

Fenomenología y estética teológica
Apuntes sobre el pensamiento de Hans Urs von Balthasar

Víctor Casallo

Pontificia Universidad Católica del Perú – Diciembre, 2005

La fenomenología de Edmund Husserl analiza la degradación de la ciencia en *tecné*, desprovista del necesario fundamento en la evidencia objetiva. Responde a esta comprensión empobrecida de la ciencia, el ser humano y los fines de la razón, extrayendo de las raíces mismas de esta de esta crisis, los verdaderos fundamentos de nuestra comprensión y praxis de la experiencia humana.

En un área aparentemente diferente, la posibilidad de la experiencia religiosa ha sido objeto de una aguda crítica que ha revelado y denunciado su función social ideológica, la constitución inconsciente de sus símbolos y categorías, y su negación de la mundanidad del ser humano para refugiarse en trasmundos. Después de su accidentada polémica con el pensamiento moderno el último siglo, la religión cristiana ha venido a comprender su rol en este diálogo, no como el de un enemigo, sino, en todo caso, como una posible compañía o inspiración de las búsquedas de humanización desencadenadas por estas críticas. A pesar de ello, el catolicismo todavía enfrenta algunas consecuencias aporéticas de esta comprensión crítica de su fe, así como el cuestionamiento vital de aquellos a quienes la religión no dice nada, o no ofrece, aparentemente, nada más que otra propuesta ética. Esta compleja situación, debida, por ejemplo, a diferentes desarrollos locales, no se deja reducir a oposiciones o etiquetas simplistas.

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) se encuentra en la encrucijada de estas interpelaciones contemporáneas y reafirma que sí es posible la experiencia de Dios, así como dar razón de esta experiencia. Siguiendo el primer volumen de su *Gloria – Una estética teológicaⁱ*, podemos destacar algunos de los desafíos centrales que buscó enfrentar: (1) ¿Es posible hablar de certeza y verdad en el espacio de la fe? Sobre un equívoco dilema entre fe y razón. (2) ¿Es posible la revelación de Dios? Contra una reducción representacionalista de Jesús. (3) ¿Podemos alcanzar – o mejor, nos puede alcanzar – la revelación a través de la tradición? A propósito de la historicidad, la mediación comunitaria y el potencial crítico de la fe. (4) ¿Es posible responder al llamado descubierto en la experiencia religiosa? Sobre el seguimiento de Jesús, la ética autónoma, la salvación como gracia y, sobre todo, la proximidad última, pero absoluta asimetría en la relación entre el ser humano y Dios. En este punto central se sitúa también el reparo principal de Balthasar frente a la fenomenología. Estas discusiones nos conducirán a la pregunta fundamental al iniciarse en el pensamiento de Balthasar: su pretensión de la necesidad de una aproximación estética para comprender la experiencia religiosa o, en otros términos, qué quiere decir con la afirmación de que la vida humana del Dios que se hace hombre, vive, muere y resucita revela la verdadera Gloria de Dios, el objeto propio de la fe.

Exploraremos el significado de esta pretensión de que la cosa última misma puede darse a sí misma, y de hecho se nos da en la forma de un hombre, haciendo explícito el talante fenomenológico de estas discusiones, y por qué pueden proporcionarnos una orientación necesaria en nuestro estudio de la experiencia humana.

Verdad y certeza

Nos guiaremos por la estructura del primer volumen de *Gloria*. Su primera parte discute el lado subjetivo de la experiencia religiosa, centrándose en la evidencia subjetiva. Balthasar muestra cómo la Escritura y la tradición son ajenas a la incompatibilidad entre *pistis* y *gnosis* cristianasⁱⁱ. El problema no reside en un uso acrítico de los términos de parte de los evangelios, Pablo, etc.; sino en nuestro confinamiento a una noción empobrecida del conocimiento, recortada por un malentendido sentido de objetividad en las ciencias naturales.

La fe no es un mero sustituto del conocimiento, que acepta proposiciones infundadas en un salto al vacío. A pesar de esta fragmentada interpretación moderna, creer es, para la tradición cristiana, una certeza integradora que mueve todas las dimensiones de lo humano a un compromiso que excede al individuo como único centro posibleⁱⁱⁱ; por eso no se puede entender el acto de creer sin tomar en cuenta la *forma* –la estructura del objeto- dado en la experiencia, que es el tema de la segunda parte de *Gloria*. La *forma* es la cosa misma en su manifestación, el núcleo que da coherencia a todos los aspectos de la manifestación, y da a al creer su naturaleza específica^{iv}. Por tanto, la experiencia religiosa no puede ser entendida solo en términos de una certeza subjetiva impenetrable fundada en un dogmatismo (ir)racional o emotivo. Nos encontramos frente a una experiencia que se afirma como una conversión del mundo de la vida, la percepción y la praxis del sujeto , radicalmente referida a un criterio objetivo de verdad.

Ésta es una pista importante hacia la aproximación estética que Balthasar está esbozando. Él entiende la referencia recíproca del sujeto y el objeto en la experiencia religiosa, según el modelo de la percepción verdadera – *Wahrnehmung* – del objeto bello en la naturaleza o el arte, donde la descripción de cualquier experiencia de contemplación gozosa estaría incompleta sin la consideración de ese su objeto particular, y no otro. El sujeto se experimenta guiado por el objeto que reclama –o desarrolla – en él varias capacidades, en una forma que no puede ser descrita propiamente solo en términos de una explicación causal que considera el objeto como una mera entidad física. El análisis de la experiencia exige de sí mismo la consideración de la presencia del objeto en el sujeto, y la del sujeto en el objeto.

La verdad, como la belleza, no es solo conformidad a parámetros o expectativas externos: un paisaje que nos deja sin aliento o una obra maestra de Mozart parece tener “todo en su sitio”; introduce dentro de la experiencia su propio criterio objetivo^v. Al experimentar el objeto bello, normalmente no nos forzamos a condensarlo en una fórmula o un punto de vista para “capturar” de qué se

trata. Más bien, como Balthasar recuerda repetidamente, nos entregamos a la experiencia, mirando la pintura o escultura desde diferentes ángulos, dejándonos profundizar nuestra mirada de ella a través de las sucesivas perspectivas parciales que enriquecen la experiencia. Se nos propone una experiencia *sinfónica* de la verdad^{vi}, cuya variedad armónica estructura una conformidad interna que nos penetra en tanto sujetos que nos encontramos a nosotros mismos en esa música que “habla” de nosotros, así como a nosotros. Lo que es “dicho” no es solo una semejanza metafórica de lo que es dicho en el lenguaje, sino sus raíces humanas más profundas: el *logos* dirigido al centro mismo del ser humano donde todas sus dimensiones se integran, y donde se descubre a sí mismo llamado en tanto ser humano.

Cosa misma y representación

Lo que nos es dado en la percepción es la manifestación de la cosa misma y no un mero signo de ésta^{vii}. Para los cristianos, Jesús es la manifestación de Dios, en él se revela la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, creatura del mundo. Él es el núcleo y forma permanente de la revelación que comprende a la Escritura, María, la Iglesia, la Creación y la Escatología.

El verdadero alcance de la forma está condensado en la fórmula: “Quién me ve a mí, ve al Padre”. La forma no da testimonio de sí sino del Padre, y así es el Padre el que da testimonio de la verdad de sus palabras, acciones, gestos, etc., i.e. de la verdad de su manifestación. Así, la cosa misma se manifiesta y esta autodonación le es tan esencial que, en la medida que podemos captar su misterio, es realmente ese anonadamiento mismo que busca alcanzar al ser humano como testimonio del Padre.

La vida de Jesús se revela como total apertura al Padre: su identidad más profunda es un acto de recepción. En Jesús, la misión y el ser son uno: lo que hace no es una expresión externa de su identidad, sino la recepción activa de la voluntad de Dios. Así, al experimentar Jesús al Padre, su referencia recíproca absoluta se revela en forma de una obediencia que no es un subyugarse irracionalmente a una imposición externa, sino el recibir su ser de Aquel que lo es todo para él, con quien es uno en el Espíritu. Su apertura al Padre conduce a Jesús al mundo humano. Su ser y estar con los demás es la voluntad del Padre convertida en respuesta, porque el Padre quiere manifestarse a sí mismo a la humanidad.

La forma de la revelación del Ser último afirma la rica densidad de la vida humana, al punto que la forma de Jesús es inseparable del marco espacio temporal en que toma lugar^{viii}. Así, la verdadera experiencia de la forma presupone un sujeto inserto en una historia, una comunidad, un cuerpo, abierto a través de sus expectativas, planes y acciones, al futuro. Nuestra experiencia siempre parcial crece en la medida que sus elementos constituyentes se abren a través de la atención a Aquél que se da completamente a nosotros, en un proceso infinito que busca su cumplimiento en el objeto que nos cautiva de esa manera tan profunda.

El absoluto se hizo carne y acampó en nuestra historia, nuestras culturas, nuestras tierras y, así, haciéndose uno de nosotros, se realizó a sí mismo cumpliendo la voluntad del Padre en el Espíritu.

Historicidad y comprensión

Para Balthasar la contribución más importante del método histórico-crítico es mostrar cómo la Palabra de Dios es Palabra de Dios en palabra humana. No tiene sino admiración para el rigor académico de estos métodos, que han posibilitado un profundo redescubrimiento de las Escrituras, los Santos Padres y la tradición. Denuncia, sin embargo, una común extrapolación metodológica que sutilmente excluye por adelantado el polo objetivo de la revelación: la exégesis se reduce así dogmáticamente a una analítica del signo en la red de sus mediaciones históricas, que no busca más que la reflexión de la comunidad sobre su fe, siendo su criterio hermenéutico su significatividad práctica para nuestras preocupaciones existenciales presentes^{ix}.

Nuestro teólogo ve la necesidad de reafirmar la manifestación de la verdad en la forma objetiva de la Escritura –o, mejor, los libros que forman la Escritura –, la cual, aunque encarnada en nuestras perplejidades presentes, es mucho más que un “diálogo” sobre ellas. La Escritura es una forma sometida a la forma de Cristo, constituida de diferentes formas articuladas a través de relaciones complejas. La completud y profundidad de la forma de Cristo se hace evidente en la rica variedad de estas formas. Ninguna de ellas es obsoleta. Semejante prejuicio está basado en la antes mencionada experiencia empobrecida de la verdad, que impone la reducción como la forma exclusiva de universalización y comprensión. Más allá de cualquier sistematización uniformizante de la verdad sinfónica que tiene su núcleo en Cristo, la plenitud de la forma solo se manifiesta en la armonía final de estas formas irreductibles.

Así, desde esta perspectiva hermenéutica centrada en la forma, no podemos pretender que los métodos exegéticos científicos *per se* nos proporcionen un acceso definitivo a esta verdad. Nuestro autor confronta esta pretendida superioridad, con el testimonio de los primeros apóstoles y Padres, que no solo desplegaron un admirable poder intelectual, sino que se entregaron a la Verdad viviente que se volvió su vida mostrándonos que no solo el verdadero exegeta, sino el verdadero teólogo es solo el santo^x. Afirmar esto no es renunciar a la objetividad de la verdad o despreciar a las ciencias exegéticas. Debemos ser críticamente conscientes de las categorías (conceptuales, estéticas, etc.) históricamente mediadas de la Escritura, así como de las nuestras. Pero la historia no es solo una colección de hechos, o una articulación coherente de sentido que yace indiferentemente frente a nosotros. Comprender la Escritura es reconocer –i.e. dejarnos tomar por – el Espíritu que la anima. Esto supone la limitación humana, la particularidad de la forma en que se manifiesta, pues solo gracias a ella, es accesible a otros seres humanos limitados como nosotros. Tal limitación constituye la apertura a nuestros horizontes históricos y culturales, sostenidos por la objetivación del texto escrito, articulando una tradición viva.

La tradición, la forma de la comunidad a través de la historia, viviendo hasta nuestros días, encuentra entonces su verdadera forma en el testimonio, encarnado en todas sus declaraciones y acciones, que encuentra su verdad en su subordinación a la forma de Cristo, luz, camino y juez. Esto no excluye la posibilidad de infidelidad a este llamado, sino que más bien subraya permanentemente la necesidad de examinarse uno mismo bajo la luz del polo objetivo que sirve de guía.

Esta comprensión de la revelación y tradición en su historicidad, se revela a sí misma como un llamado a la verdad, *metanoia* o conversión^{xi}. La historia es la historia que consideramos, y toma la forma de nuestra historia particular a medida que la comprendemos. Así, la historicidad no es un obstáculo, ni tampoco un mero puente neutral a la verdad. Su apertura, en tanto constituye nuestra comprensión de lo que se nos reveló en Palestina y nos ha sido dado a través de las experiencias de otros conformados a la forma de Cristo, constituye simultáneamente nuestra propia autocomprensión.

Así, la comprensión – la experiencia – de la revelación posibilitada por la tradición que formamos, se revela como un compromiso con la verdad, como una respuesta integral en forma de una conversión orientada objetivamente por un llamado. Esta respuesta en conversión, así como la comprensión misma del llamado, presuponen una capacidad de (auto) crítica, que no se identifica con los métodos histórico-críticos, aunque los usa y promueve su desarrollo para comprender críticamente (i.e. en actitud de conversión) la situación histórica pasada y actual. El llamado a la conversión, el principio crítico último, soberano respecto a nuestros propios criterios, nos alcanza en un momento –en cada momento – situados en nuestras propias preguntas, nuestro propia senda ya recorrida, construyendo o destruyendo una expectativa de futuro.

En la comunidad creyente, rostro vivo de la tradición, centrada en la Escritura y la Eucaristía, el individuo es alcanzado por Jesús que lo llama por su nombre. Su vida, muerte y resurrección, la verdadera forma de la revelación de Dios, son la forma de este llamado. Así de profunda también es, cuando se la comprende y cree, la forma de la respuesta libre posibilitada por esta revelación.

Praxis, responsabilidad y más allá

El pensamiento moderno ha buscado fundar su proyecto humanizador como un imperativo práxico de la razón, donde la verdad alcanza su realización en una acción desinteresada y perseverante: dar la propia vida por un mundo más humano para todos los seres humanos, especialmente por aquellos a quienes ponemos al final, incluso protegiendo y juzgando con la misma justicia a amigos y enemigos. La experiencia cristiana del mandamiento del amor no tiene nada que desaprobear a esta exigencia y aspiración. Más bien tiene mucho para

admirar e, incluso, confesar humillada, en razón de su propio potencial crítico^{xii}, sus propios pecados de poder y violencia, cuando su fuerza distintiva es, por el contrario, la cruz, su debilidad absurda, su fracaso y poder inadvertido, solo experimentado a través del propio pecado e impotencia.

Para el creyente, el compromiso con que los otros tengan vida y vida en abundancia, es el seguimiento de Jesús: no una afirmación teórica sobre “verdades religiosas” o alguna *praxis* que le gane el cielo, sino una respuesta integradora de toda la vida, al amor gratuito que él nos ha ofrecido^{xiii}. El amor se refiere aquí al contenido de la vida de Jesús: una total autodonación a los demás. El “mensaje” encarnado en la completud de una vida humana, demanda una respuesta de vida correlativa, cuyo criterio de verdad es la conformación de esa vida a la forma del amor, o su rechazo. Así, todas las infinitas posibilidades de formas de vida cristiana se integran a la forma arquetípica de Cristo, y, porque su vida fue su total autodonación a los otros, especialmente a los más necesitados de curación, el seguidor es posibilitado e invitado a ver en su prójimo, el misterio de ese amor: Dios mismo ha dado su vida por este hombre o mujer.

Una vez más, Balthasar propone a María como el modelo de creyente, que nos aparece como el modelo de apertura: se vació de sí misma para que la vida de Dios floreciera y, haciéndolo, abrió a la humanidad para la revelación. En este fundamental “sí” humano a Dios, constatamos la pre-eminencia de la forma femenina sobre la forma masculina en la respuesta objetivamente verdadera al llamado^{xiv}. A través de la madre, Jesús fue abierto al mundo, a los otros y sus vidas, y a su propio autodescubrimiento. Su vida está enmarcada por el “sí” de la madre: en Nazaret y ante la cruz, ella se entregó al misterio. La teología debe comprender –contemplar – la importancia de estas condiciones constitutivas de la respuesta cristiana: la experiencia corporal y afectiva de la madre (previa y más allá y de la objetivación lingüística) funda la experiencia de mundo de todo ser humano como bueno (*bonum*), verdadero (*verum*) y bello (*pulchrum*)^{xv}. Esta apertura nos dirige a las cosas mundanas y, a través de ellas, al Ser, y, sobre todo, a la posibilidad del amor infinito. Éste es el horizonte de la *praxis* cristiana.

Esta experiencia de realización a través de la apertura, que encuentra en el prójimo el misterio del amor redentor de Dios es mediada en la vida ordinaria por la comunidad. Los creyentes se congregan respondiendo al llamado del Padre en Jesús para crecer en un mismo espíritu de servicio, esperanza y espera, que va más allá de la suma de sus experiencias individuales. Ellos conforman la forma de la Iglesia que sirve a la forma de Cristo manifestándolo. De esta forma la vida de la comunidad va más allá de sus fronteras fácticas en la forma de una vida de amor conformada a la de Jesús, donde la fórmula *extra ecclesiae nullu sallus*, no expresa un elitismo fariseo, sino el llamado universal señalado por la invitación humilde, práxica y gratuita, donde la imposición no tiene (no ha debido tener) lugar alguno.

Como vimos, este llamado que lleva a la comunidad fuera de sí misma, siempre está situado. Dios no instrumentaliza la naturaleza humana^{xvi}, sino que se

revela plenamente en ella y lo hace aún aquí y ahora, llamando. Así, el seguidor o seguidora no puede reemplazar, ni a través de una fe teórica o una empresa a realizarse, el *Schau der Gestalt*, la percepción de la forma que en este mundo, y de las maneras más concretas, lo alcanza en este llamado. Dios habla a sus creaturas en esta apertura perceptiva humana, y porque *solo el amor es digno de fe*, éstas han sido tomadas por el misterio unificador de la redención que asume su historia y los anima en nuestra vida presente, iluminada por su cumplimiento escatológico anticipado en Jesús. La tendencia humana al infinito es realizada y radicalmente transformada en Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios, en forma tal que esta apertura no es cerrada, pues Jesús mismo, como vimos, recibe la totalidad de su ser del Padre, en la unidad del mismo Espíritu. La vida humana es así, introducida a la vida Trinitaria^{xvii}, y enviada en misión al mundo.

Pero esta respuesta constituida en este atisbo de eternidad como una verdadera *praxis* humana, es solo posible como don, nunca como una extrapolación de las expectativas humanas. El núcleo del llamado, de la vida de Jesús como cumplimiento de su misión, no es la imputación externa de un nuevo lugar en el cosmos derivado de su lugar natural, ni un reclutamiento en el proyecto mundano más humanista o revolucionario. Cualquier reducción cosmológica o antropológica de la revelación en Jesús, no acierta con la verdad que su vida manifestó^{xviii}. Lo que fue y es dado en Jesús a la experiencia humana, no guarda ninguna verdadera analogía con la razón o acciones humanas, dejadas a sus propios recursos, para los que es, por lo menos, escándalo y locura. A pesar de plenificar verdaderamente su humanidad, la relación del hombre con Dios *no* es una relación personal, y por eso, advierte nuestro teólogo, el camino fenomenológico no se puede encontrar con la esencia de la experiencia religiosa, pues es por lo menos desconsiderado, hablar sobre ella en términos de diálogo, o de Dios como un “interlocutor” del hombre^{xix}. No hay aquí discusión, emancipación adulta o un punto medio de acuerdo, sino una respuesta de autoentrega obediente.

La experiencia de Jesús es arquetípica en el sentido de que su autoridad integradora descansa en su absoluta singularidad. Como vimos, esta integración toma lugar en la verdadera recepción-*Wahrnehmung* – de la forma revelada en la vida de Jesús. Esa forma es la Gloria de Dios, que brilló en su plenitud en la cruz, donde la absoluta belleza de la sustancia de Dios se reveló a sí misma evidente e irresistiblemente^{xx}. Ésta es la unicidad de la redención que ninguna reducción cosmológica o antropológica puede duplicar.

A la cosa misma: *Herrlichkeit*, una estética teológica

Husserl se refirió a la actitud fenomenológica como estética^{xxi}. Este término es también un acceso clave al pensamiento de Balthasar en su trabajo más conocido, estructurado como una estética teológica (la Gloria de Dios, *Herrlichkeit*), seguida por una Teodramática (*Theodramatik*) y, finalmente, por una Teológica (*Theologik*). Balthasar apuesta por el poder renovador de la tradición cristiana y occidental que, según su propuesta, presupone la pre-

eminencia metodológica de la aproximación estética para hablar sobre la experiencia de Dios. Esta interpretación denuncia la perversión de la teología como un sistema estático desprendido de la vida, así como su reducción a un proyecto ético militante.

La recuperación de Balthasar del *pulchrum* antes que el *bonum* y el *verum*, ciertamente se refiere a lo bello, pero, más precisamente, a lo sublime en términos kantianos. En su experiencia somos cautivados no solo por la conformidad que experimentamos en el objeto, sino que somos subyugados por su valor desbordante en que descubrimos nuestra insignificancia, colmada y elevada. Nuestro autor encuentra esta perspectiva detrás de toda la tradición, pero se concentra, como ésta, en la experiencia de los primeros discípulos y los primeros creyentes del *kerygma*, que no dieron testimonio de un nuevo conocimiento o camino ético, sino que confesaron su ser sobrepasados por la vida de este hombre^{xxii}, cuya transparencia hizo evidente para ellos lo que la vida humana verdaderamente es a través de los ojos de Dios. Ellos no pudieron ignorar esta propuesta que les demandó y recibió una respuesta, sea de aceptación y redención, o de escándalo y perdición.

Discutimos cómo el amor es la forma de la vida de Jesús. Él no solo proclamó la salvación a prostitutas, leprosos, recolectores de impuestos, fariseos o pescadores, sino que vivió entre ellos. Haciéndolo, tanto en sus más simples acciones como en sus milagros, nunca dio testimonio de sí mismo sino del Padre que lo envió a la humanidad. Pero el *splendor* de esta *forma* tiene su centro en la Cruz, donde toda esta vida de amor autoentregado es desfigurada, humillada, caída en desgracia y abandonada. El crucificado se encuentra no solo arrancado de los hombres y mujeres a los que fue enviado, pero también del Padre que lo envió: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. Rechazado, Jesús aparece más claramente como aquel que es enviado, como la libre comunicación de Dios que es a la vez posibilidad de comunión con Él. En la medida que la razón humana es capaz de entenderlo, eso es lo que el Hijo es realmente en la Trinidad inmanente, la *Ur-kénosis* que prefigura desde siempre la *kénosis*, el autovaciamiento, hecho visible, palpable y urgente en la Cruz.

Si la razón buscara la Cruz, solo se perdería a sí misma en la autodestrucción o la contemplación morbosa de una muerte y sufrimiento irracionales, sin ningún vínculo fundamentable con aquellos por los que pretende dar la vida. Puede ser razonable dar la vida por la justicia y el bienestar de los seres humanos, pero no tiene ningún sentido amar –en Jesús, dar la vida por – todos los seres humanos^{xxiii}.

Esto es lo que los discípulos van comprendiendo lentamente desde la resurrección: que Dios ha llegado al extremo último por la humanidad, entregándole a su propio Hijo. Su absoluta autoentrega sigue ofreciendo en la cruz su llamado salvador, en el grito silencioso de una soledad aterradoramente. Una estética teológica no es, entonces, en modo alguno, una teología estética. En ese absurdo, Jesús cumple su misión de integrar en la forma de su vida la totalidad de la experiencia humana, compartiendo el destino de aquellos que viven y pierden su vida en el sinsentido del sufrimiento, la indiferencia y la

desesperación. Esta integración no es solo una solidaridad titánica que de alguna forma, luego de la resurrección, nos alcanza como una imputación externa de redención. Balthasar insiste en la declaración de fe tradicional: Jesús tomó nuestro lugar y nos salvó; en él, todos los hombres y mujeres han muerto y resucitado. Él murió, y haciéndolo, el inocente misteriosamente hizo suyos los pecados de la humanidad introduciendo el mal en la vida divina^{xxiv}, al punto que también sufrió la condena del infierno. En acaso algunas de sus más interesantes y dramáticas páginas, Balthasar describe la experiencia del Sábado Santo del descenso al infierno de Jesús, donde él se experimentó arrancado de toda relación, del mundo de los demás, e incluso, en el extremo absoluto, de su Padre. Solo podemos imaginar –contemplar a la luz de la Escritura y de las vidas de los santos, que nos transmiten este misterio- esta experiencia del Santo mismo, compartiendo el destino de los condenados.

Por lo tanto, la contemplación descansa en el centro de estas consideraciones, pues nos encontramos en un misterio. No entre afirmaciones incomprensibles, sino cayendo en la cuenta de cómo el amor extremo (incomprensible) revelado completamente en la cruz ha roto toda barrera ética y transformado radicalmente nuestro sentido de nosotros mismos, nuestro mundo y la realidad última en la que nos encontramos. Éste es el amor en autoentrega que en su *splendor* verdadero y evidente cautiva la intimidad más profunda del hombre o la mujer, posibilitando la respuesta, pues solo el amor es digno de fe. Así el amor es la substancia de Dios^{xxv}, y el medio en el que somos hechos partícipes de la vida trinitaria. La Gloria es la manifestación de ese amor redentor crucificado, realizado totalmente en la Resurrección, en la que somos resucitados, integrados en el camino trazado y completado por Jesús.

Apoyados en esta arrobamiento estético en la forma de Jesús, somos capaces de llevar adelante nuestra respuesta, como la aceptación de nuestro rol en este *Gran Teatro del Mundo*. Balthasar explora la *Teodramática* del seguimiento, en el marco de la acción mayor de la Redención, caracterizada a través de la obra maestra de Calderon de la Barca.

Cada uno es invitado a aceptar libremente el rol reservado para él o ella por Dios, entre los personajes de la acción. La obediencia aparece aquí como el dejar a Dios ser Dios en la vida propia, como María, y, en definitiva, Jesús. El seguidor es incorporado a la acción central que inevitablemente lleva a la Cruz, la *Wahrnehmung* redentora de la forma de Cristo, que posibilita nuestra respuesta, conformándola a él, enviado a los otros en la autoentrega del amor. Así en el prójimo encontramos el amor actuante de Jesús por este ser humano limitado, que es llamado por su propio nombre. El prójimo no es solo un socio o beneficiario de nuestra praxis, sino una persona particular, nombrada por Dios, destacada de entre el mero mundo de cosas. Y, como reconozco en esta experiencia el amor divino por este pecador, me es recordado mi propio pecado y caigo en la cuenta, agradeciéndola, de la redención que también me es dada. En estricto sentido, no se trata de que yo sea “otro Jesús”, sino un co-participante en esta acción redentora. Suyos son la realización y el juicio.

Toda la dogmática de la fe brota de este espacio de encuentro entre el creyente y el prójimo^{xxvi}, en el que son integrados a Cristo. Allí es manifestado su ser enviado por el Padre, su humanidad verdadera como el verdadero rostro del Padre en el amor envolvente del Espíritu. Este misterio es recordado, meditado y apreciado en la comunidad por su expresión en las declaraciones de fe que no son, como hemos visto, afirmaciones esotéricas fuera de este mundo, ni herramientas normativas medidas por su utilidad para nuestra praxis.

Solo desde este sendero puede el creyente intentar una palabra conforme a la verdad del Misterio al que abandona su propia vida, para nacer a la nueva vida abierta por Jesús. Ésta es la verdadera posición y rol de la *Teológica*. Desde esta experiencia es posible arriesgar una palabra sobre la verdad del mundo, en diálogo con la vieja compañera, de la que lamentablemente se divorció, la filosofía. Allí florece la verdad sobre el ser humano y la verdad sobre Dios. Este conocimiento, consciente de la absoluta verdad de donde mana, así como su limitación al lenguaje analógico, es la *gnosis* cristiana, el servicio de la verdad desarrollado en la tradición, expresada en las enseñanzas del magisterio y permanente explorada por los teólogos^{xxvii}.

Conclusión (I): Servidores de la experiencia humana

La teología de Hans Urs von Balthasar invita al lector a reconocer la capacidad humana de buscar y alcanzar –o, mejor, ser alcanzado por– la cosa misma. Más aún, la completa profundidad de la “cosa” última misma es revelada precisamente en un hombre, Jesús. La experiencia humana no es solo signo del absoluto, sino el espacio de su verdadera revelación^{xxviii}, que despierta y posibilita la respuesta obediente de dejarse apropiar por la forma de Cristo. En él, el hombre es vuelto verdaderamente lenguaje de Dios^{xxix}.

Esta completa atención del creyente en la contemplación de la única cosa importante, Dios, lo orienta al mundo en una autoentrega que, al igual que Jesús, no es una predicación mecánica, sino un asumir verdaderamente las esperanzas, dolores y luchas del mundo. Como vimos, la fidelidad al Espíritu que constituye la comunidad, previene a su misión contra la tentación de construir su propio Reino en este mundo, puesto que lo que se vive ahora es un peregrinaje. Esta fidelidad exige de la comunidad –su estructura de autoridad, sus ritos, sus grupos y miembros individuales– la forma de la vida de Jesús: la exposición al mundo y la falta de poder, de forma que el verdadero poder se muestre en su camino silencioso. El “integrista”, como lo llama Balthasar, no es un deseo nostálgico de un imposible regreso a la cristiandad; es, sobre todo, el rechazo de la Cruz, la caída en la tentación siempre presente de construir seguridades a partir de nosotros mismos^{xxx}. Los cristianos pueden y deben colaborar con todos los proyectos humanos para proteger y promover el espíritu humano. Al hacerlo, no deben mirar por sobre el hombro al no-creyente, no solo por la viva memoria de su propio pasado vergonzoso, sino porque Jesús mismo elevó el amor del pagano (el buen samaritano) al nivel de su propio amor^{xxxi}. Suyo es el Espíritu para ir donde quiera que el Padre disponga.

Así, la Iglesia celebra en Jesús todo desarrollo del mundo humano, pero no debe medirse según los criterios del mundo: número creciente, influencia, aprecio, etc.^{xxxii} Solo el Espíritu da la medida: la forma de Cristo, pobre, desarmado, respetuoso de la respuesta humana, y abandonado a Dios. La comunidad se conoce como pecadores perdonados, y allí reside la fuerza permanente de su capacidad crítica a fin de que se pueda convertir continuamente al amor divino que perdona. La conciencia de ese amor, y su pobre respuesta a él, conduce confiada y humildemente a los cristianos al mundo, dado a ellos como el talento, y no como propiedad. Lejos de despreciar al mundo, el creyente coopera en lo que él o ella sabe que es un tarea sin fin que no nos toca medir. La experiencia anticipada del Reino es la de dar razón con humildad y temor, a través de la vida, de la esperanza amorosa que llena estas aspiraciones del mundo.

Excursus: Este mundo de la vida

Balthasar dialoga con la indiferencia religiosa europea contemporánea, así como con las perplejidades del cristianismo post-conciliar. ¿Qué sentido podría entonces tener el discutir filosóficamente esta teología en un contexto tan aparentemente inverso como el de Perú o América Latina, sin esa particular experiencia de una institucionalización amplia de la autonomía individual, acceso masivo a la tecnología, riqueza y entretenimiento, pluralismo religioso o ateísmo práctico? Nos referiremos brevemente a esta pregunta, antes de terminar.

Un día en el mes de octubre es posible ver una procesión del Señor de los Milagros por la avenida central de esta universidad, donde los profesores y estudiantes de su Facultad de Ciencias e Ingeniería cargan la imagen hacia su edificio entre cantos típicos, vestimentas, e incluso mujeres afroperuanas llevando su tradicional incienso. Datos estadísticos muestran que ésta ha sido y es una experiencia familiar para muchos de estos estudiantes y profesionales de las ciencias naturales, así como que sus concepciones de familia, independencia personal, la posibilidad de una ética laica, no corresponden a aquellas de una sociedad individualista moderna. Personalmente, cinco años enseñando filosofía a estos estudiantes, me han permitido comprobar su interés y comprensión teórica de los fundamentos de teorías críticas como las de Feuerbach, Marx o Freud; así como su firme rechazo de las conclusiones a las que conducen, cuando se refieren a su propia experiencia personal y religiosa. La deconstrucción contemporánea de estas teorías críticas nos previenen de descalificar esta experiencia como una mera forma de falsa conciencia. Más positivamente, nuevas formas de solidaridad social en las últimas décadas, apoyadas en el poder orientador de estas creencias –tanto inspiradas por aproximaciones críticas, como la teología de la liberación, o no – las revelan como algo más que tradiciones estáticas o conservadoras. Al enfrentar estas experiencias, la estética teológica de Balthasar nos ofrece caminos sugerentes para la investigación y el diálogo.

Consideremos, por ejemplo, la devoción a la Virgen María. Más allá de su posible reducción a un ejemplo ético, o a una superstición interesada solo en el milagro, podríamos preguntarnos si lo que este pueblo de Dios busca con todo derecho – como lo hizo la tradición –, es el misterio de María la Madre, su receptividad y autovaciamiento materno, inscrito en su cuerpo, sus sentimientos y preocupaciones, que consituyeron el ambiente de cuidado del infante y el crucificado. En nuestros pueblos, la gente siente la necesidad de tocar a la Madre, hablar con ella, increparle, suplicarle, cantarle y bailar para ella. Donde la mente objetivista –incluso la teológica – recoge la multiplicidad en un contenido universal común, la experiencia estética mundana del creyente permanece encarnada en el momento y el lugar compartido con la comunidad. Así, María de Nazaret es experimentada, no como una representación conceptual mediada por el texto, sino como su madre concreta, nombrada a través de su propio lenguaje, ropas, sonidos, olores, etc; justo como la experiencia de la maternidad es variada y concreta en las diferentes culturas^{xxxiii}. En términos prácticos, esta apropiación estética urge al cristiano adulto a madurar y hacerse completamente un simple niño ante Dios. Como con María, esto no niega o relativiza la autonomía del creyente, sino que la ubica en su único posible horizonte, el de la gracia, cuyos logros, posiblemente imperceptibles al ojo racional, son efectivos, ya sea a través de los esfuerzos compartidos con organizaciones seculares, o a través de la plegaria solitaria de uno de los abandonados por nuestro progreso.

En nuestro compromiso por un modo de vida más razonable, y de cara al *factum* de una mayoría que se afirma a sí misma como creyentes cristianos en un contexto de exclusión económica y cultural, corrupción y otras formas de violencia, no podemos evitar el diálogo con estas formas de experiencia, pues ellas informan una estructura argumentativa predominante en los debates públicos éticos o políticos. Al pensar, promover y participar en este diálogo, necesitamos desarrollar el legado de la perspectiva crítica moderna en términos de esta particular experiencia, para dirigirnos a su potencial crítico propio. En este sentido, las intuiciones teológicas de Balthasar proporcionan a la investigación fenomenológica accesos y categorías sumamente útiles, que pueden también ayudar a la enseñanza de la filosofía a ser un preguntarse realmente enraizado en la vida de los alumnos, abriéndolos a nuevas perspectivas.

Conclusión (II): Funcionarios de la humanidad

A pesar de que Balthasar mismo cerró el camino a llamar a su método “fenomenológico”, hemos intentado mostrar en esta rápida exposición, que la brecha teorética, si bien, real, no es tan abismal.

La elaboración de nuestro teólogo sobre la intersubjetividad y su mediación fundamental a través del cuerpo viviente, así como sus descripciones estéticas del medio originario de la objetividad y su historicidad encarnada, no son solo completamente compatibles con aquellas que quedaron sin publicar en *Ideen 2*,

sino que sugieren fuertemente que las reservas de Balthasar contra la fenomenología estaban enfocadas sobre todo en su lectura de *Ideen 1*. A esta tesis contribuye también su reconocimiento del camino *fenomenológico* personalista, desarrollado por Max Scheler, como una alternativa teológica a la suya^{xxxiv}. Más sistemáticamente, se puede argumentar que las reservas de Balthasar contra la *epoché* fenomenológica, tal como son presentadas en *Gloria*^{xxxv}, están desencaminadas. Como sabemos, la *epoché* no excluye dogmáticamente la existencia del objeto, sino que libera la investigación de la comprensión limitada de la existencia formada por la actitud natural dogmática heredada del desarrollo histórico particular de las ciencias naturales en el mundo moderno. Como hemos mostrado, eso es justamente lo que Balthasar señala acerca de la verdad y la certeza, así como del compromiso existencial con ella.

Con todo, él probablemente insistiría en los peligros de una reducción subjetivista de la experiencia religiosa, y toda otra forma de experiencia humana, a pesar de nuestros admirables propósitos epistemológicos o éticos. Pero la detallada investigación fenomenológica de la estructura noética de la experiencia es precisamente guiada, y siempre medida según lo que es (verdaderamente) dado en la experiencia. Nuestros dos autores desarrollan consecuentemente un aspecto clave del concepto escolástico de existencia intencional: lo que es dado no es solo una mera representación, sino una manifestación verdadera de la cosa misma. Así, las investigaciones fenomenológicas siguen el hilo de esta manifestación, a través de descripciones que regresan constantemente a sus resultados previos buscando niveles constitutivos más profundos, señalados por las perspectivas más amplias ya ganadas. Como en la estética teológica de Balthasar, lo noético solo es revelado en una recíproca consideración noemática del *splendor* dado en esta particular *forma*, siempre mediada intersubjetivamente por la apertura de su historicidad encarnada.

Es en ese horizonte abierto fundamental que podemos considerar fenomenológicamente, la posibilidad de la pregunta por el Ser último, Dios, en un espíritu muy balthasariano, dado que la orientación intencional humana al infinito no equivale a una aprehensión fáctica de esa posible realidad última, ni tampoco la reduce a una representación subjetiva teórica o ética. Por tanto, la pregunta es posible, y, en cierta forma necesaria si queremos considerar honestamente cómo la gente de nuestro mundo de la vida concreto da razón de sus experiencias radicales. Y, dado que el compromiso con el investigar es un compromiso personal con la verdad, pues en definitiva la investigación se descubre a sí misma involucrada en la constitución de su objeto, nos descubrimos interrogados, seamos creyentes o no, por esta pregunta que uno de los teólogos más creativos del último siglo encontró en el corazón del espíritu mismo de la cultura occidental.

- ⁱ Von Balthasar, Hans, *Gloria - Una estética teológica*, Madrid: 1985, Editorial Encuentro.
- ⁱⁱ Op. cit., p.128.
- ⁱⁱⁱ “La fe no es un acto humano aislado sino el comportamiento global, la disposición global con que el hombre responde por la gracia a la revelación de Dios que le interpela”. Op. cit., p. 123.
- ^{iv} Op. cit., p. 381 ss.
- ^v “... solo en la fe el hombre es artista y obra de arte al mismo tiempo. Así pues, la obediencia no está en contradicción con la belleza”. Op. cit., p. 203.
- ^{vi} Von Balthasar, H.U., “Qué le debo a Goethe” in Espezel, Alberto, *Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires: 1993, Editorial Almagesto, p. 74.
- ^{vii} “En efecto, el Jesús de la historia no es un mero signo sino una forma, la forma decisiva de Dios en el mundo...”. *Gloria*, p. 167.
- ^{viii} Op. cit., p.180.
- ^{ix} “Se corre siempre el peligro de subjetivismo cuando se enfrenta el punto de vista existencial con el “histórico-crítico” (con lo cual se acepta para la teología el concepto moderno de verdad y de ciencia) y se establece una contraposición entre el “Cristo de la fe” y el “Jesús histórico.” Op. cit., pp. 161.
- ^x Op. cit., pp. 154, 534.
- ^{xi} Von Balthasar, H.U., *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: 1995, Ed. Sígueme, p. 72ss.
- ^{xii} Von Balthasar, H.U., *Quién es cristiano*, Salamanca: 2000, Ed. Sígueme, p. 117.
- ^{xiii} “La vida cristiana no es un segundo momento que sigue a la contemplación (...) El dejar acontecer a la palabra en mí no es una acción, y, por consiguiente, tampoco una prestación o una obra; es obediencia contemplativa ...”. *Gloria*, p. 435.
- ^{xiv} Espezel, op. cit., p. 55.
- ^{xv} Espezel, op. cit., p. 26.
- ^{xvi} Dios “... no se sirve de la naturaleza humana como de un instrumento exterior, para expresar desde fuera y desde arriba al totalmente Otro, que es Dios, sino que la asume por dentro, la hace propia y desde ella se expresa”. *Gloria*, p. 408.
- ^{xvii} Loc. cit.
- ^{xviii} La historia e inviabilidad presente de amgos es el tema de los dos primeros capítulos de *Solo el amor es digno de fe*, que sirven como introducción al tercer camino, el del amor.
- ^{xix} *Quién es cristiano*, p. 65
- ^{xx} *Solo el amor es digno de fe*, p. 79.
- ^{xxi} Carta de Husserl a Hugo Hormannsthal, discutida en Luft, Sebastian, “Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media, p.50.
- ^{xxii} *Solo el amor es digno de fe*, p. 46.
- ^{xxiii} *Quién es cristiano*, p. 95.
- ^{xxiv} *Solo el amor es digno de fe (O ES* Op. cit.), p. 92.
- ^{xxv} Op. cit., p. 52.
- ^{xxvi} Op. cit., p. 103.
- ^{xxvii} *Gloria*, pp. 494, 532.
- ^{xxviii} “El que quiera ir más allá, porque el Padre no le resulta suficientemente visible con el Hijo, no considera en toda su profundidad el hecho que el Padre se ha revelado en el Hijo (...) No considera con la debida atención el hecho de que el Padre, después de esta Palabra que es el alfa y omega, no tiene nada más que comunicar al mundo, ni en este eón ni en el futuro.” Op. cit., p. 270.
- ^{xxix} Op. cit., p. 407.
- ^{xxx} *Quién es cristiano*, pp. 107, 120
- ^{xxxi} Op. cit., p. 96.
- ^{xxxii} Op. cit., pp. 80, 116.
- ^{xxxiii} “...allí donde la imagen de la mujer desaparece de la realidad teológica, empieza a prevalecer una conceptualización y un pensar típicamente masculinos, sin imágenes. Entonces, la fe se ve expulsada fuera del mundo y confinada en el terreno de la paradoja y del absurdo. No nos referimos a una comunicación sentimental a través del culto a la Virgen, sino a la necesidad de una comprensión mucho más profunda del carácter único de la esposa de Cristo como pueblo de Dios en el mundo”. *Gloria*, p. 372.
- ^{xxxiv} *Solo el amor es digno de fe*, p. 46.
- ^{xxxv} *Gloria*, p. 446. También en *Solo el amor es digno de fe*, p. 11.