóficos- Teológicos

Para conocer el trasfondo teórico de la Palabra como acontecimiento en von Balthasar, primero hemos de aproximaciones a su metafísica del ser. El autor es heredero de una amplia tradición, a este respecto, en parte se apoya en las reflexiones de san Agustín, santo Tomás de Aquino y se ve influenciado, de igual modo, por las aportaciones de Heidegger.³¹ El teólogo de Basilea ofrece una noción de Ser a la luz de la revelación de la Trinidad. El sentido del ser, por tanto, en este autor, está apoyado por el Misterio de la Trinidad, y precisa el ser como: don y amor. Al tener presente esta definición del ser, desde la realidad del amor, nos abre la posibilidad para pensarlo desde una de sus categorías implicadas: *acontecimiento* (historia).

Entender el Ser como donación y como amor, hace posible la experiencia cristiana como algo que no afecta nuestra autonomía como creatura. Más bien, verlo de ese modo, no entra en conflicto con lo creado, y lo podemos entender cómo relación (alteridad-diferencia). Es más, considerar el ser bajo esos dos aspectos hace posible abrir un puente de comunicación más positivo entre lo natural (dimensión horizontal) y lo sobrenatural (dimensión vertical), y cómo este último le da cumplimiento al anterior.³² Presentaremos cómo acontece la comprensión de la *Analogía Transcendentalis*. Un concepto que se ubican como telón de fondo en referencia a nuestro tema, y nos abren un marco de comprensión de la médula de su pensamiento con relación a su Teología de la Historia en *El Todo en el fragmento*.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Casale, Carlos realiza un análisis pormenorizado, con su texto “La metafísica del “ser donado””, en: *Teología y Vida*, sobre tal influencia y presenta a Heidegger como uno de los filósofos predilectos del teólogo de Basilea. En dicho escrito, tiene por intención mostrar “cómo Heidegger ha tenido un influjo clave en uno de los aspectos decisivos del pensamiento balthasariano, como lo es analizar la dimensión “horizontal” del drama entre Dios y el hombre, dimensión por cierto abierta al acontecer de Dios en la historia”. (Casale, “La metafísica del “ser donado””, 259).

³² Schulz, “La cuestión del ser y la Trinidad”, 165-184.

1.2.1 Los trascendentales

La cuestión del ser es un tema que traspasa, como nervio central, la inquietud más radical del ser humano por conocer la determinación última de la realidad. En el cristianismo adquiere un carácter central desde sus inicios, y el teólogo de Basilea toma la idea de san Agustín con respecto a este tema, a diferencia del pensamiento de Aristóteles, dado que este identifica al ser con la substancia concreta. El santo de Hipona impulsa una nueva manera de comprender el ser, introduciendo la categoría de *relación* para hablar sobre el modo de la existencia de la Trinidad. Sin embargo, debemos destacar lo siguiente:

Aunque Agustín no aplicó la categoría de la relación al concepto de persona, la que entendió todavía como una realidad substancial, él conduce la ontología no solo en lo relacional como lo substancial, sino al mismo tiempo a lo personal. Este desarrollo que encuentra su cumplimiento en la definición de la persona divina como *relatio subsistens* en la obra de Tomás de Aquino.³³

El significado y el sentido del Ser, por tanto, deviene a partir de una reflexión teológica sobre la Trinidad. Considerar la cuestión del ser, desde lo relacional, implica una profunda reflexión, al mismo tiempo, sobre la persona. Esta cita, adelanta la idea de von Balthasar en nuestro trabajo, de una ontología que está vinculado recíprocamente con lo antropológico. Esta perspectiva va en dirección adversa a la aristotélica, porque desde la doctrina de las categorías es priorizar al ser débil y no precisamente al Ser como substancia. Y, en efecto, tener como punto de partida la teología de la Trinidad, significa:

Como una relación presupone y depende de muchas condiciones, por ejemplo, de la amistad, Aristóteles cualificó el *accidens* relación como el ser más débil. Las implicaciones ontológicas del dogma de la Trinidad declaran lo más débil como lo más fuerte porque las condiciones de la relación de Dios existen eternamente: que el Padre engendra al Hijo y que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu.

Este punto de mira nos ubica con respecto a la posición de von Balthasar en que se declara lo frágil emergiendo como punto central. La estética teológica hunde sus raíces en la

³³ Schulz, *Ibíd.*, 166.

noción de un Ser desde la teología y expone su centro a partir de la revelación trinitaria. Podemos familiarizarnos, por tanto, con el fundamento (el Ser) desde una mediación trinitaria, sobre todo desde una vía Cristológica. Dado que, si Dios se reveló a sí mismo, entendiendo la revelación como se autocomunicación, se instala como eje la *Kenosis* del Hijo acción que nos revela el ser eterno de Dios.³⁴

Dicho lo anterior, entonces, la *Kénosis* del Hijo Eterno manifiesta su disponibilidad de dejarse enviar al mundo. Von Balthasar, entiende la *disponibilidad* como una respuesta al Padre que lo engendra y lo envía (dándole, comunicándole, entregándole la vida). De aquí que, el ser absoluto es don y comunicación, porque si el Hijo revela al Padre, revela la *Kénosis* originaria del Padre, que es abandono, renuncia a sí mismo.³⁵

La cuestión del Ser trata sobre la fundamentación última de la realidad, por qué todo ente *es* en la existencia. Esta aproximación denota el carácter extraño de este concepto que es el más general de todos, y que no puede ser asido enteramente por definición alguna, porque es un concepto que abarca todo cuanto “hay” y trasciende todo ente. Por de pronto, podemos descubrir su aspecto desde una perspectiva teológica, lo constitutivo de ella es lo frágil. La dificultad de un acceso directo al ser nos obliga a un método, del cual hace un uso capital von Balthasar, denominado *analogía*.

La analogía, según la RAE, aunque tenga diversas acepciones, nos interesa la que dice: “razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes”.³⁶ Según esta definición es un recurso metodológico, y que pone su centro en la comparación, en la relación entre cosas o conceptos. Sin embargo, la teología hace uso específico de ella, no solo como recurso lingüístico, sino como un asunto ontológico y trascendental, que señala la realidad de la revelación en la existencia y, por tanto, remite al Misterio trinitario en relación con la creación.³⁷

³⁴ Ibid., 169.

³⁵ Para el autor que estamos siguiendo, von Balthasar no descarta la problemática de sus expresiones, y acota: “sabe que casi está rompiendo la *analogia entis*. No olvida en general las comillas en las que pone todos estos términos porque no describen la Trinidad de forma unívoca; tampoco Balthasar quiere implementar un triteísmo mitológico.” (Shulz, “La cuestión del ser y la Trinidad”, 160-170).

³⁶ RAE, <https://dle.rae.es/analog%C3%ADa>. (Consultado el 15 de enero del 2021)

³⁷ Sueiro, “Apuntes sobre una Teología de la Palabra. El diálogo de H. u. von Balthasar con K. Barth acerca de la *Analogia Entis*”, 67-68.

Para nuestro autor, von Balthasar, la analogía es una cuestión de *encuentro* entre Dios y la humanidad, cuya comprensión acontece desde Jesucristo y su forma (obediencia- entrega total del propio ser). Ahora, si el lenguaje teológico hace uso de la analogía para comprender la revelación, sobre todo lo hace a partir del fundamento de la creatura, es decir, en el Ser. El teólogo de Basilea trata de esclarecer, desde la mediación cristológica, la relación entre fe (*analogía fidei*) y ser (*analogía entis*).³⁸ Ya que, Jesucristo es la concreción máxima de la *relación* entre Dios y el hombre.

Lo anterior alumbra cierto aspecto de nuestro tema, en tanto que, desde la analogía podemos ir indagando, tal como se define ella misma, en la semejanza dentro de una mayor desemejanza, alguna certeza en nuestro hablar sobre Dios. Dado que nuestra dimensión humana y lo histórico, queda revalorizada desde la revelación acontecida en Cristo.

En el mismo orden de ideas, con respecto a lo ya dicho sobre el Ser en el ente, comprendemos entonces que lo concreto es la vía ineludible que nos descubre el ser, por esto “la idea del universal concreto que alcanza en Balthasar su cota más alta cuando presenta a Cristo como universal concreto”.³⁹ La opción por la analogía de los trascendentales, desde von Balthasar, deja de lado lo abstracto, asociado con la analogía del Ser en sí, y opta por la realidad concreta.⁴⁰

Para profundizar en los trascendentales nos apoyaremos en el texto de Rafael Luciani, cuyo título dice: “*Analogía transcendentalis* Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Balthasar”⁴¹. La breve reflexión que hace Luciani nos orienta hacia una mayor claridad sobre los trascendentales en von Balthasar.

Los trascendentales desde una primera aproximación de corte clásico, contiene un cierto perfil rígido que está asentado en una tradición filosófica específica iniciado en la Edad Media.⁴² Pues, será Francois de Meyronnes, quien trata por primera vez, el nombre de

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Scola, *Ibíd.*, 40.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Luciani, “*Analogía transcendentalis*, Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Balthasar”, 33-64.

⁴² En lo que respecta a los trascendentales, podemos especificar la siguiente nota a pie de página Luciani: “mientras que la palabra trascendentales indica las propiedades del ser que se muestra en el ente, como uno, bueno y verdadero, la otra, trascendente indica el movimiento de ir más allá de sí mismo y de las representaciones visuales que tengamos del mundo”. (Nota 2 en: Luciani. *Ibíd.*, 34).

“trascendentales” a las tres propiedades: *Unum, Bonum, Verum*. Con tal apelativo, dicho autor precisa el conjunto de las propiedades del ser en cuanto ser, al *ens commune*, en su aspecto formal. Y, más adelante, la definición de los trascendentales se decantará como: “las propiedades del ser que Dios dona a los entes y éstos, por participación, poseen en común con la divinidad, siendo ésta a la vez siempre trascendente a toda propiedad común debido a su mayor desemejanza dentro de toda posible semejanza”.⁴³

Al hablar del planteamiento clásico también emerge la figura de Santo Tomás, este pensador cristiano medieval, supo integrar la herencia del pensamiento griego filtrándolo dentro de la cosmovisión de la experiencia cristiana. En sus reflexiones el aquinate “concibe a los trascendentales como modos generales del ser. Siendo el primer don de Dios, su mediación divina con el mundo, los trascendentales vienen a constituir los modos en los que esta donación llega a nosotros y se nos muestra como una, buena y verdadera”.⁴⁴

El ente puede tener modos especiales y modos generales de ser. Aquello que se denomina modos de ser en el ente son identificables con el ente, le pertenecen intrínsecamente, pues según el principio “*ens primum notum*, toda propiedad ha de corresponderle esencialmente”.⁴⁵ Los modos especiales son la expresión del ente en cuanto ente, es decir, todo aquello que le corresponde específicamente en cuanto *es* de un modo particular. En cuanto a su modo general, debemos tener en cuenta la parte del ente en tanto que “se dicen de todos y cada uno de los entes, sea válido tanto en sí mismo (*in se*) como en relación con los otros entes (*ad aliud*)”.⁴⁶ Los trascendentales, en cuanto son modos de manifestación del ser, corresponden al modo general del ser del ente que, se manifiestan en una pluralidad de modos particulares de ser expresado en cada ente.

Para el teólogo de Basilea el ser que se muestra acontece “bajo la forma de una apariencia de lo no aparente, siendo superado el fenómeno por una realidad siempre mayor

⁴³ *Ibíd.*, 35.

⁴⁴ Luciani, *Ibíd.*, 35.

⁴⁵ *Ibíd.*, 35.

⁴⁶ Con relación al hilo de la reflexión de Luciani el autor extiende lo presentado, párrafo más adelante, las siguientes ideas que proporcionan una mejor claridad a lo citado arriba: “La fórmula tomista *ens primum notum* afirma, pues, que el ente no es sólo lo que aparece y se muestra fácticamente, sino que éste revela, bajo una cierta evidencia epifánica, aquello por lo que es y por lo que todo es, de tal modo que nuestro conocimiento está precedido por una realidad mayor, un horizonte ontológico que se dona como el fundamento de todo ente y que no depende para existir de mi conocimiento de él [...] el ser se hace evidente (*notum*) sólo en el ente (*ens*); por otra, éste último es trascendido por la realidad siempre mayor del ser en cuanto fundamento”. (Luciani, *Ibíd.*, 36).

que inhabitándolo (*in*) lo sobrepasa (*uber*)”.⁴⁷ La manifestación del ser implica un movimiento en tensión, se trata de la diferencia entre lo que aparece y la apariencia, que el aquinate lo denomina *actus essendi* por el cual somos, porque no hay ente vacío. Von Balthasar habla de una “unidad dual” entre “la identidad y la diferencia simultánea”. Estas expresiones, de la diferencia entre lo que aparece y la apariencia, se aúnan en una palabra *Zweieinheit*, muy propia del teólogo suizo, que sirve para destacar la “misteriosa biunidad”.⁴⁸

La comprensión de una *analogía trascendentalis* en el autor de *El Todo en el Fragmento* remite en todo momento al misterio de la *epifanía del ser*. La ocultación es algo propio de la revelación del Ser en el ente, aquel se muestra en el ente como bello, bueno y verdadero. Por tanto, se trata de los trascendentales como epifanía en el mundo, es decir, “en la aparición del ser, el ente adquiere una forma propia en el mundo que da sentido a su estar ahí, y lo remite constantemente a una identidad que está más de sí mismo, al absoluto y subsistente”.⁴⁹ La comunicación y la donación del Ser a los entes acontece a partir de las propiedades denominadas trascendentales, una vez más, el Ser al cual se refiere von Balthasar no es abstracto sino a uno que se lo experimenta.⁵⁰

Un aspecto de la profundización de la analogía de los trascendentales en este autor es a partir de la *diferencia ontológica*. Esta expresión, en von Balthasar, hace alusión a la relación entre Dios- Ser, este se comprenderá como el manifestarse de Dios en el mundo, mediante las propiedades de belleza, bondad y verdad.⁵¹ Los trascendentales se predicán de la esencia divina, es decir, son atribuidos a ella, von Balthasar tiene presente el asunto de la *Imago*, en que la ejemplaridad de todo lo creado es el nombre propio del Hijo.⁵² Dicho esto, entonces, tenemos a modo de conclusión lo siguiente:

Esta analogía de los trascendentales se personaliza en la persona de Jesucristo como el *universale concretum*, de modo que, «los trascendentales se reflejan en el *mostrarse* como la

⁴⁷ *Ibíd.*, 38.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.* 41.

⁵⁰ Por eso, una vez más reiteramos lo que ya veníamos enunciando párrafos anteriores, pero ahora en palabras de Luciani, en cuanto dice: “Los trascendentales son frutos de la polaridad existente en el mismo ser y lo comunican según diversas formas, de modos que “si hay una distancia insuperable entre Dios y la criatura, si hay una analogía entre ellos que no puede resolverse en ninguna forma de identidad, entonces tendrá que existir también una analogía de los atributos trascendentales en la criatura y en Dios”. (Luciani, *Ibíd.*, 39).

⁵¹ Luciani, *Ibíd.*, 42.

⁵² Scola, 50.

pretensión de Jesús referente a su autoridad absoluta; es decir, en el *kabod*, ‘el peso incomparable de quien está aquí presente’. El *darse* se atestigua en la dramaticidad, y el juicio es el ‘ser visto desde dentro por Jesús’, la expiación. El *decirse*, en cuanto verdad, se trasluce en la ‘palabra y no palabra’, que desciende a la carne y en ella se pierde [...]. La síntesis, por ende, no es un ‘descubrimiento’, es un don en cuanto revelación».⁵³

En última, Balthasar no se detiene en una demostración formal de la categorización o jerarquización de los trascendentales, sino en la mostración descriptiva existencial de la Palabra viva. También, lo desarrolla en su meta-antropología, presentado una cierta condición del hombre en connaturalidad con el ser. Pues, para von Balthasar, es importante el carácter dialógico del hombre, su relación yo-tú con el ejemplo paradigmático del niño con la madre en que aparecen los trascendentales. Por esto, su análisis parte del *pulchrum* (forma), concatenando luego con el *bonum* y el *verum*. Lo fundamental del *pulchrum* no es que sea considerado un añadido originario a la realidad, pues si partiera en sentido clásico el análisis de Balthasar carecería de consistencia, ya que el armazón de la reflexión clásica se inicia con el *unum* y no con el *pulchrum*.

Consecuentemente, la metafísica del ser en Balthasar sería una *tematización*, en tanto que solo desde esta consideración ontológica-existencial podemos comprender la aproximación previa al *pulchrum* con relación a los otros trascendentales.⁵⁴ Esta definición del Ser desde el Misterio de la Trinidad que se dona y ama desde la ley de la Encarnación, adelanta la idea de un Dios que *se da* al hombre, cuya revelación acontece, y, es más, un acontecer en cuanto evento que revela su ser. Dicho de otro modo, se articula la base de una teología cuyo núcleo estructurante es *la acción* de Dios y que el autor lo desarrollará en la *Teodramática*.⁵⁵

1.2.2 El *novum* balthasariano: La meta-antropología

La novedad de von Balthasar está en el modo de abordar aquello que es clásico, es decir, como otorga una nueva perspectiva a las ideas.⁵⁶ La premisa ontológica puesta de

⁵³ Luciani, *Ibíd.*, Ver: nota pie de página, 23.

⁵⁴ Scola, *Ibíd.* 48-49.

⁵⁵ Casale, “Balthasar y la metafísica del “ser donado””, 259-261.

⁵⁶ Un texto que describe a propósito de lo mencionado, en palabras muy bien escogidas, es la que Nurya Martínez-Gayol, donde nos dice: “Hay en él, una capacidad de renuncia a decir una palabra primera, para mejor pensar *con los otros* y *desde los otros*, asumiendo lo más destacable de la tradición y le precede y volcándolo de nuevo en la historia con una radical originalidad. Pero al mismo tiempo hay una *explicita voluntad de*

relieve es la noción de Ser del que se parte, cuyo núcleo es el don y amor. Von Balthasar tiene en cuenta que la realidad se estructura sobre una base relacional, y aborda el ser humano desde una novedad metodológica en que entronca dos palabras: síntesis y superación. La idea fundamental que ciñe el *novum* balthasariano es precisamente lo que se denomina meta-antropología, pero ¿en qué consiste esta palabra? ¿A qué realidad alumbró con dicho concepto? Veamos cómo nos orientan las siguientes ideas:

Los griegos hablaban de metafísica para indicar el acto de sobrepasar la física, la cual abrazaba el cosmos entero del que el hombre era solamente una parte; para Balthasar se debe hablar más bien de *meta-antropología*. Pues para el hombre moderno la física ya no es la de los griegos, sino la ciencia del mundo material. Y el hombre no ya es parte del cosmos, sino que el cosmos se completa en el hombre, el cual es, “a la vez resumen del mundo y su superación.”⁵⁷

El hombre como punto de partida es la meta-antropología en que se plantea la cuestión desde una óptica particular a saber: en que el ser humano es “síntesis y superación”. Este impulso reflexivo tiene entroncado tales conceptos e implica que el análisis de lo *ontológico* está contenido en el *análisis existencial* del ser humano. El marco de comprensión de la “diferencia ontológica”, por tanto, está asentado sobre la comprensión de una “estructura existencial del hombre”.⁵⁸ Y si es de este modo, se hace patente reconocer que la existencia del ser humano está en estrecha relación con la capacidad de entrar en diálogo con el prójimo. Dado que, “el horizonte del ser infinito en su totalidad se abre a él en el diálogo, y es a partir de él que nos aproximamos al Ser. A esto se agrega que, en el diálogo, en un encuentro simultáneo, el hombre adquiere conciencia de sí”.⁵⁹

La *estructura dialógica* del ser humano hace posible su propia existencia, pero sobre todo le descubre su estrecha vinculación con el prójimo, al mismo tiempo que toma conciencia de sí mismo. Esta dinámica, en resumidas cuentas, es para von Balthasar algo propio de lo real, dado que ocurre desde el momento de reflexionar con los trascendentales del ser. Parte de esta afirmación que, se desprende de las reflexiones del teólogo suizo, son

catolicidad, en el sentido más amplio y teológico del término [...]” (Martínez- Gayol, “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”, 162).

⁵⁷ Scola, *Ibíd.*, 35.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

enunciadas como la conclusión de las siguientes líneas, que nos descubre algunos ejes de su pensamiento:

Los trascendentales son descubiertos en el encuentro, porque en realidad todo encuentro es un encuentro con el Ser y los trascendentales son propiedades del ser en cuanto tal son coextensivos a él y superan todos los límites de las esencias. En el encuentro con el otro no se me revela únicamente el otro, sino el Ser mismo. Por este motivo toda la perspectiva metafísica clásica está contenida en la meta-antropología.⁶⁰

El *encuentro* y el diálogo, por tanto, son dos categorías propias que se predicán del ser humano y que nos descubren los trascendentales. Ambas categorías se ubican a un nivel primario en cuanto es un ente, y que corresponde a la apertura hacia el Ser. Pues, para el teólogo suizo conviene señalar la apreciación que se hace del ente en tanto que puede transparentar al Ser, a partir de los trascendentales. Dado que, “la experiencia estética, funda un tipo de encuentro en el que el horizonte del ser se abre a través de la percepción de *un ser*; un ser que en su comunicación se hace comprensible a sí mismo como imperfecta transparencia de su fundamento”.⁶¹ Aquí, por último, con respecto a la meta-antropología, podemos matizar lo siguiente para comprender el motivo de su alcance:

[...] en el neologismo meta-antropología se produce la confluencia de tres *demarches* ontológicas sabiamente fundidas en unidad: la existencial (en sentido heideggeriano), en la que el ser del hombre es captado simultáneamente en su limitación y en su apertura a lo limitado (el tema es también estudiado, y no solo en esta ocasión, en su fundamento clásico, ontológico, de la distinción real de ser y esencias); la dialógica: la relación yo-tú, el encuentro, analizando en sí y, una vez más, en sus raíces ontológicas, como apertura simultánea del espacio del yo y del espacio del ser (y luego del tú y del nosotros); la de la analogía de los trascendentales entre Dios y su criatura, que no ignora que su fundamento es la analogía del ser en sí.⁶²

Este extenso párrafo de Scola nos expresa los motivos internos que dinamizan la expresión meta-antropología. Este término permite transitar, ya que es un punto de partida como también un punto de llegada de la ontología hacia los argumentos teológicos propiamente. Conviene aquí, por tanto, poner de relieve la función que posee tal concepto

⁶⁰ *Ibíd.*, 36.

⁶¹ Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 85.

⁶² Scola. *Ibíd.*, 47.

como principio metodológico. En este sentido, la meta-antropología, dicho de un modo lacónico, abrirá para von Balthasar la posibilidad de explicar “todo el *intellectus fidei* de la Revelación, es decir, del acontecimiento de Cristo”.⁶³

La explicación de los trascendentales tiene lugar dentro de los límites de la meta-antropología. El carácter de premisa de los trascendentales está en simultaneidad entre una manera de comprender, en su sentido original, la percepción y el modo de darse del ser. Ambos aspectos están en co-relación, y se establece la connaturalidad entre ambas dimensiones de lo real. El fundamento del sujeto balthasariano descansa en el ser desde su aspecto formal. Y, puesto que, la percepción funda la “forma vital” en von Balthasar, podemos decir que:

Para vivir la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto. ¡Qué palabra tan tremenda: percepción, *Wahrnehmung*, esto es, ¡capacidad para captar lo verdadero! Pero ¿qué ha hecho de ella la filosofía? Lo contrario de lo que expresa el termino alemán.⁶⁴

El ser humano tiene acceso a Dios en virtud de una primera provocación de Dios. Y, posee las capacidades adecuadas, según su creaturalidad, para responder a la gracia. La percepción que, comprendida de forma adecuada, nos permite considerar la semejanza entre Santidad de Dios y creatura. Y, por tanto, la analogía a la que hemos hecho referencia con anterioridad se comprende mejor cómo “*intrínseca* y no de atribución extrínseca, y la *gracia* ha de entenderse en sentido positivo como la participación en la vida divina ofrecida descendentemente [...] mientras que la *naturaleza* es el *mínimum* para poder recibir la revelación”.⁶⁵

La propuesta de la meta-antropología define al ser humano dentro del marco de “síntesis y superación” de lo creado. Esta expresión hace referencia a su condición natural como apertura al *ser* en su totalidad, es decir, posee un espíritu abierto que trasciende el mundo y su *ser* no le es suficiente para lograr su plenitud. Esta posibilidad de constitutiva apertura es la vía que hace al ser humano persona. Al trascender el *ser* que se predica de

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Von Balthasar, *Gloria y percepción de la forma*, T. I, 27. Citado Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 93.

⁶⁵ Sueiro, *Ibíd.*, 81.

muchos es la superación de esta, llegando a ser “única”. A este respecto, von Balthasar, agregaría enfáticamente, que dicha condición “justifica existencialmente el irrepetible carácter definitivo de un amor exclusivo”.⁶⁶

El carácter de ser personal posee un vínculo estrecho con la naturaleza espiritual del ser humano. Ya que, este vínculo se hace concreto en la forma del amor humano que, puede realizarse únicamente en el “tú” humano (en cuanto persona- en cuanto ser natural). Sin embargo, en cuanto abierto a la totalidad el ser humano no está aferrado al vínculo particular de algún “tú”. Consecuentemente, para el autor, la tensión irresoluta del ser humano no puede ser colmada, por su misma constitución, bajo ninguna realización imaginable en el conjunto mundano. Tal condición, por tanto, hace que se avizore una respuesta que contemple lo personal y lo espiritual.⁶⁷

El hombre es solo un fragmento, esta condición imposible del ser humano, según von Balthasar, llega a definir negativamente el ámbito de su relación con Dios. Este angustioso problema, de ser fragmento, se debe a su condición de estar sometido al devenir del tiempo. Sin embargo, esta situación no impide un tipo de realización, que se perfila en la relación con Dios. Dado que la apertura perenne hacia Dios es el presupuesto de toda gracia, que le viene de su constitutiva “creaturalidad”. Queda, no obstante, abierto el cómo de esta realización, dentro de un estilo y forma, que es medio expresivo de la manifestación. El autor puntualiza que “*debe* dejarlo abierto, si es verdad que la relación entre Dios y el hombre debe ser decidida sólo por Dios y tomar forma sólo en aquel diálogo dramático que Él mismo instituye”.⁶⁸

1.2.3 El análisis de la percepción

Otra idea que nos permite abrir el pórtico del pensamiento balthasariano es la categoría: forma (*Gestalt*). Este concepto, sirve a modo de bisagra dado que, une dos aspectos: la persona y su obra al mismo tiempo. La palabra estilo y forma son dos expresiones que permanecen entroncadas en von Balthasar, pues la primera es la

⁶⁶ Von Balthasar, *Ibíd.*, 60.

⁶⁷ *Ibíd.*, 59-64; 108.

⁶⁸ *Ibíd.*, 65.

manifestación concreta de la segunda que llega a ser algo más abstracto. El estilo es el discurso sobre la forma (*Gestalt*). Y, toda teología se convierte en *manifestación* que encuentra su forma cuando está dominada, en su objeto formal, por la gloria de Dios. Por tanto, un discurso sobre el estilo, que señala una experiencia religiosa, es un discurso sobre la forma.⁶⁹

El estilo teológico en von Balthasar, por tanto, “se refiere, en último término, a la *Gloria Dei*, es decir, al irradiarse absolutamente libre y fascinante del señorío de Dios sobre el ser, sobre todo ser”.⁷⁰ En otras palabras, el estilo se trata del modo como se “expresa” el ser arrebatado por la influencia de una *forma* cuando se es percibida. De este modo, para von Balthasar, el núcleo de lo “bello” está en estrecha relación con algún “estilo”.⁷¹ Para comprender esta correlación, debemos situarnos en el análisis de la percepción que hace el autor.

La reflexión de von Balthasar inicia con una constatación de trasfondo a saber: “la exclusión de la belleza como primera manifestación del ser; es decir, como la *forma* original que causa la percepción elemental del ser [...] el hombre resulta fracturado en sus facultades sensibles, intelectuales y morales”.⁷² Así, el quiebre de la imagen del ser deviene a la reducción de sus dimensiones en compartimientos separados que responden cerradamente a una dimensión de la existencia. La experiencia sensible dejó de ser el acto primero que otorga la apertura a la experiencia y que nos permitía sumergirnos al encuentro con una *manifestación*.⁷³ Al quedar aislada la experiencia sensible, dejamos de percibir que:

... la velación del fundamento es lo que dota de consistencia y unidad la tensión hacia lo fundamentado en la medida que absorbe hacia sí al sujeto que percibe su *forma*. Resulta aparentemente paradójico que lo que garantiza la unidad de verdad y bondad sea algo que no aparece, sino que sólo es sugerido, apuntado.⁷⁴

Según el citado texto, se puede rescatar el dato paradójico, o en tensión, en que se desarrolla la percepción de la *forma*. Se percibe un movimiento desde dentro en el que el

⁶⁹ Scola, *Ibíd.*, 14.

⁷⁰ *Ibíd.*, 13.

⁷¹ *Ibíd.*, 14.

⁷² Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 81.

⁷³ *Ibíd.* 82.

⁷⁴ *Ibíd.*

dato que se dona se manifiesta como ocultación, pero es la expresión de lo manifestado. La *forma* es un punto de partida que atraviesa la obra del teólogo suizo, sobre todo porque es un acicate para presentarnos la *estructura dialógica* del ser humano. Este existencial hace referencia a la apertura perenne a la realidad, una apertura, a su vez, que constituye su subjetividad.

Considerando esta estructura dialógica, von Balthasar nos orienta al núcleo fundante de su modo de mirar, que hace que se “plantee su pensamiento sobre la base de una experiencia en la que la alteridad se presenta como dato inicial”.⁷⁵ Esta afirmación que, con un primer golpe de vista pareciera un objetivismo trata más bien sobre la importancia del sujeto. Pues, este no contempla de modo pasivo un hecho sino activamente, se ve implicado en el mirar, y solo de ese modo se podría hablar de la apertura, que le es propia al ente. Con relación a esto, Caronello puntualiza que:

Balthasar parte de la constatación de que en el mundo sensible existe una estructura ontológica según la cual la realidad se desarrolla en dos fases: fundamento y manifestación del ser, polaridad cuyos extremos son: ser y aparecer [...] Entre ambos existe una profunda relación puesto que el aparecer no es otra cosa que la expresión de la interioridad del ser [...] Esta doble dimensión es el fenómeno originario de donde parte toda otra posibilidad de asimilación de lo real.⁷⁶

La manera como acontece la donación de lo real es un principio que nos permite asimilar lo originario de la totalidad de lo real. El fenómeno originario posee una doble dimensión, la *donación* y la *apertura*, se puede seguir de esto que el sujeto se posiciona activamente ante el hecho. Primero podemos destacar que la forma subjetiva, que moldea la percepción, “brota de la libertad del ser personal”.⁷⁷ Es importante acotar en este punto que, no se puede dejar de considerar la simultaneidad de dichas dimensiones. Y, en efecto, solo teniendo en cuenta los dos elementos o esferas es posible ver la totalidad de lo real.

El análisis de la percepción implica describir los factores involucrados en la experiencia estética. Uno de los factores emerge de su situación antropológica: la condición

⁷⁵ *Ibíd.*, 83.

⁷⁶ Caronello, “La libertad del amor como clave de encuentro entre objeto y sujeto: leyendo a Hans Urs von Balthasar”, 17-19.

⁷⁷ Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 83.

espiritual del ser humano. Entendiendo espíritu *como* posibilidad de autodeterminación.⁷⁸ A partir de la evidencia de la experiencia que nos habla de su *condición espiritual* podemos a su vez tener en cuenta un aspecto constitutivo de sí mismo, su libertad. Y, ésta misma estructura del ser humano nos habla de la posibilidad que tiene de relacionarse con lo trascendente desde una constitutiva libertad finita.

El teólogo suizo señala que el ser humano, desde su condición espiritual, ejerce su libertad en el *encuentro*. Este ejercicio de su libertad es un intercambio, primeramente, con su entorno por qué la “manifestación del fundamento del ser en su forma o imagen se hace patente una capacidad que tienen todos los entes consistentes en hacer posible la acción de dar o donar a otro la riqueza de su intimidad”.⁷⁹ Y esto, gracias a que “la *imagen* o la *forma* como la manera en que la interioridad de un ente (es decir, su esencia) se exterioriza, de tal modo que el fundamento quede manifiesto”.⁸⁰ Por tanto, la “forma”, que a su vez también es la manifestación del fundamento del sujeto, también es la responsable para abordar el objeto ante el cual se sitúa.

Von Balthasar, al interpretar el *ser* como epifanía acentúa la reflexión sobre la forma en su sentido absoluto. Este sentido apunta a un modelo de relación del hombre y toda la creación con Dios *unitrino*. El autor tiene en cuenta que la “gloria, sin dejar de ser absolutamente ella misma, atraviesa todo el ilimitado campo de los seres e imprime (*impressio*) en ellos su sello de modo que estos a su vez pueden expresar (*expressio*) la belleza recibida”.⁸¹ Y, su modo de darse como manifestación es a partir de dos elementos: “*species* (o forma) y *lumen* (o esplendor), forma y esplendor”.⁸²

En el ente, la forma es percibida según un orden en que se distingue en su carácter de *specie*. Este componente solo es entendido en consonancia con el *esplendor*. Dado que, este último hace referencia a la “ordenación hacia el fin y hacia las otras cosas” pues, en tanto que es acto, “contiene la posición de ser como existencia”, y por el que consecuentemente tiende a alcanzar su plenitud o eficacia formal. Según la expresión de Santo Tomás⁸³, la

⁷⁸ Guajardo- Fajardo, *Ibíd.*, 83.

⁷⁹ Caronello, *Ibíd.*, 3.

⁸⁰ *Ibíd.*, 2.

⁸¹ Scola, *Ibíd.*, 51.

⁸² Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 89.

⁸³ Guajardo-Fajardo cita un texto de Santo Tomás, que hace referencia a este punto: “Todo lo que es lo es por su forma, hay cosas que presuponen la forma y hay otras que se siguen de ella [...] la forma presupone la

forma es el espacio en el que el *esse* puede ser percibido en su efecto, es el lugar en que se unen el fundamento y lo fundamentado. Por tanto, nos permite concluir que:

En este sentido, en cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: “presencia real de la profundidad, del todo, y referencia real, más allá de sí misma, a esa profundidad [...] Ambos aspectos son inseparables y constituyen la figura fundamental del ser. Nosotros vemos la forma, pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no solo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor; como gloria del ser”.⁸⁴

La forma contiene intrínseca el *esplendor* como un carácter de ella. Pues, esta atribución a la forma, explicitada ya en Santo Tomás, nos permite comprender la dimensión de la profundidad en la experiencia. El *esplendor*, entonces, es un aspecto fundamental en la ontología de von Balthasar, y que nos da razón de la profundidad del ente, dado que, a partir de la forma singular, nos permite el tránsito hacia el ser. Entonces, cuando hablamos de forma no solo nos ubicamos acariciando el aspecto externo, sino que extendemos la idea a un aspecto interno en tanto que integramos aquello que se denomina *esplendor* y con lo que se logra sintetizar la *manifestación* en su dinámica interna y externa.

El modo de la manifestación del ser en los entes muestra sensiblemente una estructura que se percibe “en la propia percepción [...] un principio que Balthasar denomina *profundidad o plenitud*”.⁸⁵ Este principio de profundidad puede ser descrita en la misma percepción como un acto trascendental, en que se ordena la impresión sensible, y que otorga una contextura a la subjetividad, haciendo posible que el estilo sea la manifestación de una forma. A este respecto, la *meta-antropología* sostiene el análisis *ontológico*, porque la subjetividad libre se describe junto con la condición ontológica de la forma en los entes.

1.3 Acerca de la Estética, Dramática, Teológica

adaptación de los principios tanto materiales como eficientes. A esto lo llamamos modo; por eso se dice la medida establece el modo. Y la misma forma es llamada especie, porque por la forma algo queda constituido en especie [...] De la forma deriva la tendencia hacia el fin, a la acción ya otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que resulta beneficioso respecto a la forma”. (Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 90).

⁸⁴ Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 91.

⁸⁵ *Ibíd.*

Los principios metodológicos de la triple analogía de lo bello, lo bueno y lo verdadero están fundamentados en su obra teológica que es la Trilogía Estética, Dramática y Teológica. La razón interior del pensamiento balthasariano se encuentra articulado en dicha obra. El impulso de su reflexión se va abriendo camino bajo el signo de la Gloria (*Kabod, doxa*) a partir de la observación primaria de la Revelación de Dios. La divinidad irradia de manera gratuita su amor trinitario. Pues, la estética entendida como *Gloria* en Balthasar es una vía o camino de acceso a Dios por medio de su mostrarse o manifestarse.

Toda la obra del teólogo suizo se perfila desde una sola línea rectora, considerada como idea fuerza, que reúne todo el sentido de su escrito, a saber: “se trata en toda ella de la Revelación de Dios en Cristo [...] incluye toda la apertura del espíritu humano al orden del ser – lo cual es necesariamente apertura a la causa del ser (Santo Tomás)”.⁸⁶ En la primera parte de su obra, el autor, presenta al hombre como capaz de percibir la forma divina, es decir, unas condiciones de posibilidad en que el ser humano puede distinguir la irradiación de la forma de la Gloria de Dios en un conjunto de irradiaciones mundanas. El dato inicial que nos permite leer su obra es, entonces, el ser humano como creatura que contiene ínsita la gracia.

Si el ser humano está en condiciones de “captar esta forma, para poder tener de algún modo una experiencia interior de ella”.⁸⁷ Entonces, en ningún caso es una pasividad del ser humano, ni mucho menos, más bien es la necesaria consideración de una respuesta y diálogo, teniendo en cuenta que, “la Palabra de Dios es reconocida en toda su omnimoda libertad y trascendencia sobre todo el orden de lo creado, sobre “el ser que no es Dios”, como insiste Heidegger”.⁸⁸

La estética teológica consta de un primer aspecto formal, a saber: la idea del esplendor de la gloria que se irradia, y que en tal movimiento de ser percibida nos arrebatada. Dentro de su obra, von Balthasar presenta lo que deberíamos entender por su propuesta estética, realizando las respectivas distinciones con relación a una estética Kantiana. Tal distinción es un movimiento en que se considera primariamente una teoría de la percepción hacia una estética teológica. El desarrollo de la naturaleza de la *precomprensión*, que recorre a lo largo

⁸⁶ Aldana, “La Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar”, 108.

⁸⁷ Scola, *Ibíd.*, 51.

⁸⁸ Aldana, *Ibíd.*, 108.

de la historia, es con la pretensión de mostrar la evidencia que se dona a los ojos de la fe como un *autopresentarse* de Dios.⁸⁹ Entonces, el desvelarse del acontecimiento de la Revelación no es algo sin más, sino entra en escena desde las condiciones que lo permiten captar, es un doble movimiento: evidencia y ojos de la fe.

Ahora, con respecto al doble movimiento podemos decir que en el acto no se distinguen como dos momentos. Pues, resulta inevitable una respuesta a la manifestación de un acontecimiento. Conforme a esto, tenemos entonces que: “No es posible ser meros espectadores de la Gloria, sino que somos aferrados por ella para convertirnos en sus colaboradores”.⁹⁰ Según esto, entonces, la estética en sentido balthasariano se aleja en lo posible del sentido kantiano. Pues “la estética kantiana de lo bello viene definido por una subjetividad autoerótica [...] la complacencia por lo bello es *desinteresada*. Una distancia estética hace posible demorarse en lo bello”.⁹¹

En tanto que la estética de lo bello kantiano está reducido a las categorías de la sensibilidad ella es contemplativa y se detiene en la *forma*; entonces lo bello kantiano “no emite ningún *estímulo*”.⁹² Por otra parte la visión balthasariana del asunto consiste en una reubicación del sentido pleno del alcance de lo “trascendental” en la forma bella, en que quedan implicados o comprometidos el doble elemento de lo real. Para von Balthasar, “Con esta estética trascendental la Revelación bíblica puede y debe entrar en diálogo, mientras que ella no puede tener ningún interés en una estética regional confinada en lo intramundano”.⁹³

Al hablar de una condición humana, limitada pero capaz, von Balthasar deduce que su apertura a la belleza divina “se trata de “tomar” y de “recibir”, no de una iluminación subjetiva, sino de una “atención despierta””.⁹⁴ Lo trascendental es en cuanto a las propiedades del Ser que no están separadas, dado que el resplandor de lo bello está anclado en la morada de la belleza absoluta. Ahora, el acontecimiento no presenta las propiedades del ser con alguna primacía de precedencia de una sobre otra, sino más bien entre ellos, diría von Balthasar reina una “*circumincisión*, lo reconciliante, lo gratuitamente salvador de lo bello-

⁸⁹ Scola, *Ibíd.*, 50-52.

⁹⁰ *Ibíd.*, 52.

⁹¹ Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, 69.

⁹² *Ibíd.*, 69.

⁹³ Von Balthasar, *Gloria T IV*, 21. Citado por: Aldana. *Ibíd.*, 109.

⁹⁴ Aldana, *Ibíd.*, 110.

santo”.⁹⁵ Por último, la idea central del autor es la palabra “gloria”, más que la “belleza” en cuanto tal, porque aquella contiene a esta, y tal expresión resume toda su intención teológica.

En la segunda parte de su obra von Balthasar desarrolla la Teodramática. Es en esta sección que, para algunos críticos, se descubre la originalidad y la centralidad de sus escritos. La meta de su reflexión adquiere el impulso adecuado a partir del hecho de “dar el paso del movimiento de lucha que caracteriza la existencia”.⁹⁶ Este comprender (autocomprensión) del hombre se logra a partir de su existir dramático, cuyo núcleo latente es una pregunta por el ser, una cuestión revelada en el obrar de su Hacedor.⁹⁷ El drama del ser humano adquiere su completa dimensión en el obrar de Dios, dice von Balthasar: “la revelación de Dios no es ningún objeto para mirar, sino que es su propia acción en y para el mundo, la cual puede ser respondida, y así “comprendida” por el mundo mediante su acción”.⁹⁸ Por tanto, “la Teodramática constituye el intento de comprender la relación entre Dios y la humanidad en términos de una acción divina, o mejor, divino-humana”.⁹⁹

En toda esta obra también von Balthasar utiliza el método analógico, por tanto, es una trasposición del teatro a la historia de la salvación. Los actores son presentados o vistos primero en Dios, no obstante, la acción es la encargada de desvelar la identidad de cada uno, por esto la cristología de este autor, es una “cristología de la misión, cuya tesis central es la coincidencia en la persona de Cristo entre ser y misión: Cristo es Cristo por su misión; él es, ontológicamente, el enviado”.¹⁰⁰ Conforme a esto, la historia no es un escenario o un texto fijado por un libreto, que se desarrolla y se representa.¹⁰¹

Von Balthasar establece la *dramatis personae* como algo *in naturalibus* que no desaparece con la entrada del Protagonista, en efecto; es en coherencia con el modo en que se dan los trascendentales en el ser contingente, es decir, bajo los límites de la dinámica de movimientos oscilantes, ambiguos, polarizantes, etc.¹⁰² Para el autor, todas las persona se incluyen activamente en el Teodrama, pues, al fin y al cabo daremos cuenta de nuestra

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Scola, *Ibíd.*, 52.

⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁸ Von Balthasar, *Teodramática*, 19. Citado por: Scola, *Ibíd.*, 52.

⁹⁹ Espezal, “La cristología dramática de Balthasar”, 306.

¹⁰⁰ Gibellini, *Ibíd.*, 264.

¹⁰¹ Espezal, *Ibíd.* 306.

¹⁰² Scola, *Ibíd.*, 53.

participación en la obra, Dios no es espectador, en esta medida para von Balthasar nadie sería un mero espectador. Consecuentemente, algunos estudiosos dirían que, este teólogo desarrolla un sentido dramático de la historia.¹⁰³

Esta sección especulativa de la obra de von Balthasar puede ser comprendida como una propuesta antropológica-teológica. Para algunos críticos, su propuesta puede ser denominada: *personalismo (análogo) dialogal filial*. Esta consiste en el encuentro de dos libertades poniendo de relieve la irreductibilidad del otro, en tanto que no se trata de una unilateralidad del sujeto en que se da una cierta eventualidad del otro, sino una necesidad del otro (en minúscula y en mayúscula). Dicho de otro modo, se pone el acento en dos aspectos, personal y dialógico, teniendo en cuenta que el ser es considerado como don.¹⁰⁴ En este sentido, la constitución del sujeto se debe a la presencia del otro desde donde vive su propia libertad. Podríamos sintetizar lo dicho, con las siguientes ideas:

La Teodramática podría ser leída como una respuesta original a la problemática moderna de la libertad del hombre, hecha desde la herencia patristica y escolástica, pero reformulada radicalmente, en su planteo dramático teatral, desde un personalismo con raíces trinitarias sin rasgos antimetafísicos. Parece central la formulación del diálogo de las libertades infinita y finita y por ello los largo párrafos dedicados en la Teodramática a la oración como lugar de encuentro de las libertades [...] La relación entre ambas libertades es vista por Balthasar desde el misterio de la alianza y con categorías nupciales.¹⁰⁵

Para Espezzel, la obra de von Balthasar acentúa o desarrolla una idea teatral cuyo énfasis acentúa la libertad. Este se ejercita desde la “improvisación” que acontece en el interior de un margen otorgado por el diálogo en la oración. Esta situación antropológica que se ejecuta siempre en tensión originaria en el ser humano contiene su carácter plástico en la ejecución, su margen creativo, en vista de lo irrenunciable de la libertad.¹⁰⁶

En la última parte de su obra, *Teológica*, von Balthasar se plantea la cuestión de la verdad, es decir, en términos humanos como Dios se hace comprensible a los seres humanos sin perder su identidad.¹⁰⁷ Aunque, el tema de la verdad se articula desde un principio como

¹⁰³ Gibellini, *Ibíd.*, 254-270.

¹⁰⁴ Espezzel, *Ibíd.*, 307.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.* 306-307.

¹⁰⁷ Scola, *Ibíd.*, 54.

algo transversal en la intención de su obra, en la *Teológica* se encarga de reflexionar gnoseológicamente sobre el asunto. El autor, en tal obra, realiza un análisis en sus diversos niveles sobre la verdad enfatizando el entrecruzamiento constante de la polaridad esencial en el ser humano. Pues, para von Balthasar es importante que: “...después del *factum* de la revelación había que remontarse a una reflexión, [...] “sobre el modo en que la infinita verdad de Dios y de su Logos puede ser apta para expresarse en los angostos vasos de la lógica humana...”¹⁰⁸

El teólogo suizo analiza en diversos niveles la verdad, en tanto naturaleza (sujeto-objeto), verdad como libertad, y la verdad como misterio (desvelamiento- velamiento). Sin embargo, anuncia la superación de las polaridades, en la verdad como participación, aunque se mantenga el carácter específico de la polaridad finitud e infinitud.¹⁰⁹ Sin embargo, Jesús da testimonio de la verdad y es, a su vez, la verdad, “él es la verdad como Palabra del Padre hecha carne en una existencia histórica concreta. Él es el intérprete (*der Ausleger*) de la verdad del Padre, pero a la vez el interpretado (*des Ausgelegte*) por el Espíritu, que introduce en el conocimiento de toda verdad...”¹¹⁰ En última instancia, la lógica del Logos no puede ser comprendida por el espíritu del hombre sin el auxilio del Espíritu de la verdad.¹¹¹ Toda la obra de von Balthasar apunta a un Teocentrismo trinitario fundamentada en un método cristocéntrico: “El texto bíblico que rige la estructura de la trilogía balthasariana es Jn 1, 14: “y hemos visto su *gloria*, gloria como el unigénito del Padre (*primera* parte de la trilogía), lleno de *gracia* (*segunda* parte de la trilogía), y de *verdad* (*tercera* parte de la trilogía)”¹¹²

1.4 La Historia y el Tiempo

La experiencia cristiana comprende ínsita no solo una relación entre dos ámbitos sino un *encuentro*: lo histórico (contingente) y lo eterno de la divinidad. La máxima expresión de este encuentro se hizo, en última, *comunión* (con la Gracia) en la encarnación del Hijo. Desde el núcleo de la Revelación se alumbra el sentido de la “historia” como lugar de la libertad que favorece el encuentro entre Dios y el ser humano. En la comprensión teológica de la

¹⁰⁸ Gibellini, *Ibíd.*, 269.

¹⁰⁹ Scola, *Ibíd.*, 54.

¹¹⁰ Gibellini, *Ibíd.*, 269.

¹¹¹ Scola, *Ibíd.*, 55.

¹¹² Gibellini, *Ibíd.*, 269.

historia la cristología adquiere un puesto central que no minusvalora la creación y la naturaleza. Por tanto, la auténtica posibilidad de la *dramática* en la historia está entrelazada por la voluntad de Dios y el hombre.¹¹³

El teólogo suizo ubica el planteamiento del libro *El Todo en el Fragmento*, que se publica en la década de los 60, dentro de una dinámica de reflexión ya abordada por él en otro libro, titulado *Teología de la Historia*, que aparece unos años antes. En aquel libro, piensa nuevamente los mismos asuntos que giran en torno a la historia ya mencionados en este último. Mencionamos este último libro, porque en dicho escrito enuncia en una nota de edición, de un modo preclaro, aquello que nos interesa, que dice así: “en él no se iba a tratar sino de la vinculación de Cristo, en su temporalidad cristológica, con el tiempo general de la Historia humana...”.¹¹⁴

El autor, en el texto *Teología de la Historia*, destaca que la dinámica de la verdad de la encarnación alumbró toda la posibilidad de la naturaleza, pero manteniendo su autonomía. El cristocentrismo de von Balthasar, redimensiona la creaturalidad, y hace que el sentido de la historia sea visto desde dentro. Dado que, “Jesucristo, debido a la unión hipostática, es enteramente revelación de Dios. Toda su vida (palabra y existencia inseparables) revela una *lógica* irrepetible que deviene norma de la historia; una “Cristo-lógica”, verificable en la existencia de Jesús”.¹¹⁵

Jesucristo es norma de la historia de un modo concreto a saber: su existencia es *recepción*. La forma de la existencia de Jesús (Jn, 6, 30), el sentido de su humanización se hace visible “como “un no hacer”, “no cumplir”, “no llevar a cabo” su propia voluntad. Esta negatividad, [...] está al servicio de una positividad más profunda [...] La realización de la voluntad del Padre.”¹¹⁶ Esta positividad está anclada en la fundamentación de la misión del Hijo. La clave de interpretación de von Balthasar es el evangelio de Juan, en que la historia de Cristo es la manifestación de su ser intratrinitario. De aquí, podemos comprender mejor la siguiente afirmación:

¹¹³ Sueiro, *Ibid.*, 84.

¹¹⁴ Von Balthasar, *Teología de la historia*, 11.

¹¹⁵ Sueiro, *Ibid.*, 86.

¹¹⁶ Von Balthasar, *Ibid.*, 37.

Balthasar afirmará que la misión del Hijo (*missio*) se funda en su radical hecho de ser engendrado (*generatio*), esto es, que su existencia histórica es auténtica “creaturización de su forma celeste de existencia” [...] el tiempo de Jesús nos muestra el espacio de encuentro entre la humanidad y Dios bajo la forma radical de la *obediencia*.¹¹⁷

Esta obediencia se ejerce en el *acontecimiento* de la encarnación. Por tanto, desde Jesucristo se puede comprender el tiempo como espacio para la realización de la voluntad de Dios. Von Balthasar dice, con respecto a la encarnación: “Es proceso originalísimo, tan irrepetible y sin manosear como el nacimiento del Hijo desde el Padre, cumpliéndose eternamente ahora”.¹¹⁸ De aquí se comprende, con el autor, que el tiempo de Dios para el mundo es tiempo en el Hijo, significa que Él recibe de Dios el tiempo y lo tiene para Dios. Consecuentemente, “en el Hijo, pues, la receptibilidad para la voluntad de Dios funda el tiempo”.¹¹⁹

En el Hijo cambia el sentido de la concepción de la temporalidad de la humanidad. El tiempo llega a ser acceso auténtico, tiempo *real*, para encontrar a Dios, por qué “el Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo [...] en él tiene tiempo para todos los hombres y criaturas. Con él hay un eterno HOY”.¹²⁰ La Gracia, desde esta perspectiva, es como el abrirse de Dios a través del tiempo, en que la creatura tiene accesibilidad a él concedida por él mismo. Y, en efecto, la experiencia cristiana, en que se observa el tiempo del ser humano dentro del tiempo de Cristo, adquiere su forma verdadera en la dimensión de la fe, la esperanza y la caridad.

La historia que queda incluida en la vida del Hijo otorga el sentido y la razón de ser en el mundo, que se mira desde la singular humanidad de Cristo, de modo que podemos ver la relación entre la gracia y la historia. La razón y el sentido del mundo, entonces, se leen desde la concreta norma absoluta que es Cristo, “porque viniendo “desde arriba”, surge “desde dentro” de la humanidad”.¹²¹ Su doble naturaleza es en sí mismo la medida de toda la historia, “como espacio (distancia- alteridad) entre Dios y el hombre”.¹²²

¹¹⁷ Sueiro, *Ibíd.*, 88.

¹¹⁸ Von Balthasar. *Ibíd.*, 47.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 48.

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ Sueiro, *Ibíd.*, 89.

¹²² *Ibíd.*

Ahora, quisiéramos recalcar, según el interés de nuestro trabajo que, la dinámica de reflexión de von Balthasar en el citado libro, subraya como el orden natural es posibilitado por la gracia. Dado que la gracia es considerada desde la elección y la Alianza llevada a plenitud con la existencia de Cristo, y universalizado por el don del Espíritu Santo, a través del Hijo. Entonces desde la ley de la encarnación, podemos ver la relación entre redención y creación, qué desde la entrega del don del Espíritu, nos posibilita participar de la manera de la existencia de Jesús, en continua donación. Aquí, podemos intuir el núcleo del sentido del tiempo y la historia en cuanto lugar de libertad y de fundamento de ser creados.¹²³

La experiencia cristiana lee el sentido de la historia como acontecimiento. Desde esta perspectiva nos resulta más comprensible una visión de la Iglesia y los sacramentos como instancias constitutivas de la vida cristiana. Desde la perspectiva de la gracia o desde la naturaleza, los sacramentos pueden ser “llamados *misterios* en sentido propio, pues realizan en la historia humana la historia de la salvación de Dios con el mundo”.¹²⁴ Entonces, conforme a lo expresado, para von Balthasar:

...con el cristianismo se vuelve a valorar de un modo especialmente intenso la *dimensión vertical* del tiempo, su vinculación con lo eterno: “la salvación ha descendido verticalmente de Dios y a través de la resurrección y de la ascensión de la cabeza de la humanidad ha abierto nuevamente a ésta el camino vertical hacia la eternidad. Esto es lo único que cuenta, y el tiempo de la historia de la Iglesia sólo es, desde el punto de vista la lógica de la revelación, una espera de la manifestación (*parusía*) de lo que ya es presencia (*parusía*) oculta”.¹²⁵

En el libro *El todo en el fragmento* las reflexiones de von Balthasar, con respecto a la historia, están impulsadas por las intuiciones de San Agustín, quien le otorga el derrotero adecuado para acentuar la recuperación de una visión adecuada de la historia en sentido teológico. El santo de Hipona proporciona el diálogo adecuado entre filosofía y teología para pensar el tiempo, dado que presenta los presupuestos filosóficos implícitos de su teología, y nos ubica apaciblemente ante el misterio de Dios.

¹²³ *Ibíd.*, 90.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Guajardo-Fajardo, *Ibíd.*, 38 ss.

1.5 La obra *El Todo en el fragmento*

La obra del teólogo de Basilea en su libro *El todo en el fragmento* publicada en 1963, el autor realiza una reflexión acerca de la relación entre el tiempo, la historia y la integración de ambos en la palabra. También, esta obra puede ser considerada como una condensada síntesis de los intereses reflexivos que ocuparon al teólogo en torno a la Teología de la Historia. Por tanto, desde un principio es importante poner énfasis en la tensión de la fórmula, que expresa el título, “el todo en el fragmento”.

La concisa expresión en el título “el todo en el fragmento” manifiesta lo fundamental de ella, no en la polaridad sustantiva *todo-fragmento*. Sino como abordará el autor, desde una perspectiva más filosófica y teológica, que la tensión se ubica en los términos de las partículas *en-como*. Por tanto, dicha expresión indica el lugar y el modo de ser de la forma de la existencia de Cristo. Y, en efecto, porque el todo se manifestó una vez como fragmento, pueden los fragmentos ser lugares en los que el todo se manifieste.

La concepción de tiempo que asume el autor, para su cometido, es vertical (en la relación hombre-Dios). Pues, rescatando dicha visión, es posible, desde un tiempo religioso, leer el sentido de la historia. A partir de la consideración de la “irrupción” del acontecimiento capital, que incide en el plano horizontal del tiempo orientamos una salida al sentido de lo que existe. Dicho de otro modo, su reflexión gira en torno al acontecimiento central de la historia, Cristo como el *Universal concreto* hecho carne, la Palabra de Dios, y sobre el hombre.

Desde la misma introducción, denuncia las falsas conclusiones y las deficiencias que en ocasiones agobian a una reflexión cristiana con respecto a una Teología de la historia. El autor muestra, con minucioso análisis, las posibles miradas tergiversadas que resultan del hecho de “convertir un fragmento en el todo” o incluso considerar, extrapolando, la sola reflexión sobre el todo en sí mismo, toda esta reflexión se puede ver en la segunda parte en que el hombre y la historia poseen su propia palabra.

Ahora, la preocupación del autor se construye a partir de una pregunta capital, *¿Qué nos dice la Palabra de Dios a propósito de Dios?* pues conforme a la realidad que alumbre nuestra respuesta a la cuestión, de vez, el ser humano se puede afinar en la construcción de

“programas” de izquierdas o de derechas, arrastrado siempre por la tentación de resultados positivos y tangibles, o, en la búsqueda de posibles “contenidos” a la revelación divina.

Von Balthasar rescatará que el sentido último de la historia permanece, desde la acertada reflexión de Agustín, en el desarrollo positivo de una recuperación del amor absoluto. Dicho esto, el libro está dividido en cuatro apartados, los cuales son: 1) La dispersión del tiempo, 2) La perfectibilidad del hombre, 3) La perfectibilidad de la historia, 4) Integración en la Palabra.

El autor del libro nos invita a reflexionar temas principales en torno a la teología de la historia, impulsada desde la preocupación constante de que “cada fragmento de una pieza de cerámica sugiere la totalidad de la vasija, cada torso de mármol se considera a la luz de toda la estatua”.¹²⁶ Esta expresión recae sobre la condición humana que reflexiona sobre sí misma desde una existencia finita que, temporal o histórica, mantiene una tensión en busca de su propio sentido. En la misma interrogación sobre su condición el ser humano constata que él es una pregunta.

El ser humano vive su propio enigma siendo una pregunta en carne propia. Desde esta perspectiva, el *Todo en el Fragmento* es un libro que posibilita una diversidad de acercamientos orientado por cualquier interrogante. La riqueza semántica, ya en el mismo título, en las traducciones están sujetas a la luz de las hermenéuticas sobre el tema principal, conforme al interés de cada aproximación.¹²⁷ Sin embargo, siguiendo lo dicho por el autor “el tema central de la obra es la integración de la historia humana en el Cristo que se hizo historia”.¹²⁸

Por último, el interés de Hans Urs von Balthasar sobre temas que abarcan, por un lado, la teología de la historia y, por otra, la Palabra están reunidos en muchas publicaciones. Entre los escritos, sobre dicho tema, algunos se encuentran publicados entre 1957 y 1959, agrupados en *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro* (Madrid: Cristiandad 1964), bajo el título

¹²⁶ Von Balthasar, *El Todo en el Fragmento*, 14.

¹²⁷ Avenatti Palumbo constata que, con respecto a la variedad de traducción hecha al título de esta obra de Urs von Balthasar podemos poner de relieve que: “Las traducciones al inglés, francés e italiano, que fueron realizadas en la década del 60, presentan interesantes variantes de interpretación del título. La americana traduce por *Una antropología teológica* (New York; 1967), la inglesa en cambio *El hombre en la historia* (London; 1967), la francesa *De la integración* (Paris; 1969) y la italiana mantiene la figura balthasariana de *El todo en el fragmento* (Milano; 1970) como hará luego la española (Madrid; 2008).” (ver. Avenatti Palumbo, *Ibíd.*, 167.)

¹²⁸ Avenatti Palumbo, *Ibíd.*, 167.

“Implicaciones de la Palabra” y “Palabra e Historia”. Además, a estos se agrega el breve ensayo titulado *Teología de la historia*.¹²⁹

1.5.1 La Visión y el despliegue del tiempo en San Agustín

En este apartado presentaremos la concepción de tiempo de san Agustín y cuál es el aporte de la ruptura del amor para una nueva concepción del “sentido” de la historia. Veamos, entonces, bajo la siguiente pregunta el aporte de Agustín para la reflexión de von Balthasar: ¿Cuáles son las categorías de reflexión que Agustín utiliza para una concepción teológica de la historia importantes en Balthasar?

San Agustín concibe un modelo del sentido de la historia desde una mirada integradora; el mundo, y la salvación, partiendo de la categoría metafísica de la memoria.¹³⁰ Toda la dinámica reflexiva del teólogo suizo va en la línea de perforar como este análisis vital agustiniano, se instala sobre la fisura originaria del amor. Ubicar el “sentido” del centro de la historia en este punto y que condiciona la vida del *ser* humano en el proceso de salvación. La importancia de la memoria radica en el hecho patente que: “Lo inmanente y lo trascendente confluyen en la memoria y únicamente desde ella pueden formularse en la conciencia, no solo como lo que es así o de otra manera, sino como lo que absolutamente tiene que ser así y no puede ser de otra manera”.¹³¹

La meditación de Agustín es un derrotero que muestra, con un análisis minucioso, el primer plano de las “condiciones y premisas” de la historia de la existencia humana.¹³² La dimensión del alma es un aspecto previo para perforar la estructura del tiempo en el ser humano. Si bien, la historia, en Agustín se considera desde su perspectiva biográfica, ámbito más restringido, ya vislumbra una posible respuesta a la cuestión fundamental, planteando el sentido de la historia desde la dinámica del amor- dice von Balthasar. Pues, la mirada de Agustín al narrar sus *Confesiones* se “eleva a la dimensión vertical de la existencia”¹³³ y presenta su relación con la dimensión horizontal, el ámbito de *kronos*.

¹²⁹ *Ibíd.*, 167.

¹³⁰ Rodríguez, “Sentido gnoseológico de la memoria según san Agustín”, 371.

¹³¹ *Ibíd.*, 372.

¹³² Von Balthasar, *Ibíd.*, 18.

¹³³ *Ibíd.*, 17.

En el *libro X* como análisis de la memoria se describe una escisión esencial en el ser humano en que se conjugan la doble dimensión de la tensión entre la temporalidad y la esencialidad en la existencia. Este breve recodo adquiere particular importancia para el teólogo suizo, porque se logra percibir en las *Confesiones* la descripción de la bisagra del sentido de la historia. Agustín cambia de orientación en la propia perspectiva vital. Este cambio consiste en entrecruzar la historia vertical y la horizontal de un modo armónico.

La posición que toma Agustín es hacia una nueva narración de sentido, es decir, cambiar de una “dimensión horizontal” a una “dimensión vertical” de la existencia. Este giro agustiniano es ubicarnos en las coordenadas espirituales propias del cristianismo. Se trata de ponernos en movimiento hacia el peregrinaje de salvación. Este movimiento de sesgo existencial, en la reflexión de san Agustín, se trasforma en bisagra como para la comprensión de la relación del hombre con su creador (venir de Dios y regresar a Dios).

La vida de Agustín es trasformada por la gracia de Dios. La tarea emprendida por dicho santo parte de un proceso de ruptura, y se inserta en “la idea de una revolución vertical de toda la dimensión del tiempo y de la historia a través de un retorno al origen [...] lo que distingue a Agustín de modo esencial es la idea de amor que elige”.¹³⁴ Esta cuestión se vuelve un asunto capital en el pensamiento agustiniano, pues lo trata minuciosamente, no solo como un asunto personal, sino como algo propio de la condición genérica de nuestro ser creado.

La pretensión de la reflexión del santo de Hipona no es con intención esencialista del ser humano, trabando una figura de este, sino una descripción de la propia realidad ante el cual estamos condicionados, y la elección que optamos desde la gracia. Aunque, tengamos presente que “en la actuación de la memoria observamos, antes de nada, una duplicidad paradójica que determina desde el primer momento su dinámica interna”.¹³⁵ La presencia de Dios que habita en nosotros se establece sobre nuestra humana situación, y sobre el modo como se dan las cosas, por esto von Balthasar tiene presente que: “esta tensión que funda todas las cosas [...] es el fondo de una tensión inmanente a la misma memoria, que Agustín delimita y pone al desnudo...”.¹³⁶

¹³⁴ *Ibíd.*, 34.

¹³⁵ Rodríguez, *Ibíd.*, 372.

¹³⁶ Von Balthasar. *Ibíd.*, 18.

El concepto de memoria es precisamente una categoría que atraviesa lo teológico y lo gnoseológico. El teólogo suizo tiene en cuenta la triple dimensión que presiona al ser humano a partir del análisis fundamental de la categoría memoria. Pues, “el cristiano puede reconocer, con Agustín, lo que se alcanza en la realidad del ágape, que, como tal, es teología, participación misma en el amor eterno, que ha obtenido por la gracia, una respuesta plena, que trasciende el tiempo”.¹³⁷

La posibilidad de trascender, como hecho constitutivo del ser humano, nos remite hacia la posibilidad de intuir nuestra misma condición, a saber; que nuestra existencia, vista desde la memoria, acontece en la dispersión. Esta afirmación permea detalladamente el asunto de volver hacia el punto de origen o de nacimiento. Siguiendo con la recepción de Agustín en von Balthasar, este autor nos dice lo siguiente:

Agustín aplaza para más tarde la explicación ulterior de qué huellas de la visión del pasado se encuentran dispersas y escondidas en la memoria [...]el hombre el que se aparta de Dios [...]En esta dispersión se ha perdido la unidad; y solo se podrá recuperar [...] a través de este recogimiento que se describe como la esencia del pensamiento y ahora también como amor.¹³⁸

Esta breve alusión a la unidad como algo de la eternidad, no obstante, no es de modo evidente, pero se puede percibir cierta filosofía de cuño clásico, se lee que en el ser humano en cuanto que tiende a la *unidad* posee su contraparte la *dispersión*, pero esto no dice todo con respecto a la perspectiva agustiniana. Desde la propuesta del santo de Hipona podríamos subrayar entonces que el acto que nos conduce a Dios es el *recogimiento* que acontece hacia la *unidad de la persona* que se encuentra en *dispersión*. En esta primera aproximación a los apuntes de Agustín podemos enfatizar la estrecha relación de un modelo del tiempo, al que hace referencia (vertical), con el modo en que acontece la experiencia del ser humana.

La vida humana se desarrolla en su dramaticidad, y se ahonda como palpitación en el tiempo en vivencias. El camino del ser humano está tejido de búsquedas, miedos, temores y esperanzas, una seguidilla de afectos de los cuales capta su presencia temporal al detenerse en sí mismo. Agustín lo tiene claro, el ser humano posee como sustancia la honda pasión de

¹³⁷ *Ibíd.*, 34.

¹³⁸ *Ibíd.*, 20.

la búsqueda del cual se hace consciente cuando se detiene, porque “la verdad es que todo recuerdo directamente procurado, intentado, es una búsqueda”.¹³⁹

Ahora, esta unidad perdida se recupera con *ascesis*, en el pensamiento que es el recogimiento y en las relaciones es el amor. Este último, que nos reúne de nuestra propia dispersión en las cosas, hace referencia por tanto a la *continencia*. En términos del autor: “Tanto el pensar como el amar habían sido descritos [...] como recogimiento de lo que estaba disperso u oculto en la memoria, de modo que adquiere concentración (*in-tentio*) y mayor disciplina (*continentia*)”.¹⁴⁰ El ser humano posee la capacidad de regresar a su origen, pero como contrapunto, fruto de la tensión de vivir en el seno de la temporalidad, también puede perderse en el despliegue del tiempo.

El mismo *libro X* de las *Confesiones* de san Agustín es, a su vez, el libro del *tiempo*. La tensión inherente ubicada de trasfondo del problema del tiempo es: “Dios se manifiesta en su eterna Palabra como inmutable (*stabilis veritas*); por otra, su criatura es mudable, viene de Dios y pasa a la dimensión de lo no-divino, desde el horizonte de lo inmutable”.¹⁴¹ La observación del análisis del tiempo agustiniano, que hace von Balthasar, está determinado por el siguiente dilema: “Venir de Dios, alejarse de Dios: lo primero es creación, lo otro es pecado. Ahora ¿Qué puede distinguir ambas cosas en la conciencia existencial concreta?”¹⁴²

Nuestra condición de creatura es la constatación de que no encontramos en nosotros mismos nuestra propia capacidad de ser. El ser humano, en tanto que es “‘tiempo’”, cuya característica principal es que “tiende a no ser (*tendit non esse*) (XI, 17)”.¹⁴³ Y que, aunque tenga la sensación del pasado (*memoria*) y del futuro (*expectatio*), solo posee en estricto rigor el presente (*contuitus*), que carece de extensión. Dicho en otro giro, el resultado provisional del análisis es que medimos el tiempo con el tiempo, en tanto que el tiempo existe solo en el presente inextenso, de modo que el pasado y el futuro están *presentes*, pero no dentro de la naturaleza de las cosas.¹⁴⁴ El problema del tiempo está en que el ser humano mide lo que pasa, en los espacios de la memoria, aunque solo posea para medir aquello que no se extiende

¹³⁹ Rodríguez, *Ibíd.*, 374.

¹⁴⁰ Von Balthasar, *Ibíd.*, 21

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² *Ibíd.*

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Isler, “El tiempo en las confesiones de San Agustín”, 193.

(*el presente*). Consecuentemente, la dificultad radica en la experiencia psicológica de la duración.

La duración implica un sentido de dis-tensión (*dis- tention*), y he aquí la salida al asunto- según von Balthasar- “podemos definir el tiempo como distensión”.¹⁴⁵ Las cosas dispersas se reúnen en el alma para ser visibles y medibles. La distensión no solo es la extensión psicológica del tiempo, sino toda la vida del hombre, por consiguiente, se trata del tiempo de la *historia* como duración humana. En este punto, von Balthasar sintetiza su reflexión sobre el tiempo, contentándose en que la experiencia del tiempo se fundamenta sobre la distensión del alma, que teológicamente explicado por Agustín conduciría a la relación indisoluble del tiempo de creación y tiempo de pecado.

También *el libro X es el libro de los principios atemporales del mundo*. En este punto del libro, von Balthasar junto con san Agustín, destaca la reflexión sobre la creación a partir de algunos comentarios del *Génesis*. Inicia subrayando los dos principios de la creación: el cielo y la tierra. Esta última es la pura materia que desde la llamada de Dios, es conducida al ser. La materia fue creada de la nada y “la forma ha sido educida de ella por medio de la irradiación del amor de Dios” y más adelante, dice: “todo lo que carece de forma la adquiere en dependencia de la Palabra creadora de Dios”. Por tanto, desde la primera forma de la existencia, se debe a la llamada de la Palabra. Tenemos, por tanto, una nota antropológica, en los siguientes términos: “La forma del ser de la criatura ya es, por consiguiente, “diálogo”: llamada de la Palabra de Dios y – a través de un volverse hacia atrás- respuesta de la criatura”.¹⁴⁶

El “cielo”, el segundo principio ontoteológico, es una realidad que, al igual que la “tierra”, trasciende el modo del ser del tiempo. Esta realidad, según la exégesis de san Agustín, se identifica con la “sabiduría creada” (Sir 1,4) y procede de la Sabiduría increada, Hijo eterno de Dios, el principio en el que fueron creados cielo y tierra. Este “ser” que participa de la eternidad de Dios, una realidad que se adhiere a Él recibe el nombre también de “*Domus Tua*”, “*Civitas Dei*”, “*Patria mía*”, etc. A este respecto, von Balthasar enfatiza cuanto sigue: “La *Civitas Dei*, que trasciende el tiempo, es, por consiguiente, el horizonte del

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 22.

¹⁴⁶ Von Balthasar, *Ibíd.*, 25-26.

“más allá” hacia el cual está orientada la existencia dispersa en la memoria y en el tiempo, y de aquí, la misma composición de las *Confesiones*, consideradas como un todo unitario”.¹⁴⁷

La *Civitas Dei* es el término de la peregrinación en Agustín. La realidad de aquella no se separa del éxtasis del amor de Dios, como realidad que descansa en su presencia, y que nos ubica ante la faz del creador. Hablar de peregrinación, que se da en el tiempo horizontal de la existencia, es reconocer que solo tiene sentido desde la perspectiva de una reunificación de lo que está disperso. Y en efecto, para el Santo de Hipona, este amor que precede y está situado en Dios es “la Eterna Alianza que supera y justifica al tiempo mismo; es el amor nupcial vivido en el ser humano-divino de Jesús en cuanto medida de todas las cosas...”.¹⁴⁸

El mismo *libro X* trata sobre la variedad de interpretaciones que puede tener un versículo de la Biblia. La Palabra de Dios y la de Moisés, están sometidas a un proceso de fragmentariedad en el tiempo, por que el ser humano recibe solo reflejos e imágenes de la verdad. Agustín es consciente de la multiplicidad de significados que puede adquirir el sentido de la palabra originaria en los textos. Y, concluye, que puede abrirse una vía de unificación de la riqueza de sentido que está dispersa en la fragmentariedad de los significados. Este breve esbozo sobre la fragmentariedad del lenguaje, cuanto sigue como pista de nuestra posibilidad de alcanzar la verdad: “Puesto que la misma verdad se ha vuelto autónomamente fragmentaria, este máximo puede constituir, efectivamente, un elemento de conexión, de unificación de los diversos fragmentos”.¹⁴⁹

El principio exegético, que von Balthasar acentúa desde san Agustín es la perspectiva histórica de cada texto, que está en referencia a la Palabra eterna de Dios. Desde la perspectiva de Andrés Ferrada la aproximación que hace Balthasar “propone el misterio mismo de la salvación como punto de partida de la exégesis”.¹⁵⁰ Por ello, el acontecimiento de la salvación es el supuesto sobre el cual se sostiene el intérprete en la medida en que es iluminado por la acción del Espíritu Santo (Jn 16, 13-15). Esto nos sitúa cristalinamente al

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 27.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 33.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 28.

¹⁵⁰ Ferrada explicita mejor el método de Balthasar cuando dice: “El punto de partida no es una mera preconcepción intelectual o vivencial del misterio cristiano, la cual resulta ser una especie de sentido inicial del lector que al fundirse con aquel de la obra leída producen una síntesis nueva de comprensión, un tercer quid que servirá a su vez de preconcepción para una ulterior lectura y así hasta el infinito” (Ferrada, “Hans Urs von Balthasar exegeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación.”, 348).

estudio de Balthasar en que propone el amor como método, sobre todo en su libro *Solo el amor es digno de Fe*.

Por último, al tratar la visión de Agustín, el autor habla de la conversión como un punto vértice en la dimensión mundana que surge como una *elección*. Este “día sin tiempo” es más bien el “día único”, porque “el amor de quien ama de una vez para siempre trasciende el tiempo”. Entonces, el autor, especifica lo siguiente: “Esta liberación de los límites del tiempo concedida por el amado a aquel que le ha elegido es, al mismo tiempo, la libertad que Agustín celebra en cada ocasión como don de la gracia”.¹⁵¹ La visión de san Agustín, para von Balthasar, se centra sobre todo en la revolución vertical del tiempo y de la histórica que regresa al origen. Sin embargo, todo el recorrido analítico del autor es para enfatizar la idea de amor. Dios es amor, al que el ser humano responde, cotidianamente, mediante un acto de elección- dice el autor.¹⁵²

Otro punto que aborda, von Balthasar es que la comprensión del tiempo en san Agustín está estrechamente ligada al análisis de la idea de tiempo en Plotino.¹⁵³ Para este, el tiempo es “la distancia existencial entre la salida y el retorno, una distancia en el interior de lo idéntico”, dado que no existe una creación como libre posición del “otro”. El pensamiento reflexivo que capta la unidad hace posible la inversión de rumbo. Dicho de otro modo, la contemplación, rompe supra temporalmente el esquema de lo transitorio y capta la unidad superior a toda reflexión. El dinamismo de alejamiento y temporalización del alma en Plotino se dirige necesariamente al Uno.

Von Balthasar indica que el *Eros* platónico- aristotélico que adopta Plotino entendida como el cambio de rumbo tiene un sentido de una vuelta a casa, pero el *Eros* es inmanente al movimiento que entraña una absoluta necesidad.¹⁵⁴ San Agustín reelabora este mismo esquema plotiniano, que von Balthasar explica del siguiente modo: “Lo que aceptará, sobre todo, será la limitación de la forma temporal al ser no eterno y la posición de su fundamento

¹⁵¹ Von Balthasar, *Ibid.*, 31.

¹⁵² *Ibid.*, 33-34.

¹⁵³ Von Balthasar presenta el análisis de relación entre la idea plotiniana y la diferencia con respecto a la de san Agustín. Plotino se basará estrictamente en Platón y ciertas ideas de Aristóteles y desde aquí reflexiona lo siguiente: “en primer lugar, en cuanto con esta dispersión en el vacío a causa de la escisión interior del alma que pretende su autonomía el tiempo se convierte en una “imagen” de la eternidad. En segundo lugar, el movimiento circular de la bóveda terrestre (horizontal, cosmológico) que encontramos en Aristóteles es aquí un movimiento circular (vertical onto-teológico), caída del Uno y tendente a él.” (Von Balthasar, *Ibid.*, 37).

¹⁵⁴ Von Balthasar, *Ibid.*, 37.

en el alma y, en particular, en su distanciamiento de su propio origen y de su propio fin eterno. El desprendimiento es doble: vertical y horizontal”.¹⁵⁵

El tiempo vertical hace alusión a la “caída” que origina un distanciamiento entre el fin originario (eternidad) y la temporalidad, esto acontece en la paradoja de la memoria, que recuerda el origen como perdida. El horizontal enfatiza que, dada la pérdida del origen del alma, este permanece en el tiempo en un vacío esencial. Para san Agustín el mundo es creación de Dios y el hombre, a su vez, es persona. Por tanto, von Balthasar pondrá de relieve en cuanto sigue:

La criatura personal se encuentra situada frente a la persona eterna e infinita de Dios, por lo que la relación de alejamiento no puede ser, en ningún caso, una cuestión puramente intelectual de olvido y de recuerdo, o sea, de un dinamismo de búsqueda y, a continuación de un impaciente cambio de rumbo, sino, antes que nada, una cuestión de amor y fe.¹⁵⁶

La noción de persona está estrechamente ligada a nuestra condición de criatura que nos sitúa ante Dios, solo desde aquí se entiende toda la extensión de una relación personal, que implica amor y fe. La doble luz de creación y tiempo, son considerados en por Agustín como realidad de caída y retorno, a través, de la gracia. Sin embargo, esta distancia de la criatura es parte de la buena creación. Esta visión de la creación del tiempo carece de un aspecto pecaminoso. Dice von Balthasar:

Depende del no-ser Dios radical de la criatura, o sea, fundamentalmente, de su materialidad (corporal o espiritual), para Agustín. Esta materialidad constituye el principio de su diferenciación radical respecto a Dios, y toda su semejanza con Dios depende de la fuerza que atrae a la criatura a Dios, a saber: la del Logos que educa la forma de la materia.¹⁵⁷

El tiempo, desde Agustín, se constituye en *médium* de la obra buena y bella de Dios. En este punto, subraya von Balthasar, la materialidad, aunque es un principio de diferenciación no es una antítesis respecto a Dios, sino más bien el fundamento necesario de

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 38.

¹⁵⁷ *Ibíd.*

las obras buenas creadas por Dios. Con Agustín, el autor reconoce que “esta criatura llamada al ser desde el margen de la nada (materia) a Dios, es esencialmente tensión hacia la fuente del ser en cuanto trascendente (y por eso supratemporal), o sea, hacia Dios”.¹⁵⁸

La forma de existencia finito temporal es, desde sus inicios, una adhesión amorosa a Dios. La adhesión acontece como comunicación (adoración, acción de gracias y petición), pues como bien lo escribe von Balthasar: “el amor de la criatura sólo se une como oración con el amor eterno de Dios, trascendiendo de este modo, a través de la elevación más allá de sí mismo [...] su temporalidad, para adherirse a Dios, más allá de su inestabilidad, en el amor absoluto”.¹⁵⁹ Este adherirse a Dios es gracias a nuestra capacidad de *diálogo*. El ser humano no solo como oyente, sino como capaz de palabra. Entonces, según von Balthasar he aquí lo fundamental:

La música es una nada que resuena; es en la pura no-identidad del tiempo donde escriben las obras maestras de la música, número y orden, que deben su propia belleza precisamente al fluir del tiempo. Y lo que es más importante: también el lenguaje, expresión de la persona, se confía como la música a este *medium* de la nulidad y, sílaba a sílaba, fluye hasta que el significado del discurso, destilado como esencia de algo que está escondido, sea recogido por el oyente [...] Ahora bien, con el lenguaje, en cuanto libre comunicación de personas que tiene lugar cuándo y cómo ellas quieren, el momento temporal adquiere carácter de historia. La realidad absolutamente original en el tiempo que es la persona se expresa de un modo absolutamente original a través del lenguaje como palabras y como hechos, y hace nacer, por consiguiente, algo original en el tiempo.¹⁶⁰

La historia adquiere su forma a partir de la comunicación entre personas. En la cita podemos notar que el lenguaje es la expresión de la persona (como palabra y como hecho) que fluye como un discurso en el tiempo y es recogido como un discurso por un oyente. La historia es posible porque somos capaces de comunicar lo acontecido. La comunicación, entonces, es una realidad fundante que fluye en el tiempo, ámbito de “nulidad”. Esta realidad del tiempo que, posibilita la historia, se hace patente en el ser humano porque es capaz de lenguaje. El tiempo es un espacio en que el espíritu se abre y se expresa- Dice von Balthasar.

Von Balthasar continua su reflexión sobre el tiempo con san Agustín enfatizando constantemente que “cada acontecimiento entre Dios y el mundo se inscribe en la dimensión

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 39.

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*

histórica”.¹⁶¹ Esta intuición balthasariana en que el acontecimiento se hace categoría, es decir - “cada acontecimiento [...] dimensión histórica”- que se da en la pulsación interna del tiempo hace que la historia sea relevante desde el punto de vista teológico, permite ser leída desde los lentes de la fe. Porque, la historia y el tiempo son positivamente valorados como conceptos que están en vínculo con la eternidad.

La relevancia del tiempo otorga a cada acontecimiento el ámbito de lo propio y único; una individualidad biográfica, la experiencia de un pueblo, porque todo modelo de conversión es histórico de ahora en más. La vida misma se percibe en tensión interna, generada por su propia dialéctica de silencio y palabra (diálogo) como tensión y conflicto, ella se pulsa internamente con el tiempo. Dado que este último es percibido por los cambios y fluidos de vivencia en el seno del alma. Entonces, la relación entre Dios y mundo es una comunicación mediada por lo histórico, contingente, ámbito de toda criatura. Así, en esta perspectiva la historia sería el desarrollo de la *comunicación personal*, es decir, de una relación entre el espíritu eterno y el temporal.

El círculo hermenéutico de diálogo en el tiempo se compone de un aspecto bifronte, la dimensión horizontal del tiempo y la dimensión vertical. Ahora, es a partir de la relación con su creador que von Balthasar, enfatiza “la plasmabilidad del ser creado para todo lo que Dios quiere iniciar con él” esto será categorizado como *potentia naturalis* y *oboedienciales* en la Escolástica. El teólogo suizo presta llamativa importancia al aspecto inseparable tiempo-eternidad, pues: “el desarrollo dinámico del mundo a partir de sus principios inmanentes constituye más bien la premisa para un auténtico diálogo histórico, desarrollado libremente entre Dios y la criatura”.¹⁶²

La criatura que, recibe su ser finito, se despliega como acontecimiento temporal y Dios lo acompaña en su sentido. Esta duración de la criatura posee la condición de la presencia actual de la eternidad de Dios, que lo guía y lo limita en este proceder, manteniéndolo en la libertad. Dios le permite dirigirse a la criatura en el amor a su origen y lo hace de un modo personal, en el diálogo. La pregunta que se plantea, desde esta visión, es ¿Qué es el tiempo finito? Es un peregrinar, un seguimiento, que en palabras de Ireneo es “la maduración del fruto de la inmortalidad” (Adv. Haer, 4,5,1)- dice von Balthasar. Y he aquí,

¹⁶¹ *Ibíd.*, 40.

¹⁶² *Ibíd.*, 41.

las palabras que sintetizan esta primera llegada, que en cuanto a la creación y el tiempo lo conocemos conforme a dos realidades en san Agustín; “caída” y “retorno”.

Con lo dicho, queda de manifiesto que “la trascendencia de esta eternidad inmanente respecto al tiempo permite a este último presentarse como el Otro, el Eterno, a fin de hacer posible la apertura de un diálogo entre el tiempo y la eternidad”.¹⁶³ Este diálogo posible de tiempo y eternidad parte de dos afirmaciones suficientes de la visión de san Agustín, a saber: a) el orden “natural” de la creación, rescatado de la culpa y la caída, posee su existencia auténtica a través de una relación vertical con la eternidad, b) la existencia auténtica de la criatura temporal- una nada que resuena y habla- es conforme a su adhesión amorosa a la voluntad de Dios. Estas dos afirmaciones hacen posible considerar que la dimensión vertical del tiempo otorga el sentido a la dimensión horizontal, es decir, ambos están implicados en función de una relación.

La revelación se va articulando en esta primera observación balthasariana, entre acontecimiento singular de la palabra como tiempo e historia en la misma condición humana. El ser humano desde su propia constitución de persona está abierto al acontecimiento que se halla en la condición histórica. La experiencia cristiana de la encarnación llega a sanar la distancia entre lo eterno y lo temporal, asumiendo todo aquello que está quebrado en el fluir del tiempo. Ahora, vista desde el análisis y la reflexión de las *Confesiones*, según von Balthasar, la experiencia de nulidad, de la contingencia en el ser humano está relacionada con la separación culpable de Dios, con una ruptura del amor. Dicho de otro modo:

La fragmentariedad del amor absoluto es el lugar donde Agustín ubicó la historia; por ello, toda epifanía de la totalidad habrá de seguir la ley interna de la Encarnación de Dios en Cristo. A partir de este *Kairós*, el todo se manifestará en aquellos fragmentos que, habiendo aceptado con humildad su condición de tales, no buscan superar su fragmentariedad temporal en virtud de ningún titanismo ni por efecto de ninguna huida, sino que siguen la tercera vía del amor.¹⁶⁴

Por consiguiente, ser fiel a la palabra primigenia, originaria, del ser humano como criatura, es la fidelidad a su propia condición temporal por la misma ley de la Encarnación. Dicho de otro modo, su historicidad, en el tiempo finito como peregrinar, habla de que su

¹⁶³ *Ibíd.*, 41.

¹⁶⁴ Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 168-169.

horizonte de sentido no se ofrece de una vez por todas sino como tarea para habitar el mundo en cuanto su ser palabra en los pequeños retazos de realidad. Lo específicamente humano se describe como un dinamismo que parte de preguntas radicales sobre su existencia, cuya respuesta parcial se encuentra en la constatación de su fragmentariedad. A orillas de este misterio suyo, sabe que no puede reducir su mundo a lo inmediatamente dado, sino que puede traducir esta propia experiencia humana del misterio como respuesta a tales preguntas radicales.

Agustín ubicó el sentido de la historia dentro de sus lindes. Tocamos con este autor la superficie de una dialéctica definitiva e inmediata, eternidad y temporalidad, en cuanto que rasga el modo de la propia existencia del ser humano. Tal dialéctica es el medio en que se desarrolla las tensiones de la secuencia de los acontecimientos en el tiempo (caída, pecado, existencia, etc). Para von Balthasar, el lugar en que converge el tiempo es Cristo en tanto que, “a través del acontecimiento de la encarnación, muerte y resurrección, lo incluye en sí precisamente asumiéndolo como tiempo.” Y más adelante precisa:

Este descenso del Hijo a lo más bajo de la tierra, para volver a subir desde aquí a lo más alto de los cielos (Ef 4, 10) es la dimensión totalizadora de todo tiempo vertical, dimensión en cuyo interior puede verificarse todo retorno individual del tiempo (*conversio*), el modo propio según el cual se puede constituir para el individuo el tiempo autentico, perfecto.¹⁶⁵

Al expresarse así von Balthasar ubica el ritmo de la historia en el interior mismo de la Palabra, cuya expresión repara la dialéctica interna del ser humano. Con el acontecimiento de la encarnación de la Palabra se cumple la promesa a Israel de la “restauración” de su condición original (Jr 15, 19 LXX).¹⁶⁶ La unidad interna del tiempo se salva, o se reconstruye, a partir de la ascensión en la totalidad de la Palabra de todas las fragmentaciones.

Ahora, lo eterno conserva la forma temporal de aquel que *viene*, pues lo eterno asume el tiempo y el devenir, en la encarnación. Lo eterno en el tiempo es una idea que da lugar a una realidad de un “estar presente-viniendo” respecto a lo temporal- según von Balthasar. Esta última idea está contenida en el concepto bíblico del “hoy” que no se trata figurativamente de una idea o de un sentimiento, sino más bien es la expresión de una

¹⁶⁵ Von Balthasar, *Ibíd.*, 49.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 50.

vivencia de realidad en que participan ambas dimensiones (presente y futuro), una realidad de “estar presente-viniendo”, instaurada por la Gracia. Von Balthasar aclara que “este “hoy” es el presente del tiempo en su dimensión vertical-salvífica”, es la apertura de Dios.¹⁶⁷

Entonces, el “hoy” bíblico es una nueva esfera de la realidad hecha posible por la Palabra, el “universal-concreto” que se encarna y actualiza el acontecimiento que abre mediante la cruz el horizonte de sentido. Por tanto, nos aclara von Balthasar: “El “hoy” vertical está suspendido “en” y “sobre” la “hora” horizontal [...] este “hoy” (Hb 3, 7-4,7), este “ahora”, este tiempo favorable (καιρός [...]) 2 Cor 6, 2; cf. Is 49, 8), puede ser aferrado a condición de que nuestro propio corazón se dirija allí [...]. Este “*sursum corda*” es un renovado ejercicio de amorosa adhesión a Dios”.¹⁶⁸

1.6 **Recapitulación**

El marco del pensamiento de von Balthasar se instaura dentro de las iniciativas de una renovación teológica, cuyos inicios se remonta a principios del siglo XX. Esta renovación impulsa al teólogo a buscar nuevas perspectivas de aproximación al estudio de esta disciplina. Ahora, las aproximaciones serán leídas por Balthasar bajo la expresión “estilos teológicos”, nombre que ocupa él para señalar un modelo teológico concreto, determinado, es decir, aquel que se ha hecho carne.¹⁶⁹ Según Cordovilla para el autor se trata “cómo la gloria de la revelación ha quedado impresa y ha configurado la existencia y la obra de una persona.”¹⁷⁰ Por esto, para penetrar, en parte, la obra de Balthasar sería bueno considerar el trayecto adecuado que nos ofrece su propia teología, que es un modo de ver, para cubrir nuestra comprensión con su perspectiva.

En esta primera parte nos hemos detenido en presentar una aproximación al andamiaje de conceptos que sostienen la reflexión de von Balthasar en torno a la apertura del ser y el correlato de la humana condición, su constitutiva polaridad. Hemos intentado dar cuenta sobre el movimiento del ser que acontece, en simultaneo, en la realidad en cuanto que es Belleza, bondad y verdad. La planta que sostiene el inicio de su pensamiento es la

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 51.

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ Cordovilla, *Ibíd.*, 41.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

consideración de los trascendentales del ser, que a modo de trasfondo otorgan la forma al ente. Este se sostiene, a su vez, desde dentro, pues ellas mismas señalan, por participación, el resplandor desde su propia intimidad.

Conforme a lo que hemos dicho, la metaantropología integra dentro de sí una metafísica de cuño clásico. A través de la experiencia estética podemos leer la dinámica del encuentro que implica la experiencia del ser. A trastienda del encuentro que, es propio del ejercicio de la libertad humana y que acontece en el diálogo con el Otro (en mayúscula y en minúscula), se explica un modo de comprender el Ser en el ente. La persona, siempre abierta, adquiere su forma en la misma necesidad del otro, pues ya habita en él en cuanto creatura. Ahora, el ámbito del diálogo, por tanto, será por antonomasia la oración, lugar en que se encuentran las dos libertades, la finita y la infinita.

Este ser humano participa en el ámbito de la historia como palabra, desde su constitutivo ser diálogo, y hace historia como *comunicación*. No obstante, para el cristiano el tiempo histórico adquiere todo su sentido desde la gracia de la Palabra viva. Pues, para el teólogo suizo, Cristo es el cumplimiento de la promesa que proporciona la palabra plena sobre el ser humano dado que es palabra humano-divina, convertido en norma universal y concreto personal. En efecto, pone de relieve el acto reconciliador de la creación con su creador. Por esto, “la Palabra soberana de Dios ocupa este ámbito, el decisivo en la existencia del hombre, con su propia autonomía y según su propia decisión de manifestarse (belleza), darse (Bondad) y decirse (verdad)”.¹⁷¹

El modo de pensar del autor desde los trascendentales del Ser muestra de un modo *peculiarísimo* aquello que es clásico en el pensamiento cristiano como lo son los trascendentales. Esta peculiaridad radica en que es una mirada desde dentro, es decir, desde un ejercicio que está estrechamente vinculado a la existencia. Diríamos que la perspectiva antropológica nos permite observar que vida y obra no pueden separarse, porque las notas de la vida y la obra suenan como una sola sinfonía. Esta constatación se hace patente solo en aquellos cuyo obrar es, respuesta y decisión, que nace a partir de una llamada. Entendido de ese modo el ejercicio teológico como vocación podemos intentar precisar que se dice cuando se hace referencia el estilo teológico que responde a la persona como tal y a su experiencia.

¹⁷¹ Aldana, *Ibíd.*, 108.

2. CAPITULO II

En una segunda aproximación al libro de referencia del teólogo suizo, intentaremos abordar ciertos rasgos emergentes de su Cristología/Teología de la Historia desde las ideas base planteadas por *El Todo en el fragmento*. En un primer momento nos aproximaremos al lenguaje de la experiencia cristiana, para reconocer de qué manera es posible hablar del ser humano como portador de la verdad cristiana en cuanto lenguaje de Dios en la historia. A este respecto, abordaremos una perspectiva sobre la forma de la palabra en el ser humano y su credibilidad en cuanto mensaje que permanece en el tiempo.

2.1 La dinámica de la palabra: una estructura que se desborda

El lenguaje teológico está sostenido en von Balthasar sobre la reflexión de la analogía del lenguaje. Éste otorga los impulsos necesarios como posibilidad de dar cuenta de la experiencia de fe cristiana. Este intento de conocer a Dios de forma análoga, en tanto que lo capacita para pensar, es desde el ser. Aunque Dios sea absolutamente trascendente, la analogía suministra los medios para un discurso con sentido. Por tanto, es un discurso que nos aproxima a Dios, teniendo presente el acto de la revelación y, sobre todo, el fundamento creatural. Este fundamento pone en relación la fe y el ser, que se alumbra desde la relación entre Dios y el hombre. Consecuentemente, desemboca en la consideración cristológica.¹⁷²

Según algunos críticos, la perspectiva sobre el lenguaje que está de fondo en la reflexión balthasariana, con respecto a la forma analógica del lenguaje, está fuertemente influenciada por la visión de Gustav Siewerth. El mismo autor del libro *El todo en el fragmento*, menciona a dicho pensador.¹⁷³ Desde el trazado reflexivo del filósofo, se leen, con más claridad, las líneas del pensamiento del teólogo suizo. La notoriedad de su influencia es con respecto a la manera de entender la *expresión* y la *alteridad* del lenguaje.

La reflexión que da inicio a la dinámica de la palabra es la siguiente constatación: “La palabra no puede representar exactamente la realidad, pero sí la carga al modo de una apertura

¹⁷² Sueiro, *Ibíd.*, 69-71.

¹⁷³ Von Balthasar, cita en dicho libro a G. Siewerth, al hablar de la estructura ontológica del ser humano, en cuanto que es un ser que habla y que responde, dice: el hombre es “apostrofado por el ser y por Dios, a la luz de la verdad del ente, antes de haber hablado él mismo. Sólo gracias a que permanece silencioso, en la presencia del ente surgida de la profundidad luminosa del ser, puede “concebir” el mismo su palabra interior y proferida como algo “exterior”. (Von Balthasar, *El todo en el Fragmento*, 241).

en el ocultamiento”.¹⁷⁴ A continuación resumiremos en tres puntos lo que el filósofo Gustav Siewerth entiende por expresividad del lenguaje:

Primero, toda figura o estructura (*Gebildes*) por la que conocemos la realidad, sea ésta una palabra o una imagen, está entrecruzada por su propia apertura intrínseca más allá de lo que puede mostrar en su aparición o expresión [...] la palabra en cuanto forma de expresión, está inhabitada por una profundidad mayor que es dejar traslucir mediante su propia fragilidad, revelando así en ella lo otro de ella [...] Segundo, esta profundidad que se hace expresión no es algo ajena ni totalmente distante a las palabras, sino que es cargada en ellas mismas hasta el punto de identificarse con lo expresado [...] Esto alcanza su mayor forma en la Palabra encarnada, que no es mero pronunciamiento del Padre en un determinado momento histórico, sino Su palabra misma que asume la historia y se hace acontecimiento en ella, coincidiendo, así, de manera plena, su forma con su contenido, su manifestación con lo manifestado, pues Jesucristo no es imagen-copia (*Abbild*) de toda creación. Tercero, esta profundidad que emerge en la palabra expresa belleza del ser de las cosas y, con ello, revela un sentido mayor a lo que posiblemente dicho que reclama en el ser humano un llamado a la autenticidad de su vivir, pues el lenguaje es un acontecimiento comunitario que exige, bajo la forma de la convencionalidad, un acuerdo o conveniencia entre las palabras y su uso cotidiano, entre lo expresado y lo vivido.¹⁷⁵

Entre los puntos generales de Siewerth, podemos notar algunos aspectos relevantes con relación a la analogía del lenguaje. El primero es con respecto a la tensión entre la forma de la expresión y lo revelado, ubicado en el núcleo de su propia estructura. Tal como se expresa el autor, podemos constatar que esta duplicidad aparente entre la expresión y la forma de la expresión constata la *fragilidad* y lo *in-habitado* del lenguaje. Por tanto, la forma del lenguaje, en cuanto frágil, adquiere su fundamento en la manifestación a partir de otro aspecto que lo desborda y que, en cuanto in-habitado, le otorga su propia realidad.

La segunda trata del énfasis en la identificación entre las palabras y el contenido que ellas expresan. Dicho de otro modo, las palabras dicen lo que significan de tal manera que ellas cargan la realidad al cual se refieren. Esta segunda acotación llega a su forma más plena en la Palabra que se encarna en tanto que la Palabra asume la historia, coincidiendo la manifestación y lo manifestado. Tercero, el sentido de coherencia que es la exigencia que nace de la propia palabra pronunciada. El sentido de la palabra reclama una vida auténtica, su uso cotidiano no solo expresa la profundidad de su significado, sino, sobre todo, una forma de vida que ellas preanuncian.

¹⁷⁴ Luciani, “La teología como acontecimiento Lingüístico”, 91.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 91-93.

Las orientaciones que von Balthasar adopta en el libro *El todo en el fragmento*, al abordar la expansión del ser humano gracias al análisis de la palabra, recorren similarmente las líneas de reflexión del citado autor. El teólogo suizo inicia esta parte presentando la relación del orden lógico con el orden ontológico desde la apertura del hombre al ser. Para el autor el ser humano es alguien que existe trascendiéndose, superándose a sí mismo con la totalidad del ser. Allí donde el ser se encuentra iluminado, allí hay ser humano y el ser se le manifiesta como Espíritu. En esta condición libre, que acontece en el tiempo, el ser humano alcanza lo real en su diferencia concreta por medio de la palabra. Y, como dice el autor, captar la síntesis de unión y diferenciación es el milagro del lenguaje. De un modo más preciso, entonces:

Con él el poder del ser vivo se ha hecho espíritu, pues, en el lenguaje, el hombre posee las cosas en su origen, en su ser, y de este modo posee el poder cuasi-divino de dejarlas existir. Y eso incluso cuando no está inmediatamente presente en la realidad- es decir, en el pasado y en el futuro- y hasta cuando ha dejado de existir como ser finito.¹⁷⁶

El poder expresivo de la palabra del hombre hace posible su dominio sobre la creación (Gn 1, 26-29 / Gn 2, 14-20). Sin embargo, el hombre solo se abre al ser en una previa renuncia a aferrarse a cada realidad particular, es decir, el hombre- ser que “habla”-solo puede asegurar lo particular en ese dejarlo-ser. Pues, “tal sumisión al poder superior del ser es el precio que debe pagar por todo gran poder espiritual sobre la tierra. Esto se vuelve incomparable y trágicamente claro allí donde el mundo, en su total temporalidad, aparece como historia”.¹⁷⁷

La palabra humana ejerce una acción constructiva más allá de su existencia, para el autor es “en la totalidad de la historia en la que adquiere forma”. Desde cierta perspectiva el fragmento acontece a partir de la impronta de la palabra humana. Con relación a la impronta de la palabra humana tenemos los reyes que en ejercicio de su poder otorgan una impronta a su época, como también, los poetas y los sabios, cuyas palabras se proyectan en la historia más allá de sus vidas.

Esta tensión dinámica le es propia al ser humano y, sobre todo, se manifiesta en el lenguaje que se descubre constitutivamente como una capacidad para abstraer, pero sin desprenderse de lo concreto. Se trata de “una síntesis de vida absolutamente peculiar,

¹⁷⁶ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*. 232.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 232.

definitiva, en un doble mecanismo inseparable: encarnación del espíritu y espiritualización del cuerpo”.¹⁷⁸ La existencia del lenguaje es conforme a esta estructura un doble dinamismo: ascendente- descendente, limitación- amplitud. Para el autor, el hombre solo encuentra su fundamento en Aquel que todo lo ha creado. Por tanto, su equilibrio no se trata de alguna opción por una de las polaridades, sino que su equilibrio es su constante apertura hacia este fundamento que enriquece su lenguaje.

Von Balthasar tiene de trasfondo la descripción hecha y lo traslada a una reflexión teológica hablando del mismo dinamismo como reflejo patente de una tensión inherente entre lo manifestado y su manifestación. A esto se le agrega la doble trascendencia ya enunciada con relación a su origen y a su fin. Con respecto a su origen, es un movimiento descendente, es decir, un lenguaje de condición histórica, cuyo movimiento es del concepto hacia el ejemplo que está arraigado. Con relación a su fin es un movimiento ascendente, que parte desde la limitación del individuo hacia una amplitud universal. Con respecto a este segundo dinamismo, se debe a que el lenguaje “tiende siempre del hablar a la acción, a la realización (*performative*) de un testimonio vivo en el que es verificado”.¹⁷⁹

Esta dinámica de autotrascenderse del lenguaje además de serle algo propio, también es compartida con las imágenes y el símbolo. Para von Balthasar, también la analogía del lenguaje enfatiza su centro de un modo dramático en esas dos figuras, en tanto que lo concreto actual queda situado bajo la luz del logos espiritual. Este modo de darse de la realidad de la palabra es patente en el lenguaje del mito o de las parábolas. Este dinamismo que se concentra en una imagen puede tener lugar allí donde la concentración materia-*logos*, aunque se vean opuestos, están como correlatos en el “medio” representativo del lenguaje. En el lenguaje simbólico mantiene su rol de fragmentariedad, pero el todo logra hacerse presente en él, sosteniendo o significando soterradamente lo dado.

Un aspecto importante de lo dicho más arriba sería la constatación de que, “el símbolo reúne lo disperso, lo disgregado, lo separado y lo realizan con la fuerza de lo singular, con la polisemia abierta de una imagen siempre renovada”.¹⁸⁰ De un modo más preciso, quizás, lo podemos acotar desde la visión del objeto y del sujeto. Desde el punto de vista del objeto,

¹⁷⁸ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 236.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 94.

¹⁸⁰ Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 175.

“sólo es capaz de indicar más allá de sí la existencia de un significado mayor que da sentido a su propio significar”.¹⁸¹ Y, desde el punto de vista del sujeto, esta misma tensión se manifiesta mediante el orden conceptual, en tanto que, “el *contenido significado* será siempre mayor respecto del *modo de significarlo* mediante conceptos”.¹⁸²

La latente *contra-dicción* radica en el modo de significar, es decir, en la forma existente (historia) y no en la palabra. La distancia entre la palabra que significa el hecho es infranqueable. Por tanto, la *contra-dicción* desde esta perspectiva trata de la “imposibilidad de no comprender la esencia de la realidad y quedarse solo en su manifestación aparente”.¹⁸³ La esencia de la realidad no puede ser asida enteramente por la palabra humana. No obstante, esta misma tensión presente en la condición de lo real, puede ser recogida en una imagen, una que hace visible la relación de lo universal y lo concreto, entre esencia y manifestación. Dice von Balthasar:

Si la potencia histórica de la palabra se basa, en última instancia, en la libre oscilación vertical de la finitud espiritual-corpórea, esto muestra asimismo que la historia humana, precisamente como totalidad, tiene forma humana [...] espiritual- corpórea. Todas las oscilaciones de este tipo siguen estando dentro del arco del dinamismo propio de un espíritu encarnado, exaltado por el *Verbum-Caro*. La “presencia” vertical de este último sigue siendo la medida para todo posible “presente” en la historia.¹⁸⁴

La historia humana como totalidad tiene forma humana y se sitúa dentro del arco del dinamismo de la encarnación. La dimensión vertical del tiempo (venir de- ir hacia Dios) proporciona toda la fuerza del significado histórico a la palabra del ser humano. Para von Balthasar, toda manifestación o evento llega a ser “presente” en la historia, porque la dimensión vertical llega a hilar nuestro presente. De este modo, nuestra vida cotidiana cambia de sentido, adquiriendo la vida diaria una existencia teologal, como diálogo constante.

El interés del autor señala que el ser humano (hombre- mujer) y la historia humana, no puede entenderse como realidades separadas. Ambas dimensiones se leen correlativamente: “Inclusión del universal dentro de lo particular y viceversa, pues no existe un ser universal e ideal aislado fuera de cada ente particular”. Es decir, lo concreto solo existe

¹⁸¹ Luciani, *Ibíd.*, 95.

¹⁸² *Ibíd.*, 96.

¹⁸³ *Ibíd.*, 96.

¹⁸⁴ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 239.

a partir de una mirada de conjunto. Y, en consecuencia, “se trata de un recíproco incluirse [...] de lo universal a lo concreto bajo una tensión polar de la que no puede huir, pues sobre ella se constituye y estructura la forma histórica”.¹⁸⁵ De ese modo, en la misma estructura del lenguaje podemos intuir la especial correlación entre lo universal y lo concreto, debido a la apreciación de un *más- que- él- mismo* al que tiende toda palabra.

Este misterio de la profundidad del lenguaje denota la misma constitución de la historia. La forma de lo histórico emerge desde una reflexión sobre la constitución de la palabra humana, que advierte una estructura enigmática del ser humano en que se descubre su precariedad. Para el autor, “la razón [...] sorprendida por la capacidad reveladora de lo real que se manifiesta como signo, abre la libertad a la pregunta última sobre la razón del existir y del ser en cuanto tal”.¹⁸⁶ Según von Balthasar, la naturaleza humana racional desemboca, en última instancia, en un sentido religioso, porque en esta mantiene el lenguaje la estructura originaria del ser humano, su capacidad siempre abierta a “símbolos”, “imágenes” o “metáforas”, etc.

2.1.2 La Palabra, el diálogo ininterrumpido

La condición del lenguaje, reseñada por el teólogo suizo, concibe una dinámica asociada a una doble trascendencia, una tensión entre esencia y manifestación bajo la forma de lo universal y lo concreto. Esta tensión adquiere su cota más alta en la revelación, punto central en que se manifiesta el amor como acicate de la realidad como creación. Dado que el paso del significado lógico de una palabra a su sentido ontológico, teniendo como mediación la *praxis* se concretiza en Jesucristo.¹⁸⁷

La tensión del lenguaje llega a ser el resultado no solo de una donación, sino de la misma limitación del ente en que se manifiesta. Por esto, es posible pensar que “no es el significado el que le ha sido donado de forma limitada a la palabra, sino la palabra la que no puede contenerlo ni expresarlo de otro modo que, desde su forma fragmentaria y parcial, aunque habite totalmente en ella”.¹⁸⁸ Desde la propia estructura del lenguaje la palabra no

¹⁸⁵ Luciani, *Ibíd.*, 97.

¹⁸⁶ Scola, *Ibíd.*, 102.

¹⁸⁷ Sueiro, *Ibíd.*, 71.

¹⁸⁸ Luciani, *Ibíd.*, 98.

solo refiere a una realidad superior, sino que está habitada por tal realidad superior, en el cual se encuentra contenida la propia existencia.

Si todo lo que existe adquiere su significado en el ser, como también, la fuerza del significado del lenguaje, entonces se hace ineludible la relación de las cosas con su fundamento. La palabra en tanto que no contiene en sí mismo la fuerza de su propio significado apunta a una realidad, según Luciani, que, es *más-que-él mismo*. Esta tendencia del lenguaje es el *exceso semántico* sobre el que se edifica el lenguaje. Tendríamos, en todo caso que aclarar lo siguiente que, “no estamos ante una realidad que existe fuera de la palabra y que la complementaría para llegar a ser plena, como tampoco ante una realidad que convierta en algo superficial y vacío el valor de las palabras”.¹⁸⁹

El ser humano, desde una ontología del ser contingente, no puede dejar de estar abierto. Desde la misma palabra que pronuncia surge una abundancia inagotable, porque desde ella emerge la profundidad del misterio que otorga significación, es decir, se abre hacia aquello que lo constituye y enriquece. Por tanto, la condición de su origen es una salida al encuentro, que se fundamenta en la dialéctica entre salida-encuentro. En esta apertura se le revela el misterio de su fundamento, y que deja en claro, una vez más, que “el hombre es finito [...] y, sin embargo, es capaz de infinito”.¹⁹⁰ Dice el autor:

la incomprensible diferencia entre el ser y el ente, entre lo que fundamenta y lo que es fundamentado. En la iluminación de este misterio adquiere el lenguaje su profundidad, su infinita significación, la espléndida fuerza de su uso poético, profético, legislado [...] El lenguaje de un pueblo va madurando sus expresiones más válidas, no en el ámbito filosófico, sino en el religioso, donde la apertura al fundamento y al equilibrio dinámico propio del hombre producen a través de su fructífera interacción lo que recibe el nombre de “gran momento” histórico. Esos *kairoi* constituyen una auténtica preparación para la consumación máxima, constituida por la Encarnación.¹⁹¹

La *diferencia ontológica* aplicada al lenguaje nos permite visualizar el fundamento del lenguaje religioso (mítico- en parábolas). Este lenguaje contiene en su modo de darse la fuerza expresiva de la palabra, que muestra la relación con el misterio. El lenguaje religioso no se separa de su fundamento y, sobre todo, está en proporción de un equilibrio dinámico.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 97-98.

¹⁹⁰ *Scola.*, *Ibíd.*, 101.

¹⁹¹ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 239.

Este sentido religioso del ser humano nos recuerda que “la antropología de Balthasar se apoya en el principio de la polarización como característica constitutiva del ser contingente. Este mismo principio ilumina la naturaleza dramática de la antropología”.¹⁹²

La expresividad del lenguaje, en el ámbito de lo religioso, proporciona la lectura adecuada de los momentos frutíferos de interacción entre el ser humano y la Totalidad. Estos encuentros a lo largo de la historia reciben el nombre de *Kairoi*. La distancia entre ambas dimensiones, llegan a adquirir plena cercanía en la consumación de la encarnación. Para von Balthasar, desde una perspectiva histórica del *todo* en el *fragmento*, el mismo análisis del lenguaje nos revela la dimensión *kairológica* “en el dinamismo de manifestación del contenido en la forma”.¹⁹³

Los momentos de manifestación o *Kairoi* adquieren forma fragmentariamente, es decir, análogamente las fisuras de las realidades marginadas van adquiriendo carácter de evento, en que se descubre el Todo. Los fragmentos, diseminados en el tiempo, manifiestan su propia dignidad iluminados por la forma de la ley de la encarnación.

Vislumbramos de este modo, como los fragmentos, entre ellos el hombre, llegan a ser lenguajes que portan, por su misma estructura, la capacidad de ser testimonios del Todo, en la historia. Lo dicho, adquiere su comprensibilidad en la medida que, “las grietas de la historia, los fragmentos dispersos, son parte de un sentido mayor que es incomprensible e inabarcable para el hombre pero que sin embargo, el humilde fragmento se sabe albergado por un sentido”.¹⁹⁴

¹⁹² Scola, *Ibíd.*, 104.

¹⁹³ Quizás deberíamos agregar que, desde su perspectiva en que plantea la relación entre estética, belleza y acontecimiento pone de relieve que, en el marco de la confluencia de la vía estética con la vía histórica la figura adquiere su pleno desarrollo. Acotando que, tres notas se derivan de la incorporación de la dimensión kairológica a la figura estética: la “trasparencia”, la “interioridad”, y la “dignidad”. Estos tres aspectos de la estética teológica cunden su efecto también en toda figura estética. Con relación a la primera, como acontecimiento único la figura de Cristo se muestra en completa “trasparencia” al amor del Padre, quebrando toda proporción humana [...]. El segundo punto es la “interioridad”, en cuanto que la objetividad de la gloria manifestada en la figura histórica nos descentra de nosotros mismos, pero para percibirla se requiere la mirada del simple. Es decir, el método de ser sencillos frente a la simplicidad divina es el método de la mirada interior. Porque manifiesta la “interioridad” de sus entrañas, Dios irradia su gloria y entonces la figura estética se autotranscende hacia el drama la existencia. Por último, la “dignidad”, en tanto que los fragmentos alcanzan su plena manifestación y su correspondiente comprensión cuando son iluminados desde el centro de la interioridad de la figura. La belleza de esta figura sólo “se verá si se ha reconocido que el centro de todo es el libre amor de Dios que justifica a los hombres”. Por ser belleza que salva, esta belleza justifica a los hombres. (Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 172-173).

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 74.

El ser humano participa de la expresividad de este don divino, la gracia, en Cristo. Dicho de otro modo, la naturaleza o estructura del ser humano se descubre como lenguaje de Dios dado que Cristo, como plenitud, no solo llega a ser palabra del hombre, sino respuesta total del ser humano. Conforme a esto, podemos enteramente estar de acuerdo en la idea de un Dios que se expresa en lenguaje de lo contingente. El autor, según lo dicho, nos habla de esta participación del ser humano en la expresividad del lenguaje como medio divino, diciendo:

Si Dios se expresa en el ser del mundo, y el hombre entiende este lenguaje, entonces no solo participa de la razón eterna a través de su conocimiento, sino que, en cuanto sujeto cognoscente, siempre se encuentra interpelado por la voz de Dios, y lo que dice es, de hecho, una respuesta.¹⁹⁵

La *diferencia ontológica* sobre la cual se fundamenta un discurso dotado de significación es la razón por la que podemos intuir la relación entre lo expresable y lo inexpressado. Este decir-*se* de lo verdadero en el ser humano se ve mediatizado por su misma estructura en cuanto ente. No obstante, es algo cuyo perfil se descubre en movimiento, ya que depende su realidad de las relaciones que fluyen en el tiempo, la relación entre silencio y lenguaje. La manifestación de la palabra es un *fluir* constante que pone de relieve el cargar con la realidad más precaria del ser humano. Este que desde un principio “se encuentra ya puesto en el escenario, en plena acción, suspendido, lo quiera o no, entre un “desde” y un “hacia”. Este dato es estructuralmente inalterable, es el signo de su finitud constitutiva”.¹⁹⁶

Ahora, von Balthasar realiza un análisis desde una mirada desde abajo, ya que todo lenguaje está anclado, enraizado en la vida. Por esto, es válido que saber que la forma excesiva del lenguaje posee este movimiento vital, histórico. Y, en efecto, “captándose en acción, el hombre registra la existencia en sí mismo, de una triple polaridad constitutiva: espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad”.¹⁹⁷ El ser humano teniendo presente

¹⁹⁵ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 241.

¹⁹⁶ Scola, *Ibíd.*, 104.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 104.

su naturaleza en tensión, no olvida nunca su misma condición de enraizarse en el tiempo, y trascender hacia el infinito.¹⁹⁸

La dimensión excesiva del lenguaje nos conduce a resaltar la capacidad de “intercambio”, a partir de su dimensión expresiva. Porque en la medida en que se expresa, lo hace en referencia a algo o alguien. Al considerar al ser humano desde una estructura ontológica como ser que habla y que responde, decimos con von Balthasar, que no solo oye el lenguaje diferenciado de las cosas, sino que posee las condiciones antropológicas para escuchar la palabra de las cosas, como un discurso dirigido a él.¹⁹⁹ Por tanto, el lenguaje se descubre en una estructura dialógica (hablante- oyente/ discurso-respuesta/ interior-exterior). Este intercambio, como función del lenguaje nos pone a pensar que “la polaridad entre la identidad y la diferencia sea la forma básica del lenguaje”.²⁰⁰

Su capacidad de intercambio (reciprocidad) le viene, por tanto, de la posibilidad de la palabra que puede ser pronunciada y recibida. Este intercambio que le es propio a la palabra, le viene dado como función, por la misma situación del ser humano que es apertura y donación. Este intercambio como función del lenguaje del ser humano alcanza su plenitud en la Palabra encarnada que es apertura y donación plena.

Esta donación a la cual nos referimos, desde la perspectiva de la analogía del lenguaje, está sustentada sobre el silencio fundamental desde dónde se asienta la realidad pronunciada. Para el autor es desde ese silencio envolvente que la integración de los fragmentos adquiere su forma definitiva. Este es el ámbito originario en que la creación es sustentada en Cristo Palabra del Padre. A este respecto, von Balthasar se expresa del siguiente modo:

¹⁹⁸ Por motivos de espacio quisiéramos poner de relieve aquí, la siguiente expresión de Scola: que al hablar de polaridades desde una ontología del ser contingente no se trata de un pesimismo constitutivo y que, “lo único que se quiere es llenar de contenido la tesis de la naturaleza dramática de la antropología, que exige el reconocimiento de que la autocomprensión del hombre no puede terminar, por su propia naturaleza, sino en un discurso abierto. [...] Decir que el discurso sobre el hombre desde abajo no puede no permanecer abierto es lo mismo que decir que es dramático.” (Scola, *Ibíd.*, 105).

¹⁹⁹ Von Balthasar, *El Todo en el Fragmento*, 241.

²⁰⁰ Luciani destaca lo siguiente: “la palabra puede ser distinguida bajo dos aspectos, como expresión libre de la persona y como posibilidad del intercambio (reciprocidad) en el mundo [...] Es la dimensión expresiva de la palabra la que le permite a la persona tanto destacarse del mundo como integrarse en él, en la medida que pasa de la palabra interior a la exterior y viceversa. Por una parte, la palabra permite la autoconciencia y el conocimiento de sí; pero, por otra parte, descubre la conciencia del otro [...] Se da, pues, un verdadero intercambio (reciprocidad) por la palabra, en cuanto es pronunciada y recibida. Y, en este intercambio se gesta un verdadero reconocimiento de quien expresa en su propia expresión como ser-cabe-sí que es, pero, simultáneamente como ser-con-y-en- otros, de modo que su expresión no se realiza bajo la forma de uno-ante-otro sino de uno-en-otro y con-otro, que ha de alcanzar el ser uno-para-el-otro”. (Luciani, *Ibíd.* 99).

En el ámbito de los esbozos, la Palabra eterna permanece en la forma de silencio omnienvolvente; en el ámbito de la realización este santo silencio queda completamente incluido en su superpalabra. De este modo la Biblia representa la suprema realización de toda la mística del silencio.²⁰¹

Desde la perspectiva de von Balthasar se subraya que toda palabra llega a significar dentro de este silencio que lo fundamenta. El silencio, por tanto, no es comprendido como vacío, sino más bien, como espacio en que nos mantenemos en ella, porque en ella quedan integrados los gestos, las obras, la propia existencia que remite hacia aquello que lo fundamenta a partir de su propia forma. Así, la vida del hombre en el tiempo acontece dentro de este silencio (nacimiento-muerte), porque para Dios hablar y callar son lo mismo.²⁰² De este modo, la forma del Verbo encarnado sustenta la creación, porque es norma, contenido y recepción. A este respecto, desde el ámbito de la redención, se comprende, entonces que:

Toda palabra nueva, cargada de esperanza, con la que el hombre responde al Dios que se revela en el amor, adquiere forma y se revela en el infinito silente del ser que envuelve todo lo que existe – y, al mismo tiempo de la soberanía que lucha, que sufre, que resucita, del Verbo de Dios hecho hombre.²⁰³

Para el autor, una palabra adquiere la forma de un intermediario fluido porque la palabra significa y expresa con ella algo que vas más allá que la misma palabra. Es decir, la palabra está ligada a su origen. Esta descripción acontece cuando el ser humano es “apostrofado”, es decir, se le dirige a él la palabra de modo continuo a través de la apertura de todo ente en que Dios mismo lo llama con ímpetu, “antes de haber hablado él mismo”.²⁰⁴ El autor pone énfasis en este misterio de ser interpelado por la realidad y por Dios, “la palabra “hombre” pronunciada por Dios, [...]”.²⁰⁵ Esta situación existencial del ser humano, en cuanto sujeto llamado, lo posiciona en una constante que no puede escapar de ella, le devuelve su condición de ser *respuesta* permanente.

²⁰¹ Von Balthasar, *Ibíd.*, 243.

²⁰² Sueiro, *Ibíd.*, 100-101.

²⁰³ Von Balthasar, *Ibíd.*, 243.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 241.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 242.

Para von Balthasar por medio de la Biblia se puede vislumbrar la verdad acerca del hombre, en que se hace patente la escucha, la obediencia y la apertura al ser como apertura al Dios que se revela. Este misterio acentúa la existencia humana en forma de acción que acoge y extiende la revelación. Esta posibilidad solo puede ser conocida porque en Jesucristo, la Palabra hecha carne, solo desde El:

Esta unión se muestra en acto y, por consiguiente, se manifiesta como autentica posibilidad: unión entre la palabra silenciosa, de la que participa toda realidad existente en cuanto expresión del ser, y la palabra de hombre: palabra-dicha que habla, palabra-interpelada que responde, por la que es colocado en su propio ser y hecho capaz de lenguaje.²⁰⁶

Esta integración de las palabras en la Palabra acontece en el dinamismo de la historia desde la forma del hombre-Dios Jesucristo.²⁰⁷ El lenguaje del ser humano (palabra-hecho-existencia) está anclado, en su origen y en su fin, por la forma de la existencia de Jesús. Dicho de otro modo, desde la ley de la encarnación nuestra propia existencia (palabra silenciosa) permite que el lenguaje humano participe también como acción en la historia. Desde esta perspectiva toda palabra desde la experiencia cristiana, a partir del don del Espíritu, es locución-testimonio de vida.

Para el autor, no podemos abstraernos o negar que vivimos en un ambiente de extrema devaluación del lenguaje, pues “atravesadas por el destino mortal las palabras llegan a nosotros debilitadas, privadas de aquel poder que les venía de Dios y que incluía la fuerza y la respuesta”.²⁰⁸ Dice von Balthasar:

Lo que el poeta dice está destinado a hundirse, las palabras pierden su contacto con la realidad y se quedan sin fuerza. Esta extenuación del discurso provoca un empobrecimiento del lenguaje: se introduce un elemento de vacuidad de las mismas palabras. Una especie de cansancio se apodera del lenguaje en su conjunto; las palabras no llegan a las cosas, no tienen contacto con ellas ni están en condiciones de rescatarlas en su fragilidad, y la suprema

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ Estas expresiones que venimos enunciando con citas del libro *El todo en el fragmento*, quizás tengan relación con el intrincado problema a la pregunta de quién es Jesucristo. Y que, según Scola: “Ésta gira en torno al *pro nobis*, es decir, a la misión de Cristo. Balthasar procede ilustrando lo que, en el fondo, es el axioma fundamental de su cristología: la identidad de persona y misión en Jesucristo.” (Scola, *Ibíd.*, 86).

²⁰⁸ Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 175.

contradicción de su destino de muerte sopla como un viento gélido a través de las ventanas abiertas del lenguaje.²⁰⁹

La devaluación del lenguaje solo encuentra su centro en aquello que lo fundamenta. Von Balthasar trata de rescatar la dimensión del lenguaje que, a consecuencia de la pérdida del vínculo con el Todo, queda paradójicamente en conceptos abstractos. Este hecho señala la palabra desencarnada, que no tiene un punto de anclaje con la realidad vivida, al cual indefectiblemente debe permanecer unida, por su misma naturaleza. Para el autor, en el *Logos* hecho carne resuena la Palabra definitiva, por tanto, podemos apostar por el plano teológico de la Encarnación para salvar la devaluación del lenguaje, y “considerar al hombre mismo como lenguaje de Dios, a fin de que en el fragmento Cristo todos los fragmentos encuentren su centro y su sentido”.²¹⁰

En la Antigua Alianza el ser humano es completamente “oyente” de la palabra, receptor de ella, está vuelto hacia el Dios que habla. Sin embargo, no es portador de la palabra que él debiera llevar, como hombre que cree, al mundo de los gentiles.²¹¹ Solo a partir de la Encarnación el ser humano puede ser portador de la palabra, a través de la Gracia. Von Balthasar pone de relieve una cita del Sirácida en que Dios se dirige a través de Israel a todos los pueblos, desde un aspecto capital, a saber: “Habla del fenómeno de la “gloria”, con el que Dios exalta al hombre ante la historia, en su palabra humana”.²¹² Los hombres pueden trascender su propia existencia mediante el uso de la palabra y ejercer el poder creativo de la misma para suturar una concepción del hombre y la misma historia.

La Palabra hecha carne lleva dentro de sí lo propio de la naturaleza paradójica de la libertad humana: el abandono y el dominio. Ahora, la palabra de Cristo discurre con las otras palabras del hombre por el dominio de la historia. No obstante, la fuerza de su palabra supera

²⁰⁹ Von Balthasar, *Ibíd.*, 248.

²¹⁰ Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 175.

²¹¹ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 37.

²¹² Von Balthasar cita Si 44, 2-9: “Grandes glorias han creado el Señor, desde siempre ha mostrado su grandeza. Hubo hombres que gobernaron en sus reinos, y hombres famosos por su poder; consejeros notables por su inteligencia, y expertos en anunciar profecías. Hubo otros que guiaron al pueblo con sus consejos, con su dominio de la literatura popular, y con las sabias palabras de su doctrina. Hubo inventores de melodías musicales, compositores de poesías, hombres ricos, dotados de poder; que vivían en sus casas. Todos ellos fueron honrados por sus contemporáneos, motivo de orgullo fueron en su tiempo. Algunos de ellos dejaron un nombre, que aún se recuerda con elogio. Otros no dejaron memoria, desaparecieron como si no hubieran existido, pasaron como si nunca hubiera sido, igual que sus hijos después de ellos”. (Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 233).

la propia historia en virtud del poder del Espíritu Santo que, después de su muerte, garantiza la custodia y la propagación de su palabra (Jn 3, 34; Mc 1, 22). La propagación de su palabra acontece en virtud del Espíritu Santo que renueva la creación y habita en el ser humano. Se destaca entonces, que:

únicamente en Cristo se convierte el *hombre* (que Cristo es) en palabra; pero como esta palabra es puesta (*gesetzt*: dada de manera positiva) y dicha, debe dirigirse a todo lo que es hombre [...] En ella la revelación de Dios se convierte en Palabra que se identifica con el existir de un hombre.²¹³

La encarnación, por tanto, es el acto por el cual la Palabra llegó a identificarse en Cristo, con el existir del hombre. Por tanto, la Nueva Alianza es, sin comparación, más profunda “históricamente” que la Antigua Alianza.²¹⁴ En la Revelación se hace co-presente la paradoja del abandono y el dominio. La Palabra de Dios al encarnarse asume la paradoja de abandono y dominio, una forma de existencia *kenótica*. Y, por tanto, gracias al lenguaje humano de Cristo, que son palabra y lenguaje de Dios, tendrá lugar en la historia la ley de la trascendencia de la palabra humana.

Por tal singularidad, la palabra alcanza la apertura al ser y a la historia por encima de la realidad pasada y futura desde el acontecimiento central kenótico- eucarístico.²¹⁵ Dado que su existencia y su palabra es en vistas a la aniquilación terrena es que “Jesús, siendo Palabra, se ha hecho, *Kénosis*, silencio asumiendo la pobreza, y la *adoxia*”.²¹⁶ Según el autor, su

²¹³ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 37.

²¹⁴ *Ibid.*, 38.

²¹⁵ Pérez Patricia. en su tesis de Grado aborda sobre las concreciones de la entrega: Eucaristía y Palabra. Dado que, con la Eucaristía nos asomamos a un gesto irreplicable, como don y entrega, que tiene consecuencias que va más allá del acto histórico en sí, puesto que se da en Jesús un abandono “de su pasión y resurrección en las manos de la Iglesia”. El envío que hace Jesús en Jn 20, 21-23 no corresponde con una simple misión, sino que es un poner delante de los discípulos la actitud de abandono propia del Hijo [...] La *kénosis* que vive Jesús es a la que están llamados los suyos, de ahí que la lectura que hace el teólogo suizo no se concluya en el Hijo, que sin duda es el centro del misterio que contemplamos, sino que nos invita a descubrir los destellos de este modo de existencia en sus discípulos que asumen la *morphe doulou*. H. U. von Balthasar, junto a la concreción de la entrega por el sacramento, afirma la concreción por la palabra “Es él que a través de la muerte sin palabras de la carne resurge como cuerpo y como palabra”. (Pérez, Patricia, *Un camino de omnipotente impotencia. Estudio de la categoría Kénosis en Hans Urs von Balthasar*, Tesis de Doctorado en Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2015, 94-97.)

²¹⁶ Pérez, *Un camino de omnipotente impotencia. Estudio de la categoría Kénosis en Hans Urs von Balthasar*, 97.

trascendencia al pasado y futuro se debe al hecho de que su existencia, al igual que la poesía, se refiere al carácter trágico de la realidad, y, es más, lo lleva en sí mismo.

Jesús carga la realidad, pues, en Él se realiza una completa implicancia de un aspecto en tensión. Sus enseñanzas revelan que ha sido enviado por el Padre (Mt 7, 29 / Jn 7, 46) y su palabra implica su propio testimonio de vida. Para von Balthasar, “esto se muestra con claridad en la forma narrativa de las parábolas a lo largo de los evangelios, donde tanto la verticalidad (ser enviado) y la horizontalidad (propio del testimonio) se unen en un solo acontecimiento histórico”.²¹⁷ La palabra del ser humano, sin embargo, puede apuntar a la realidad, pero siempre existe la posibilidad real de la *contradicción*. Pero, en cuanto a la palabra de Jesús, podríamos constatar lo siguiente:

su forma más común de las parábolas no hace referencia a la realidad, sino que la *cargan*, la asumen y la llevan hasta sus últimas consecuencias. Es así como “la realidad misma se muestra de manera directa en la parábola, procurándose en ella un espacio libre”. Sus palabras están ya garantizadas con el testimonio de su propia vida, su entrega amorosa hasta la muerte bajo la forma de la absoluta obediencia. Sus palabras cargan la realidad con todas sus consecuencias en una libertad profética inigualable que les confiere un poder excepcional como salvíficas y así serán medida para toda palabra humana pronunciada, pues en él lo posible ha sido realizado.²¹⁸

La verdad de la revelación penetra en nosotros a partir del relieve concreto e histórico de lo humano. Cristo se solidariza con toda palabra, acto y pensamiento humano hasta las últimas consecuencias. Dicho de otro modo, es en el ámbito de la encarnación que se comprende que el hombre se convierte en expresión válida y auténtica del misterio divino. De aquí, el testimonio de la experiencia cristiana es llevada por la medida de toda palabra humana, sin caer en un antropologismo. Por qué la posibilidad humana de respuesta se ha hecho patente en Cristo (forma de entrega), es que el ser humano con la totalidad de su vida da testimonio cristiano, como medio divino, expresándose en el lenguaje de Dios. Dice von Balthasar:

Al revelar Dios su rostro divino al hombre ha revelado también a éste su propio rostro humano. Dios no tiene ninguna necesidad de servirse del hombre para autorevelarse. Pero, si

²¹⁷ Luciani, *Ibíd.*, 100.

²¹⁸ *Ibíd.*

se decide autorevelarse, y lo hace en su encarnación, entonces todas las dimensiones humanas, tanto las conocidas como las desconocidas, son requeridas y utilizadas para expresar la Persona absoluta.²¹⁹

Si Dios habla en el lenguaje humano, entonces es necesario esbozar la estructura del hablar humano. Para lograr este cometido debemos reconocer que la comprensión del hablar humano supone saber lo que expresa una experiencia humana. Von Balthasar analiza en *Verbum Caro*²²⁰ los dos estadios, experiencia humana y el hablar humano, para luego abordar la Palabra Eterna que se encarna en el hombre que habla, a fin de hacer de él lenguaje divino. Teniendo en cuenta el acontecimiento de la encarnación, y desde la estructura del hablar humano, se comprende que Jesucristo es la Palabra: es más, “La Palabra y el Lenguaje de Dios en la palabra y el lenguaje Humano”.²²¹

Según la ontología y la antropología de von Balthasar, podemos reconocer desde el ámbito del lenguaje que “el hombre, mantenido en el ser por Dios, es la palabra custodiada por Dios. [...] La palabra que Dios “mantiene” -si la palabra es un hombre- solo puede ser rota por el hombre”.²²² Esta expresión refiere que el nudo de la Nueva Alianza con Dios se establece en una relación libre de encuentro y diálogo, y, sobre todo, de elección. A este respecto, “Él, más allá de toda ruptura de la alianza y del diálogo, es la Alianza eterna y el Diálogo ininterrumpido, en cuyo cauce pone Dios todo lo que es frágil”.²²³

Jesucristo en cuanto respuesta proporciona al ser humano su misma posibilidad de ser respuesta. En tanto que, “sus palabras (cargan) la realidad, su humanidad carga la divinidad, pues, Él es todo *expressio* de Dios en cuanto Hijo y de la creación en cuanto *Logos*”.²²⁴ Para que el hombre se salve hace de sí mismo una respuesta, es decir, en cuanto apertura es apertura total al otro y a través de la gracia se afirma en el presente siendo una respuesta a Dios. Entonces, en virtud de la encarnación, la historia adquiere sentido y el hombre no tiene necesidad de huir de ella hacia el futuro o estar condenado por su pasado. Dice von Balthasar:

²¹⁹ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 78.

²²⁰ Von Balthasar en *Verbum Caro*, todo el capítulo cuatro “Dios Habla como Hombre”, profundizándolo en *El Todo en el Fragmento*, capítulo cuatro “El Todo en el Fragmento”.

²²¹ Von Balthasar. *El Todo en el Fragmento*, 250.

²²² *Ibíd.*, 245.

²²³ *Ibíd.*, 246.

²²⁴ Luciani, *Ibíd.*, 101.

Para saber cómo salva Dios lo que está privado de salvación, es necesario aprender de Él mismo que el hombre es su palabra creada, que tiene su existencia en su Palabra eterna, y que Dios, a fin de que su alianza y su diálogo con el hombre no queden definitivamente interrumpidos a causa del hombre, quiso permitir más bien que se rompiera el corazón de su Palabra eterna en la cruz. El todo *en* el fragmento, sólo porque el todo *como* fragmento (*Das Ganze im fragment, nur weil das Ganze als Fragment*).²²⁵

Conforme a esto, todos los fragmentos de la vida humana son lugares en que el todo se manifiesta, al igual que la realidad. Con la ley de la encarnación es posible concebir una vida cotidiana teologal en que los gestos son expresión de Dios. Por participación, en Jesucristo el hombre en su existencia se hace lenguaje de Dios concreto. Este acontecimiento que se encuentra en el centro de la historia es “un *Kairós*, imprevisible, sobreabundante de sentido, una teofanía”.²²⁶ Desde este sentido al hablar de la Palabra como acontecimiento histórico, hablamos de la Palabra viva que hace posible cuanto existe en su realidad cotidiana, el nacimiento de una creación nueva. Von Balthasar considera la historicidad humana desde la cristología, no solamente metodológica (norma-contenido), sino sobre todo, una cristología de la encarnación. Pues, dice el autor:

El diálogo entre Dios y creación, entre Yahvé y Sión, en la encarnación del Verbo se unifica en una única palabra, que reúne en ella todo. Esta nueva palabra da a conocer el diálogo interior de Dios, representa el Sí del mundo y del hombre a Dios, y de este modo entierra, no sólo de una manera simbólica, sino también real (tomando realmente en la cruz el sitio de los pecadores), todo No rebelde. Así, en la única palabra hablan “dos testigos” (Jn 8, 17), Dios y el hombre, el Padre y el Hijo; y, para ser comprendida, la palabra debe ser escuchada, considerada y aceptada “estereoscópicamente”: “Y, el Padre, que me ha enviado, es el que ha dado testimonio de mí. Vosotros no habéis oído nunca su voz, ni habéis visto nunca su rostro, ni habita su palabra en vosotros” (Jn 5, 37-38).²²⁷

Este diálogo ininterrumpido acontece porque recoge todo lo humano *en Cristo* y carga la fragilidad y la precariedad que envuelve todas las cosas. El descenso vertical de la Palabra a lo más profundo de la realidad hizo posible la transformación de la palabra de la carne por la Palabra eterna de Dios: “Es una resurrección de la carne gracias a la palabra divina”.²²⁸ En última instancia, “decir que Jesucristo es el centro del cosmos y de la historia o, con mayor

²²⁵ Von Balthasar. *Ibíd.*, 246.

²²⁶ Avenatti de Palumbo, *Ibíd.*, 168.

²²⁷ Von Balthasar, *Ibíd.*, 251.

²²⁸ *Ibíd.*, 254.

propiedad, hablar de creación en Cristo, significa que, [...] la persona de Cristo, en su singular humanidad es la *forma* que permite la comprensión del hombre”.²²⁹ Entonces, la Palabra de Dios, “que con voces y contenidos temporales y mortales expresa (con el hombre) lo eterno [...] ella libera lo temporal de toda decadencia culpable”.²³⁰ Consecuentemente, la Palabra de Dios que ha caminado a través del tiempo manifestándose en su peregrinación como Palabra eterna, es la respuesta de lo que el hombre es ante Dios y en Dios.²³¹

Lo propio del ser histórico es “su espíritu [que] le llega a sí mismo en el tiempo, en una curva irreversible que, sin embargo conduce a través de una serie de estados sucesivos: niñez, juventud, madurez y ancianidad”.²³² Cuando la Palabra de Dios se hace hombre, “cada instante de su vida adquiere ya, en el curso de su desarrollo, el carácter de una revelación de la eternidad”.²³³ Dicho otro modo, si la Palabra eterna se hace niño, desde la revelación, el niño se convierte en expresión de la verdad eterna. Según el autor lo mismo sucede en las otras etapas de la vida. Por tanto, gracias a que la existencia temporal encierra dentro de sí el presentimiento de lo eterno (su origen en Dios y su ir hacia Él) la palabra eterna se hizo comprensible para los que viven en el tiempo, pues, “si Cristo es, en todos los estadios de su vida terrena, la Palabra plenamente válida procedente de Dios [...], entonces, la existencia cristiana se muestra como apta para servir a Dios como lenguaje en todos sus aspectos, “excepto en el pecado” (Hb 4, 15)”.²³⁴ Desde esta perspectiva, entonces:

el milagro cristiano consiste, en efecto, en la recuperación de la duración temporal plena. El ingreso en la Iglesia por la puerta del Bautismo es un entrar de nuevo en el Paraíso; este solo es accesible a los niños [...] tal milagro cristiano no destruye la esencia histórica del hombre: *non destruit naturam*. Las pérdidas de la caducidad del tiempo no quedan anuladas. Y sólo si se viven ambos aspectos [...] adquirirán plenitud la existencia cristiana y su experiencia de la niñez salvada en la vejez.²³⁵

²²⁹ Scola, *Ibíd.*, 110.

²³⁰ Von Balthasar. *Ibíd.*, 254.

²³¹ Es de importancia capital rescatar esto que aprecia Scola en la antropología balthasariana, al expresar que el hombre encuentra en Cristo las respuestas a las preguntas radicales del sentido religioso, aquellos relativos al origen y al fin. Y más adelante, cuando señala que la tensión originaria del alma-cuerpo encuentra en el dogma de la resurrección de los muertos, fruto de la muerte de Cristo *pro nobis*, todo su significado. La naturaleza de microcosmos constitutiva del hombre es, de este modo, completamente salvada y el cuerpo se vuelve, en un cierto sentido, el sacramento del hombre, el factor que revela poniendo de manifiesto visiblemente su diferencia respecto de los otros “animalia”, su naturaleza espiritual que es el vértice unificador del yo. (Scola, *Ibíd.*, 111).

²³² Von Balthasar, *Verbum Caro*, 80.

²³³ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 255.

²³⁴ *Ibíd.*, 256.

²³⁵ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 81.

La vida que se desenvuelve entre fragmentos, del nacimiento a la muerte, son espacios para la manifestación plena del todo. Gracias a que Cristo, con su vida terrena asume todos los cambios y las formas de la existencia humana, es que al subir al cielo reúne en la eternidad estas formas fragmentadas. Por lo tanto, se concretiza el diálogo entre la redención y la creación, porque “lo temporal se pone definitivamente a salvo en lo eterno, porque lo eterno había encontrado sitio definitivamente en lo temporal”.²³⁶ Por ello, desde la experiencia cristiana, el tiempo es comprendido como *acontecimiento*, instantes cumbres, y no como una corriente uniforme, ya que solo desde esta singularidad, cada estado de la vida ofrece la misma perspectiva, en tanto que “el presente se convierte de este modo en síntesis cualitativa del tiempo total”.²³⁷

El presente cotidiano que, adquiere relevancia, se eleva a categoría teológica con la palabra “hoy”. El autor enfatiza que el “hoy” cristiano sea “hacer de sí mismo una respuesta fragmentaria, en cuya pobreza la totalidad se manifieste porque ha encontrado en ella su morada [...] que es el acontecer siempre renovado y fluyente de donde brota todo comienzo, toda infancia, toda esperanza”.²³⁸ Por tanto, se trata de una renovación permanente asumida desde una opción siempre nueva. Se comprende así el hacerse posible que:

En las “horas estelares” de su existencia el hombre tropieza con su verdadera imagen, con su vocación y con la gracia que en esta se le otorga. Si el hombre dice “sí” a su tarea, ese instante, como un presente que le acompaña siempre, da plenitud a su tiempo, condensándolo en una estructura de sentido [...] Fe, esperanza, amor; ésta es la forma de la existencia del espíritu temporal, y todo intento de entender su existir debe partir desde aquí.²³⁹

Consecuentemente, tenemos entonces que, todas las tensiones constitutivas del ser humano llegan a una estabilidad que desemboca en una respuesta, un seguimiento ininterrumpido en su “hoy” cotidiano. Pues, todos los fragmentos de la vida se integran en el todo, porque el todo se hizo fragmento. Desde aquí, la totalidad del hombre se convierte en

²³⁶ Von Balthasar, *El Todo en el fragmento*, 257.

²³⁷ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 81.

²³⁸ *Ibíd.*, 82.

²³⁹ *Ibíd.*

lenguaje de Dios, por la ley de la encarnación; y esto se puede leer desde la misma ontología del ser contingente, desde el análisis del lenguaje.

Para von Balthasar, lo concreto será ineludible para la comprensión del todo, pues “la trascendencia de lo cristiano sobre la historia no puede ser entendida de tal modo que Jesucristo no sea una verdadera parte de la historia universal, es decir, no esté determinado también como hombre”.²⁴⁰ Por esto en teología y “también en teología de la historia debe el pensador intentar sacar el sentido (*Logos*) de los hechos y no de lo que Dios podía haber realizado también”.²⁴¹

Poner de manifiesto teológicamente, en cuanto norma, contenido y recepción, del tiempo en Cristo, apunta a reconocer el misterio de su presencia redentora. La Revelación acontecida de una vez para siempre, sigue su eco en la vida redimida de la experiencia cristiana.

Podemos concluir que una espiritualidad de la vida cotidiana en que la vida se vuelve teologal (palabra-hechos- existencia), y que la vida cristiana es un nacer de nuevo en el espíritu. Esta vida, que fluye en el tiempo y dramáticamente vivida solo encuentra su realización en Cristo (*en Christoi*); y desde aquí encuentra su equilibrio (Espíritu- cuerpo/ hombre- mujer/ individuo- comunidad) en todas las condiciones de lo humano, “afrontadas apasionadamente con la humilde conciencia de pertenecer, de un modo definitivo, al misterio del Dios hecho hombre”.²⁴²

2.2 La Palabra como acontecimiento

En *El Todo en el fragmento* la noción de Palabra como acontecimiento tiene como trasfondo la apreciación del entrecruzamiento entre antropología y cristología. Las presiones conceptuales del autor nos conducen a un sendero, quizás abierto, que enfatiza lo siguiente: “La palabra de revelación es la palabra en forma de acción: Dios es comprendido en la acción de la auto-comunicación”.²⁴³ El meollo de la experiencia cristiana reflexiona sobre el acontecimiento que se comunica y hace posible acuñar la forma verbal humana válida para

²⁴⁰ *Ibíd.*, 45.

²⁴¹ *Ibíd.*, 46.

²⁴² Scola, *Ibíd.*, 113.

²⁴³ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 14.

apreciar toda la extensión de la revelación en el tiempo. En una decantada reflexión sobre la expresión del lenguaje teológico, se nos conduce a lo siguiente:

La forma que la teología cristiana asume es la de un acontecimiento lingüístico en la medida que, encontrándose ante una realidad que está más allá de toda experiencia y comprensión humanas, no puede dejar de hablar de ella, sin por ello perder la tensión polar que acontece entre el Dios siempre mayor pero profundamente cercano y su acogida y expresividad mediante nuestro lenguaje humano.²⁴⁴

El hombre busca el modo cómo reconocer en el fragmento (la palabra), en que vive, la manifestación del Todo (expresividad, mas). No obstante, es suficiente para nuestro interés tener presente que, para el autor, la palabra de revelación es la palabra en forma de acción, dado que es Dios quien se da a conocer en la acción de la autocomunicación en el Hijo. Y, por tanto, comprende la Palabra de Dios como cumplimiento de la promesa, es decir, como un cristocentrismo a la luz del misterio de la encarnación.

En cuanto a nuestro tema, solo quisiéramos subrayar el aspecto de la Palabra en cuanto revelación. Para ello partamos de la expresión del autor en *Verbum Caro*: “la Escritura es la palabra de Dios que atestigua la Palabra de Dios”.²⁴⁵ La reflexión subraya primeramente que la Palabra única es dividida en una *Palabra atestiguada* (Jesucristo) y una *palabra atestiguanste* (Escritura). La Palabra atestiguada- dice von Balthasar- hace referencia a Jesucristo, Palabra eterna del Padre, como Palabra toma figura de carne para atestiguar y ser en la carne la verdad y la vida de Dios. El autor enfatiza que toda la revelación de salvación está referida a la Palabra hacia adelante y hacia atrás. La Palabra es, por tanto, lo primero y lo último, no solo como *Logos*, sino como hijo del hombre (Ap. 1, 18).

Ahora, en cuanto a *palabra atestiguanste* se refiere a las Escrituras, que “acompaña y capta como un espejo la revelación de la Palabra en la carne; por esta función se distingue, en primer lugar, la Escritura de la revelación”.²⁴⁶ Las dos formas de palabras, *atestiguada* y

²⁴⁴ Según Luciani dice que deberíamos agregar que, en este texto, en cual nos guía en esta parte de la aproximación al igual que otros autores, realiza un minucioso análisis sobre la carga semántica del lenguaje teológico que adquiere su plenitud en el acontecimiento Cristo, y sus implicancias para un modo de comprender la teología. (Luciani, “La Teología como acontecimiento Lingüístico. La forma analógica del lenguaje a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar”, 91-112. 101).

²⁴⁵ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 13.

²⁴⁶ *Ibíd.*, 13.

atestiguante, son, en última instancia, la Palabra única de Dios. Tengamos en cuenta la siguiente aclaración:

La palabra de revelación es de manera primaria el Hijo, que habla acerca del Padre por el Espíritu Santo. La palabra de la Escritura, la produce de manera primaria el Espíritu Santo, que, como Espíritu del Padre, hace posible, acompaña, ilumina e interpreta la encarnación (la encarnación que está realizando y la ya realizada), y que, como Espíritu del Hijo, capta en formas permanentes, supratemporales, la autointerpretación de éste.²⁴⁷

La aproximación a la palabra como Escritura parte de la consideración de lo vivencial-ecclesial, dado que, el cristiano creyente se encuentra inserto en el acontecimiento de la salvación *en* Jesucristo, que es la Palabra en forma de *acción* personal y comunitaria. El centro de reflexión del teólogo suizo es el acontecimiento de salvación. La Escritura se encuentra inserta en esta realidad más amplia. La revelación, por tanto, más allá de la Escritura se comprendería “como autocomunicación de Dios de sí mismo y del designio de su salvación al hombre en el seno de la comunidad creyente y en el contexto de una historia, que se remonta al origen de la humanidad y que continúa en el hoy de la Iglesia”.²⁴⁸

La concepción balthasariana va más allá de una vivencia del misterio como precomprensión, al modo de una hermenéutica contemporánea, dado que se trata de acentuar la acción trinitaria, siempre vigente. Esos momentos indistintamente se declaran *acción* del Espíritu Santo. Dicho en otro giro se trataría de lo siguiente:

El autor supone que el intérprete participa del acontecimiento de la salvación en la medida que él también está siendo iluminado por la acción del Espíritu Santo que sigue interpretando la Palabra al cristiano, dándole a conocer lo que recibió de Cristo (cf. Jn 16, 13-15) [...] en el seno de la comunidad ecclesial.²⁴⁹

Es interesante resaltar que, aunque se trata del intérprete de la Escritura, en última instancia la referencia es la persona del Espíritu Santo, quien hace posible que la Palabra única se atestigüe a sí misma en la única revelación. Dicho esto, se comprende por qué señalamos que “el Espíritu ha sido, por así decirlo, el oyente más atento de la Palabra; pero

²⁴⁷ *Ibíd.*, 14.

²⁴⁸ Ferrada, *Ibíd.*, 338.

²⁴⁹ *Ibíd.*, 339.

como Él mismo es persona, consigna en la Escritura la verdad divina al modo como Él la ha escuchado en cuanto Espíritu, y tal como a Él le parece importante para la Iglesia”.²⁵⁰ La consignación de la palabra en la Escritura es por la *acción* del Espíritu en la Iglesia. Por tanto, el carácter *atestiguante* de la Escritura es por participación de la autorrevelación de Dios en Cristo por el Espíritu.

En otra consideración, no hay paralelismo entre *Palabra atestiguada* y *palabra atestiguante*. Jesucristo cumple en su existencia como palabra-carne todas las formas de palabras existentes en la ley y en los profetas. Por tanto, Él es la Palabra central que Dios dice. Con esto, el autor pone de relieve que Jesucristo recapitula las palabras de la Escritura convirtiendo su existencia en *expresión* auténtica de todas las revelaciones de Dios. En palabras de von Balthasar:

Jesucristo es el comentario vivo de esas revelaciones, es su explicación auténtica, pensada desde siempre. Jesucristo cumple no sólo toda palabra del Padre proveniente verticalmente del cielo, sino también toda palabra, reservada para Él, proveniente horizontalmente de la historia y de la tradición de la Escritura.²⁵¹

Para el autor, Jesucristo es el cumplimiento conclusivo de la palabra en cuanto *Venido*. Pero, en cuanto *Viviente*, es algo progresivo, es cumplimiento deviniente. Por eso puede haber Escritura después de Él, en un sentido distinto. La Palabra auténtica es dirigida al hombre, es decir, el hombre ha oído la Palabra de Dios y reúne condiciones para interpretarla gracias al acontecimiento de la Encarnación. Ahora, desde una primera perspectiva, la ley de la Encarnación es un epicentro que alumbra la palabra de la Escritura, en cuanto palabra de Dios.

Von Balthasar comprende la Palabra de Dios como cumplimiento de la promesa. Para el autor, Cristo recapitula la Escritura y cumple la promesa de vida eterna (Jn. 5, 39-40). Cristo, por su parte, no cumple cerrando, sino abriendo una nueva promesa. De este modo sigue siendo el que es: el que cumple, en este ahora concreto. Por tanto, el Señor es en la carne lo que es: la Palabra. Este modo de presentar de von Balthasar hace coherente la siguiente afirmación en que la Palabra:

²⁵⁰ Von Balthasar, *Verbum Caro*, 14.

²⁵¹ *Ibíd.*, 16.

No se distancia de lo que fue dicho antes que Él, pero tampoco de lo que Él mismo dijo, ni de lo que de Él se narra. El Evangelio es la doctrina viva que brota de Él, doctrina hecha escritura y que por ello permanece en la Iglesia; pero Escritura nueva, “encarnada”, que participa de manera viva del carácter de carne de Cristo [...], y por ello participa también de su ser inspirado de manera viva.²⁵²

El autor resuelve esta reflexión afirmando una identidad entre Jesucristo y las palabras de la Escritura, pero matizando siempre esta identidad latente para no llevarnos a conclusiones equivocadas, dado que, “la palabra de la Escritura tiene como función dar un testimonio, inspirado por Dios, de aquella Palabra de vida, del Cristo total [...]”.²⁵³ Podemos, tener presente que, “la palabra más inmediata no es la palabra de la Escritura, sino la palabra escuchada en la predicación viva, palabra que en cuanto tal, posee una continuidad interna con la Palabra a la que la palabra de la Escritura solo hace referencia”.²⁵⁴

El autor resalta tres puntos de vista al leer la Escritura como palabra de Dios, son tres puntos de vista que menciona el autor: la palabra acerca de Dios, la palabra de Dios acerca del mundo, y la palabra de Dios al hombre. Con relación a nuestro trabajo, podemos mencionar solo el primer punto diciendo que la palabra acerca de Dios resulta comprensible porque toma figura de hombre expresando con hechos y palabras humanas lo que hay en Dios. En efecto, la naturaleza humana de Cristo es medio de expresión (*principium quo*) de su persona divina (*principium quod*), la cual, a su vez, es expresión del Padre, igual que cada palabra de la Escritura es palabra humana auténtica, pero es medio de expresión de un contenido divino. Según von Balthasar:

Lo humano es el *medium* de la revelación de lo divino; *medium* accesible en primer término; *medium* que encubierto manifiesta; *medium* que en la resurrección se hace transparente, pero que no podrá suprimirse ni liquidarse por toda la eternidad. El sentido espiritual no puede buscarse jamás “detrás” de la letra, sino siempre en ella, de igual manera que al Padre no lo encontramos detrás del Hijo, sino en el Hijo y a través del Hijo.²⁵⁵

Podemos concluir esta segunda parte recalcando que solo en la Palabra auténtica revelada, como palabra humana, llegan a coincidir la palabra con el testimonio de la propia

²⁵² Ibíd., 17.

²⁵³ Ibíd., 54.

²⁵⁴ Ibíd.

²⁵⁵ Ibíd., 23.

vida. No obstante, la existencia humana, a partir de la revelación y el don del Espíritu, proclama la experiencia auténtica del Dios hecho carne. Así, la revelación desde la vía histórica, en que se lee el misterio de la existencia humana desde el Misterio de Dios se emite en nuestra realidad de hoy y concreta. Dicho en un lenguaje más preciso: “En el camino del dentro-fuera del amor que se manifiesta, Balthasar encuentra una superación a la dialéctica planteada entre el arriba y el abajo, entre la trascendencia de lo divino y la inmanencia de lo humano”.²⁵⁶

En von Balthasar es importante el esfuerzo por esbozar la relación entre Dios creador y la creatura y, para ello, realiza varios recodos en su trayecto. La palabra del ser humano y la palabra de la historia se corresponden recíprocamente como también confluyen en una síntesis en la Palabra hecha carne. No obstante, tengamos en cuenta que, como expone Scola, aunque partamos de una aproximación *in naturalibus* esta mantendrá marcadamente su insuficiencia. Por ello se justifica lo siguiente: “La irrupción de Cristo en la historia se convertirá así en la luz de mediodía bajo la que se perfila la *silhouette* del hombre: Jesús, el arquetipo perfecto, mostrará el rostro del hombre hecho a su imagen”.²⁵⁷ Consecuentemente, si la Palabra se manifiesta como *acontecimiento* entonces, analógicamente, cada *acción* (entendida como *acontecimiento que comunica*) será el lenguaje humano de Dios en la historia.

²⁵⁶ Avennati de Palumbo, *Ibíd.*, 18.

²⁵⁷ *Ibíd.*, 104.

CONCLUSIONES

H. U. von Balthasar es un pensador que comprende la realidad como una unidad orgánica, en que recibe el pasado, sintetiza el presente y abre sus puertas hacia el futuro. Su talante es un pensamiento que se construye con otros y, en todo caso, no permanece aislado. Por tanto, las conclusiones que se pueden enumerar de este trabajo, lo veremos también señalando también con algunas implicaciones que apunten a posteriores trabajos de reflexión.

Las ideas expuestas tomaron diversos planos de análisis. A modo de espiral que cada curva torcía un poco más, tratamos de poner de relieve el acento en su Teología de la Historia. No obstante, en el derrotero de nuestro trabajo abordamos la analogía del lenguaje para profundizar la relación entre el Dios creador y la condición de la criatura finita que vive en el tiempo. En qué sentido podemos dar razón de nuestra fe cristiana, en tanto que el ser humano llega a ser lenguaje de Dios de forma positiva y con sentido. El pensamiento de von Balthasar alumbra las diversas dimensiones de la realidad temporal desde una perspectiva cristológica señalando que la experiencia de Dios acontece desde dentro de la Historia. En ese sentido, a continuación, se ofrece una breve conclusión en tres dimensiones o campos de estudios que, a nuestro juicio, podrían nutrirse de la sabia teológica de uno de los más fecundos teólogos del siglo XX, a saber: la cuestión de la responsabilidad histórica, del lenguaje como salvación y del ser humano como lenguaje de Dios en términos dialógicos.

Como hemos visto el pensamiento teológico del autor no se encuentra ajeno a las orientaciones contemporáneas en el marco de una reflexión comprometida con la sociedad. Desde cierta perspectiva sigue abriendo brechas para seguir pensando el cristianismo comprometido con lo real, en el siglo XXI. Las sinfonías de su pensamiento nos siguen asombrando por su riqueza de notas, constatado en la expresión *El todo en el fragmento*, bajo cuyo título subyace la ley de la Encarnación. La expresión *en Cristo* (Ef 1, 5; Rm 8, 17) que otorga una nervatura completa a la figura cristiana, entra en dialogo con algunas ideas que se desarrollan en las Cartas Encíclicas: *Laudato SI* y *Fratelli Tutti*.

Si el punto de vista de von Balthasar es desde la totalidad, conforme delinea sus argumentos se perciben como las dimensiones constitutivas del ser humano- ente que habla y responde-, en cuanto polos en tensión, se integran con diáfana claridad en el acontecimiento Cristo. Esto es así porque, “La “divinización” del hombre se realiza como misterio de “nacer

de Dios” (Jn 1,3), es decir, como el misterio de la admisión de la criatura en la procesión eterna del Hijo. Esto sucede con nuestra incorporación “en-Cristo” por la acción del Espíritu Santo. Somos hijos de Dios en el Hijo eterno del Padre”.²⁵⁸

Abordando desde esta perspectiva y teniendo de fondo la ontología del ser contingente- el hombre pronunciado por Dios- de von Balthasar resulta importante la mirada trascendente de la realidad desde la frágil interioridad del ente. Porque desde tal actitud brota ante nosotros su una temporalidad alcanzada en Cristo como *centro* que alumbrá todas las periferias. Esto se hace patente en la medida en que tomamos conciencia que, “la existencia del otro-derivado (el hombre) en el Otro-original (Cristo) no sólo implica la dimensión óptica de la relación religiosa entre Dios y el hombre, sino también ética de la misma”.²⁵⁹

La respuesta del hombre a Dios desde su creaturalidad está fundada “en” y “según” Cristo.²⁶⁰ De igual modo, en la carta encíclica *Laudato SI*, se enfatiza que, “la apertura a un “tú” capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al “Tú” divino”.²⁶¹

La experiencia de donde brota el discernimiento es la realidad cuando ella es confrontada con la Palabra Viva que, sigue actuando en la historia. Cristo mismo es historia, su Espíritu actúa en nosotros y su respuesta la encontramos en el ser humano como lenguaje de Dios. La participación de la misión de la Iglesia es nuestra decisión en tanto que la misión nos constituye en persona, porque el cristiano está constituido por su pertenencia a Cristo. La fe cristiana que se asienta como palabra humana esencial, es síntesis y superación de lo creado.

²⁵⁸ García, *La Decisión Cristiana, La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, 272.

²⁵⁹ *Ibíd.*, 278.

²⁶⁰ El citado autor, Santiago García Acuña, realiza un profundo análisis de las obras de von Balthasar recorriendo las diversas dimensiones que implican la constitución del sujeto “en- Cristo”. Y, en efecto, quisiera ampliar lo acotado más arriba, con las siguientes palabras del mismo autor que pone de relieve cuanto sigue: “Jesucristo es la Persona total y arquetípica dentro de la cual todos los hombres pueden ser calificados como personas, en cuanto son constituidos por gracia de Dios como portadores de una misión participada de la misión principal de Cristo, que representó en su cruz el amor perfecto del Padre al mundo. Es la infinita singularidad hipostática del Hijo, la que, al ser divinamente única, es capaz de singulariza a toda persona formada por ella.” (García, *Ibíd.*, 277).

²⁶¹ Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si*, 119.

Esta primera conclusión nos permite asociar la posición teológica de von Balthasar con las indicaciones de las mencionadas encíclicas, *Laudato SI* y *Fratelli Tutti*, como extensión práctica a ciertas líneas de su pensamiento. Con respecto a *Laudato SI*, en la medida que nos impulsan a “poder descubrir la dimensión estética, ética, y espiritual: a abrirnos a la fraternidad y belleza de lo creado y poder así entablar una sana relación”.²⁶² En efecto: “esto es posible, si creyente como no creyentes, tenemos en cuenta la originaria apertura a la trascendencia, que nos permite defender la dignidad del hombre, construir una convivencia pacífica entre todos los pueblos y salvaguardar cuidadosamente la creación”.²⁶³

Desde una antropología cristiana en que somos hijos en el Hijo, es posible salvar todas las dimensiones de lo humano. Eso implica asumir una responsabilidad desde la propia vocación y misión, sobre la misma creación salvada desde sus fragilidades en Cristo. En un documento más reciente, pero siguiendo la misma línea de ideas con énfasis social, en la última carta encíclica, *Fratelli Tutti*, el Papa Francisco trata de rescatar a los prójimos que se encuentran anónimos en la realidad. Estos que permanecen, por intereses de otros, ocultos solo emergen a la superficie a través de la luz de una mirada de fe. Pues, a partir de una rica hermenéutica siempre nueva que se nos ofrece en las parábolas del evangelio, como lo es la narrativa del buen samaritano, pueden las palabras infundir esperanza a los ojos del ser humano.

Desde esta primera perspectiva, una concepción de la analogía del lenguaje posibilita enlazar el discurso con la experiencia del servicio cristiano, cuyo núcleo es la praxis de Cristo. Por tal motivo, queda patente que “en la vocación y misión del hombre “en-Cristo” tienen su raíz todas las relaciones y todos los comportamientos cristianos de la persona teológica con sus hermanos los hombres”.²⁶⁴ Y, en efecto, “se trata de asumir la responsabilidad de custodiar a los más frágiles de la tierra con amor, para evitar que se queden en la periferia de nuestros corazones”.²⁶⁵

²⁶² Cáceres, “El pensamiento ecológico del papa Francisco”, 389-424.

²⁶³ *Ibíd.*, 402.

²⁶⁴ García, *Ibíd.*, 277.

²⁶⁵ Francisco. *Homilía en la Santa Misa de la imposición del Palio y entrega del anillo del Pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma*. Citado por: Cáceres, *Ibíd.*, 408).

La segunda conclusión a la que podemos llegar es reconocer que el ser humano puede manifestar desde dentro su experiencia de fe, desde su vida que está llamada a pronunciar la palabra sagrada. Aunque desde su ser ente está sometido a la limitación semántica del lenguaje, al ser configurado por la encarnación de la Palabra y don del Espíritu puede prolongar lo que está en la Escritura. Si bien la limitación de la expresión lógica de la esencia infinita de Dios no puede ser aprendido plenamente por concepto humano alguno, el teólogo suizo acentúa que la palabra está sostenida en su significación por la *Sobre-palabra*. Este es el silencio que viene de lo alto que, en última instancia fecunda nuestro presente mediante la *acción*.

Al colocar como norma de lo histórico el acontecimiento Cristo, la tensión entre lo universal y lo concreto queda alumbrada por la ley de la encarnación. El paso, pues, de la certeza (lógica) a la verdad (ontológico) es mediada por la *práxis*, lo cual nos permite asumir la historicidad desde dentro. El teólogo se sumerge en el discurso de la reflexión teológica de manera total (palabra-acción-existencia). Para von Balthasar, “la adoración y la obediencia de vida, la teología alcanza su propia autotranscendencia hacia la realidad siempre mayor que quiere comunicar, en ellos encuentra el *excesus* (semántico) que lo habita”.²⁶⁶

El camino de conversión de la vida del ser humano, en cuanto decisión cristiana, se ve auxiliado por la gracia que redime todo lo creado. Von Balthasar enfatizaría que, “el modelo que Jesús ofrece a este respecto no es sólo un modelo “económico”, una adaptación destinada a la criatura humana, sino también el don de la participación en la vida del mismo Dios.”²⁶⁷ De aquí pues, el modo como María en el orden de lo creado concibe física y espiritualmente, a la Palabra de Dios- está de acuerdo con todo lo que el Espíritu hará nacer libremente de la misma Palabra- se percibe como el paradigma de “seguimiento de Cristo”, dice von Balthasar. Pues, en efecto, el ser humano solo puede “hacer historia” en el sentido de Dios mediante la renuncia, la disponibilidad, dicho de otro modo, “el dejarse plasmar por el Espíritu (en el *fiat* femenino)”.²⁶⁸

El compromiso del cristiano es la actitud de conversión, en obediencia y donación, que alcanza su plenitud en la participación de la única misión que, es la misión de Cristo. Por

²⁶⁶ *Ibíd.* 106.

²⁶⁷ Von Balthasar, *El Todo en el Fragmento*, 244.

²⁶⁸ *Ibíd.*, 244.

tanto, la palabra del ser humano adquiere toda su extensión, libremente en el tiempo, por participación en la Palabra de Cristo como enviado del Padre, como lenguaje de Dios. Von Balthasar en un libro contemporáneo al *Todo en el Fragmento*, afirma que, “el movimiento bíblico sólo puede tener pleno sentido si se busca y se presiente en la palabra la Sobre-Palabra, esa Palabra, que se expresa a través de todas las palabras aisladas, pero no expresándose a sí misma, sino expresando al Padre que calla en ella”.²⁶⁹

La tercera conclusión se desprende de la idea del hombre como lenguaje de Dios y como diálogo. La experiencia cristiana esta traspasada en la historia por momentos que nos acercan a la experiencia constante de la encarnación. Esta experiencia hace posible vivenciar la redención. Dado que esta última está comprendida dentro de la condición humana, entonces, toda asimilación de la experiencia del Dios trinitario está abierta hacia una realidad contextual, y en esto consiste la universalidad de la encarnación. Pues, si esta es la medición de la búsqueda, no podemos dejar de hacernos cargo de nuestra condición histórica, que es medio de expresión de la divinidad cristiana.

Desde la lectura de von Balthasar, creemos que se pueden fortalecer nuevas perspectivas eclesiales. El diálogo ininterrumpido con el misterio proporciona fuertes impulsos al lenguaje teológico, asentado sobre la *analogía entis*, para hacernos cargo de la lectura de experiencias religiosas contextuales. Entre estas podríamos nombrar el caso de los guaraníes y el cimiento de su cosmovisión en la palabra *Ñe`e*. Dado que la riqueza de la experiencia de Dios es inabarcable, entablar un fecundo diálogo con otra cosmovisión cultural puede permear la propia intimidad de nuestra experiencia cristiana. De hecho, las expresiones con que leen sus experiencias los guaraníes poseen cierta similitud con el cristianismo. Con relación a lo dicho sobre los guaraníes podemos decir que:

la palabra que reúne, que se expresa a través de los himnos sagrados y que se encarna en cada recién nacido. De hecho, con el término *ñe`é*, considerado una partícula del *ayvu*, se designa no solamente el lenguaje humano, el vocablo en sí, sino también la palabra-habitante, el alma, el espíritu que penetra en el individuo desde la coronilla, se encarna en el cuerpo y lo verticaliza, constituyendo un ser humano como persona, erguido como una divinidad (o sea con el mismo estatus); sí, porque los guaraníes, estando dotados de la palabra-porción de

²⁶⁹ Von Balthasar, *El problema de Dios en el Hombre actual*, 238.

divinidad, se consideran elegidos (y llaman a sí mismos simplemente *ava*, «hombres» por antonomasia).²⁷⁰

El complejo y delicado pensamiento de H. U. von Balthasar nos conduce por las insondables e insospechadas profundidades del Misterio de la revelación, al mismo tiempo que nos obliga a no evitar sumergirnos en el hontanar del enigma del ser humano. Por esta razón, los diversos temas que fueron emergiendo conforme íbamos avanzando, quedaron como tintas en el tintero sobre la mesa de un aprendiz, pues, los títulos que necesitarían ahondarse para una mayor altura en el conocimiento de la obra de referencia mostraban su necesidad de ser comprendidos en variadas aproximaciones.

Por último, aunque hemos tratado de abordar la obra a partir de una aproximación de carácter bifronte (desde *abajo* como desde *arriba*), *el Todo en el fragmento* sigue guardando su riqueza conforme van transitando los años. Este intento de tamizar algunos conceptos de su antropología nos abrió a una cristología subyacente. Aunque los grandes asuntos teológicos del autor fueron seleccionados intencionalmente, dado nuestro interés particular, esperamos no haber restado profundidad a la riqueza de contenido de la obra.

La Palabra como acontecimiento fue una aproximación desde la vía histórica. Sin embargo, los temas son profundizados en la magna obra del autor por la vía estética. Esta se fracciona en la *Teodramática*, donde aborda el asunto de su cristología; en la *Teológica* donde trata el tema de la verdad y la reflexión en torno a la excedencia del lenguaje; y, por último, los empujes reflexivos de su antropología del ser contingente, que ya se encuadran en *Gloria*.

En nuestra exposición hemos optado por un derrotero que, de algún modo, nos permitió salir a flote de la tórrida selva de conceptos y riquezas de ideas teológicas del pensador suizo. A lo largo de la lectura tuvimos de fondo la importancia de los trascendentales (analogía) que nos ayudó a profundizar en la experiencia exigida de lo concreto, a lo cual remite el punto de vista, y así, la soterrada intención de la salvación de lo histórico en Cristo. En efecto, esta perspectiva hizo emerger varios temas que apenas someramente fueron mencionados en el trayecto de la exposición. El interés que esos asuntos teológicos han despertado en nosotros nos impulsa a asumir desafíos reflexivos en el futuro.

²⁷⁰ Di Meglio, “La palabra guaraní desde el mito de los orígenes hasta la narrativa de Roa Bastos”, 96.

BIBLIOGRAFIA

Aldana Valenzuela, Ricardo. “La Estética Teológica de Hans Urs Von Balthasar.” En: *Toletana* 19 (2008): 107-140.

Avenatti de Palumbo, Inés Cecilia. “El todo en el fragmento: el amor como núcleo metódico de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar.” En: *Franciscanum*, 157 (2012): 65-77.

Cáceres, Aldo Marcelo. “El pensamiento ecológico del papa Francisco”. En: *Moralia* 38 (2015) 389-424

Casale, Carlos. “Balthasar y la metafísica del “ser donado””. En: *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 259-273.

Chenú M, Dominique. “Le Saulchoir: Un método Teológico Precursor”. Selecciones de teología Vol 31.: (1982) 42-44; 51-53 (noviembre 2020) disponible en: seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol31/121/121_chenu2.pdf

Cordovilla Pérez, Ángel. “Hans Urs von Balthasar: Una Vocación y Existencia Teológicas.” En: *Salmanticensis* 48 (2001): 41-79.

Di Meglio, Francesca “La palabra guaraní desde el mito de los orígenes hasta la narrativa de Roa Bastos”. En: *Cuadernos del Hipogrifo. Revista de Literatura Hispanoamericana y Comparada* (Roma). En línea: <http://www.revistaelhipogrifo.com/wp-content/uploads/2016/07/94-108.pdf>. (Consultado el 2 de noviembre del 2020).

Francisco. Carta encíclica *Laudato Si*. Navarra: Verbo Divino. (2015)

Ferrada, Andrés. “Hans Urs von Balthasar exegéta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación.” En: *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 337-344.

García Acuña, Santiago. *La Decisión Cristiana, La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*. Valencia: Edicep, 2002.

Gibellini, Rosino. *La Teología del Siglo XX*. Maliaño: Sal Terrae, 1998.

Guajardo-Fajardo, Javier. *Lo Finito y la Finitud. Una aproximación a H. U. von Balthasar*. Huelva: Hergué, 2005.

Han, Byung- Chul. *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder, 2017.

Isler Soto, Carlos. “El tiempo en las confesiones de San Agustín”. En: *Revista de Humanidades* 17-18 (2008): 187-199.

Luciani, Rafael. “Analogía trascendentalis. Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Balthasar”. En: *Apuntes filosóficos* 33 (2008): 33-64.

_____. “La teología como acontecimiento lingüístico. La forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar”. *Iter Humanitas* 1 (2004): 91-112.

Martínez-Gayol, Nurya. “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”. *Revista de espiritualidad* 71 (2012): 161-189.

_____. “Hans Urs von Balthasar (1905-1998)”. Ponencia presentada en Aula de teología, Santander, 17 de febrero de 2009.

Pérez Sánchez, Patricia. “Un camino de omnipotente impotencia. Estudio de la categoría Kénosis en Hans Urs von Balthasar.” Tesis de Doctorado en Teología, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015.

Rodríguez Neira, Teófilo. “Sentido gnoseológico de la memoria según san Agustín”. En: *Estudios agustinos*, 6 (1971).

Saverio, Xeres. “El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia”. En: *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 23 (2014): 219-248

Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*. Madrid: Encuentro, 2013.

Silva, Sergio. “La teología fundamental de Balthasar.” En: *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 225-241.

Shulz, Michael. “La cuestión del ser y la Trinidad.” En: *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 165-184.

Sueiro, Samuel. “Apuntes sobre una Teología de la Palabra. El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la *Analogía Entis*.” En: *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 89 (2014), núm. 348: 67-113.

Von Balthasar, Hans Urs. *El Todo en el Fragmento*. Madrid: Encuentro, 2008.

_____. *Examinadlo todo y quedaos con los Bueno*. Entrevista de A. Scola. Madrid: Encuentro, 2007.

_____. *Teología de la Historia*. Madrid: Gudarrama1964.

_____. *El problema de Dios en el Hombre actual*. Madrid: Guadarrama, 1960.

_____. *Verbum Caro*. Ensayos teológicos I. Madrid: Encuentro, 2001.