

Avenatti de Palumbo, Cecilia

*La experiencia mística como corazón de la
Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar*

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Avenatti de Palumbo, Cecilia. "La experiencia mística como corazón de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/experiencia-mistica-como-corazon.pdf> [Fecha de consulta:]

La experiencia mística como corazón
de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar

Cecilia Avenatti de Palumbo (UCA)

1. ¿Necesidad de una renovada visión de la figura estética?

“Místicos, poetas y teólogos tienen que soportar el tiempo con lúcida vigilancia. ¿Qué será de la ciudad si los centinelas duermen? Solo quien ha velado en la noche y ha soportado el susto del abismo tiene esas pocas palabras verdaderas, esas pocas palabras necesarias, esas pocas palabras suficientes que los mortales anhelamos.”(González de Cardedal 340) Hace veinticinco años, más precisamente el 26 de junio de 1988, Hans Urs von Balthasar transitaba su Pascua dejando tras de sí la obra ingente de una vida desbordante y fecunda, a lo largo de la cual pronunció “esas pocas palabras verdaderas, necesarias y suficientes”, entre las cuales se encuentra la palabra *figura* y las que giran en torno de ella: belleza, gloria, amor, drama, misión, santidad. Según su propio testimonio, esta palabra, que puso “en el centro” de su obra teológica, la aprendió leyendo a Goethe, el gran poeta del romanticismo alemán, en quien halló este instrumento “decisivo” e “insustituible” para la comprensión de su fe creyente. (Balthasar, *Aquello que debo a Goethe* 70-71). Balthasar fue un espíritu libre y visionario, que cargó sobre sí el peso de encontrar en la ausencia, más precisamente aún, a partir del “vacío aterrador”, la figura del amor sobreabundante, para lo cual hubo de recorrer el largo camino de “aprender a ver la figura originaria del hombre en la existencia” (Balthasar, *Gloria I* 28-29).

Mucho se ha escrito desde entonces acerca de esta figura destacada de la teología del siglo XX, menos se lo ha leído y, a decir Joseph Ratzinger en un discurso pronunciado en 2002, “su planteamiento de fondo, que constituye verdaderamente el elemento esencial de todo, aún no ha sido recibido” (Ratzinger 17). Esta advertencia pronunciada hace ya más de una década continúa interpelándonos. ¿Cuál es ese núcleo del que nos hemos desviado con nuestros discursos secundarios? ¿Qué es lo que nosotros los lectores y estudiosos de la obra de Balthasar no hemos podido ver, ni vivir, ni transmitir? ¿En qué medida afecta esta negligencia a los acuciantes problemas que nos aquejan –el mal, la increencia, la violencia, la muerte, el desamor, la falta de libertad–, que son los mismos de siempre pero situados en nuevos contextos? Sin pretender agotar la cuestión y con el objeto de dar respuesta a estos planteos, a partir de una nueva profundización de la figura como centro del pensamiento de Balthasar, proponemos considerar la experiencia mística como corazón y plenitud de la estética teológica.

2. Balthasar y la refontalización de la mística cristiana

“Los dos máximos teólogos del siglo XX, Rahner y Balthasar, han otorgado un lugar importante a la mística en su obra, pero repensando su función personal y eclesial.” (González de Cardedal 256) Sobre la base de la autoridad de González de Cardedal, nos preguntamos qué mística alienta el corazón de la estética teológica. Una distinción del teólogo español, que aquí no podemos matizar ni profundizar, nos orienta en nuestra búsqueda: “Rahner lo hace [...] identificando mística con experiencia de Dios sin más. Balthasar [...] reclamando una *mística objetiva*, es decir, la que mana directamente de la

inmersión en la lectura bíblica y en la celebración litúrgica.” (256-257) Sin ánimo de polemizar entre quienes reconoce como las dos estrellas guías de su propio pensamiento (324), González de Cardedal no sólo reconoce aquí el papel de la mística en la obra de Balthasar, lo cual alcanzaría a la figura como centro de su estética teológica, sino que también legitima la delimitación objetiva de la mística balthasariana, que sólo en relación con el Misterio es comprendida como experiencia subjetiva: porque preciso es para él señalarlo en el contexto de los misticismos actuales: “La mística, como determinación del sujeto, deriva del orden objetivo del Misterio.” (254)

Sin caer en aclaraciones innecesarias, conviene echar una mirada a la génesis de la palabra mística para no perdernos, luego, en laberintos de discusiones sin fin. Más allá de la existencia de otros estudios sobre la derivación del adjetivo místico en el sustantivo la mística, el misticismo, los místicos y otros (Velasco 17-33; González de Cardedal 145-159), Balthasar traza él también una historia de este término. En primer lugar, destaca su origen cristiano y su tardía proyección hacia otras religiones; en segundo lugar, señala su procedencia no bíblica sino litúrgica y patrística, en cuyos textos aparece el adjetivo referido al misterio objetivo y a la misión, que sí son de inspiración bíblica. De ahí se derivan para Balthasar las particularidades que acompañan a la mística como adjetivo: disponibilidad como respuesta al llamado y el amor como única medida y criterio de juicio. (Balthasar, *Mística, cuestiones fundamentales* 45-78). El paso a la sustantivación fue tardío e incluso posterior al siglo de oro de la mística española, en el siglo XVII, justamente cuando comenzada su declinación y retroceso hasta su trivialización (González de Cardedal 149-159). Pero no nos preocupa tratar aquí este tema ya que nuestro propósito es considerar la perspectiva balthasariana de la mística a fin de vincularla con su estética teológica.

La consideración de una mística objetiva, a la vez que evita su derivación en subjetivismos y abstraccionismos, le otorga a la objetividad de la figura estética una nueva dimensión, en la medida en que la abre a la plenitud del Amor que busca la consumación en la herida de amor y la unión nupcial, acontecimiento que la figura estética no podía alcanzar por sí sola. Al considerar la experiencia estética como respuesta ante la manifestación objetiva de la figura, Balthasar no sólo traza un puente entre estética y mística, sino que subraya el papel de los sentidos espirituales en la experiencia de la fe. Es justamente en torno a los sentidos espirituales que Balthasar introduce la mística en su estética teológica. Tras señalar que, desde la perspectiva estética, “la percepción de la fe, en cuanto acto de encuentro de todo el hombre, no sólo incluye necesariamente la sensibilidad, sino que la acentúa” (Balthasar, *Gloria I* 323), destaca que los medievales interpretaron “los sentidos espirituales como expresión de la experiencia místico-unitiva de Dios” (Balthasar, *Gloria I* 328): se trata del modo cómo en los sentidos y no fuera de ellos el hombre reconoce en sí la presencia objetiva del Dios de la revelación.

Luego de la articulación entre la objetividad de la figura y de la mística referidas al Misterio y la posterior inserción de la experiencia en la objetividad de la figura a través de los sentidos espirituales, Balthasar refiere la mística a la misión (González de Cardedal 210-211), con lo cual estética y mística se introducen en el escenario de la acción dramática. Es justamente en el centro mismo de la experiencia estética donde Balthasar introduce la dimensión eclesial de la mística (Balthasar, *Gloria I* 360-368), reconociendo en la libre acción del Espíritu la configuración de misiones históricas cuyo carisma es comprendido como servicio, marco escénico abierto por Cristo, teodrama al cual el ser humano es llamado a participar y convertirse en personaje teológicamente relevante, pero al

cual no puede entrar por sus propias fuerzas ni elegir por sí mismo su papel. El llamado acontece de modo inesperado y al ser humano le cabe discernir y responder al envío (Balthasar, *Teodramática* 3 243-244).

Esta relación entre mística objetiva y misión nos conduce naturalmente a la teología del sí desarrollada por Adrienne von Speyr, en la que destaca “el alma liberada de su particularismo egoísta, elevada a las dimensiones del sí eclesial (mariano), totalmente maleable entre las manos de Dios, [...] mística del puro servicio y de la sierva, de la que está ausente toda vuelta a la contemplación de sí”: “el servicio no es otra que la misión.” (Balthasar, *Adrienne von Speyr* 50) Por ello, para Balthasar “la mística cristiana y eclesial auténtica (las místicas falsas son bastante numerosas) es esencialmente una gracia carismática, es decir, una misión confiada por Dios a una persona para el bien de la Iglesia universal (Rom 12, 3-8); y es así como Adrienne comprendió su misión” (Balthasar, *Adrienne von Speyr* 54-55). Y concluye:

“En un momento en el que la mística, desconocida, incluso menospreciada, había sido relegada y reducida al silencio por la teología y la predicación oficiales, Adrienne von Speyr la puso en relación con el centro del acontecimiento salvífico. Este centro es el intercambio entre la palabra de Dios en Cristo y la audición de esta palabra, así como la respuesta a esta palabra por parte de la Iglesia-Esposa” (Balthasar, *Adrienne von Speyr* 86-87).

La metáfora de la herida de amor y la metáfora nupcial que, a partir de su Comentario al *Cantar de los Cantares*, Orígenes convirtió en piedra angular del lenguaje poético místico, tienen su origen en este intercambio entre la Palabra de Dios que llama y el

hombre que escucha y responde, que los Padres llamaron *admirabile commercium et connubium*. (Ciner 180-200)

3. La energía cordial del fuego pascaliano y de la noche sanjuanista

En su ensayo “Revelación y belleza”, Balthasar ubica la analogía entre estética y mística en el dinamismo extático de salida de sí del amor, cuya fuente se encuentra en el *Cantar bíblico*:

El contenido de esta forma es el *ágape* del Padre, *ágape* regalado a nosotros, *ágape* que se derrama en el amor de esposos entre Cristo y la Iglesia y al que no podemos negar el nombre de *eros* en su sentido más alto y ejemplar. El *Cantar de los Cantares*, con su inequívoco contenido erótico, es presagio de este cumplimiento. [...] La pérdida de la erótica del *Cantar de los Cantares* y de la estética de los escritos de Dionisio ha tenido resultados funestos para la teología. Esta pérdida sólo puede ser compensada con una nueva inmersión en el centro cordial de los misterios de amor de la Escritura y por un nuevo “ver la figura” mediante esa misma energía cordial. (Balthasar, *Revelación y belleza* 162.164)

Aprender a “ver la figura” desde el centro cordial del amor: en esto coinciden estética y mística. “¡Como si, precisamente en teología, pudiera pensarse algo decisivo de otro modo que haciéndolo desde el centro más íntimo! (Balthasar, *Revelación y belleza* 130) Pues bien, hay dos figuras que Balthasar incluye entre los estilos laicales, Pascal y Juan de la Cruz, cuyas obras pondera entre las de mayor significatividad para su estética:

Pascal [por estar] poseído por una voluntad indómita de la forma, que busca violentamente la síntesis, y por el resultado de su obra es una de las máximas figuras de la estética teológica. (Balthasar, *Gloria 3* 182).

En el análisis del Areopagita y de Juan de la Cruz, los dos teólogos que más insisten en el método apofático, veremos cómo nunca lo aíslan del catafático, de tal manera que su movimiento vertical va siempre íntimamente unido al horizontal. Por eso ambos pueden ser considerados como los teólogos estéticos más notables de la historia cristiana. (Balthasar, *Gloria 1* 116)

Nuestra elección obedece al reconocimiento de que ambos dieron testimonio de su experiencia del Amor desbordante de Dios, en lenguaje estético y místico, metaforizando este centro cordial en las figuras del fuego y de la noche y demostrando así que ambas experiencias brotan de la misma fuente. A la experiencia mística corresponde un lenguaje que se exprese según la lógica de la sobreabundancia: éste es, precisamente, el lenguaje de la figura estética, en el que símbolo y metáfora confluyen. Consideremos primero el dinamismo de la visión de la figura y luego el horizonte que se abre a partir de la plasmación de la experiencia en las figuras del fuego y de la noche.

En oposición al espíritu de geometría que piensa la realidad de modo abstracto, el espíritu de fineza pascaliano es la capacidad del corazón humano de ver y comprender la singularidad del concreto viviente (Pascal, *Pensées* 21-22, B 1-2). No se trata de una concesión sentimental a la esfera de lo irracional, sino del lugar donde se captan intuitivamente los primeros axiomas del pensamiento, donde se comprenden los valores (Pascal, *Pensées* 479, B 282) “El corazón es la realidad central de la imagen pascaliana del

hombre”; “no es posible un conocimiento real del espíritu teórico si no está sostenido por el movimiento del espíritu que aprecia los valores. El conocimiento supone el amor.” (Guardini 158.163)

Ahora bien, para ver la figura del Dios oculto tiene que operar una nueva visión: la iluminación mística del espíritu del corazón en la fe, pues “es el corazón el que experimenta a Dios, no la razón.” (Pascal, *Pensées* 481, B 278) Y precisamente esta ha sido la experiencia que Pascal escribió en su *Mémorial* al grito de “¡FUEGO! / Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, / no de los filósofos y de los sabios. / Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz. / Dios de Jesucristo.” (Pascal, *Mémorial* 554). Para Balthasar este acontecimiento de orden místico es el centro profundo de la estética teológica pascaliana que es descendente y por tanto teologal. (Balthasar, *Gloria 3* 207). Si “el corazón es el órgano de la esfera estética y ética a la vez, porque es a todos los niveles el órgano del amor” (Balthasar, *Gloria 3* 240), entonces y con todo derecho el corazón es el órgano del fuego místico, donde el ego se purifica y se deja transfigurar por la acción del amor, y entonces, recién entonces, ve en el otro al Cristo oculto. Porque, concluye Balthasar:

La verdad es el amor, que está por encima de toda figura. Pero el amor es el de Dios a nosotros, que da su Hijo por la vida del mundo. De este modo, lo que está por encima de toda figura es acción de Dios que lo hace visible –por eso el Hijo es la visibilidad del Padre– y de ese modo todo amor proviene de la acción del Hijo y sale al encuentro es lo que hace visible, lo que desde la plenitud da forma. Cristo es la consumación de toda imagen. [...] Aquí tocamos el punto en que el pobre viene a ser la quintaesencia de la función figurativa cristiana. El pobre es el ocultamiento de Cristo, pero el amor del cristiano es capaz de ver en él la imagen de la presencia de

Cristo, el sacramento de Cristo. Y es capaz de verlo precisamente en la acción del amor. (Balthasar, *Gloria 3 232*)

La acción del fuego y de la noche procede del mismo centro cordial del Amor divino. La diferencia de matiz está en la duración, ya que mientras el fuego arrasa en un instante, la noche prolonga el dolor. Juan de la Cruz metaforizó su experiencia en el fuego y en la noche. En *Llama de Amor viva*, es el Espíritu Santo, el Esposo, el que “hiere al alma con ternura de vida de Dios” (Juan de la Cruz, I.7) y “aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina” (Juan de la Cruz I.2). El oxímoron del fuego que “baña” y “refresca” orienta la metáfora del fuego hacia la impertinencia semántica que consiste en decir la acción del amor en su contrario: el agua que alivia y abraza. Sólo desde dentro de la figura puede el amor dar testimonio de sí (Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe 74*). Para adquirir el temple de vida divina y comprender la lógica de la sobreabundancia del amor, el pensador, poeta, creyente debe atravesar la vía negativa que dura en el tiempo y experimentar la oscuridad de la noche de la ignorancia, la duda, la confusión, el temor. Es en esta experiencia de la *kénosis* donde acontece la experiencia de la libertad. Misterio insondable que consiste en que “los últimos abismos de la libertad contraria a Dios se abren allí donde Dios, en su libertad amorosa, se decide a descender *kenóticamente*” a la noche de todos los infiernos del hombre (Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe 83-89*). La noche más oscura y dura proviene de adentro, dado que “si el amor sólo puede medirse a sí mismo, entonces se presenta el amor como algo carente de forma, [...] pues el amor es estar ilimitadamente conforme con la voluntad y disposición divina” (Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe 115*). Por eso, a juicio de Cardedal, “la admirable dureza de la búsqueda sanjuanista es que desenmascara toda

búsqueda desinteresada del hombre [...] y con ello muestra al Dios divino frente a todos los ídolos que el hombre se forja.” (González de Cardedal 352).

De ahí que, para el teólogo suizo, las noches sanjuanistas “en que el alma busca perdiéndose de continuo, sirven no sólo a su purificación, sino sobre todo a la apertura necesaria para poder reconocer que Dios no es nada de lo que ella piensa, y es y sólo puede ser su Todo, cuando todo para ella es nada.” (Balthasar, *Gloria 3* 131) De ahí que el poeta Juan debe renunciar a lo estético para dar testimonio del centro de la experiencia mística, que le aconteció en desnudez y despojamiento inauditos. En esto consiste la paradoja de la poesía mística, pues “una poesía que debe testimoniar todo esto tiene que partir de este desgarro, como grito del alma sometida a vivisección en medio de la noche, para llegar al canto de laudes del alma, todavía más a fondo y más vivamente consumida por el fuego de la Gloria.” (Balthasar, *Gloria 3* 137-138) Y sin embargo, la noche no es el término de la experiencia sino el amor; por ello es “místico en cuanto poeta y a partir de su poesía es maestro” (González de Cardedal 357). La clave de lectura es “absolutamente teológica”: su obra es “un canto a la potencia enamoradora de Dios que ha hecho de los hombres sus amigos y sus hijos” (González de Cardedal 360).

4. La experiencia mística como plenitud de la estética teológica

“Donde la palabra de Dios no es escuchada solamente con la inteligencia del exégeta o del teólogo sino con todo el corazón, con toda la existencia, donde el hombre es capaz de abrirse en el fuego y en la noche a la revelación de Dios, allí puede hablarse de mística, no en el sentido vago de la historia y de la filosofía de las religiones, sino en el

sentido católico y eclesial del término.” (Balthasar, *Adrienne von Speyr* 87) Estética y mística son responsivas, en ambas reconocemos el mismo dinamismo objetivo de palabra y respuesta. Esta capacidad de disponerse a la purificación del fuego y de la noche supone la decisión de aceptar la acción del amor que hiere y que conduce a la misión con responsabilidad responsiva. Si la mística objetiva consiste en este estado de apertura a la revelación de Dios “en el fuego y en la noche”, entonces la experiencia mística constituye la plenitud de la experiencia estética concebida como respuesta subjetiva a la manifestación de la figura.

Cuando perdidos en un mar de nuestros razonamientos y proyectos, que no son sino las idolatrías del “dios imaginario”, impedimos la acción de la belleza, que consiste en herir el corazón y abrir los ojos interiores para poder ver, nos alejamos del centro sin origen del misterio de Dios que es amor sobreabundante. Por el contrario, cuando aceptamos que en la noche se alumbró el día, la humildad nos devuelve la medida humana, y dejamos entonces que acontezca la manifestación del “Dios verdadero” (Ortega, 43. 47) El esteticismo de una teología estética que se busca a sí misma y no tiene la mirada puesta en el misterio del Dios revelado puede ser transformado, sí, pero al precio de atravesar el crisol de la experiencia del fuego y de la noche y, solo entonces, devenir en una estética teológica, abierta al Otro y a los otros. Se trata de aprender a ver la figura que no vimos, y después del anonadamiento y despojamiento de sí saber con una profundidad mayor que:

El hombre en su totalidad no es el paradigma del ser (Ur-Bild) sino su imagen; no es palabra originaria (Urwort) sino respuesta (Antwort); no es el que dice sino lo dicho, que, como tal, está totalmente subordinado a la ley de la belleza, sin que él pueda dictársela a sí mismo. [...] He aquí el motivo simple por el que el

ser del hombre es, ya en su mismo origen forma; forma que no constituye un límite para el espíritu y la libertad sino que se identifica con ellos. (Balthasar, *Gloria I* 25)

El Dios vivo y viviente que ha manifestado su amor al mundo en la gloria kenótica de la Cruz se convertirá verdaderamente, entonces, en el centro de la estética teológica por acción de la experiencia mística, la cual constituye su horizonte último de comprensión. En la estética y en la mística esta tarea corresponde al Espíritu. Él es quien abre las puertas desde adentro, pues es aliento que “sólo quiere espirar a través de nosotros”, “luz que no se puede ver salvo en el objeto iluminado” (Balthasar, *El desconocido más allá del Verbo* 94). En esto consiste su Libertad.

Obras citadas

Balthasar, Hans Urs von. *Adrienne von Speyr: vida y misión teológica*. Madrid: Encuentro, 1986. Impreso.

---. “Aquello que debo a Goethe: discurso con motivo de la concesión del premio Mozart”.

En Alberto Espezel. *Hans Urs von Balthasar: el drama del amor divino*. Buenos Aires: Almagesto, 1993, 69-74. Impreso.

---. “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana”. En Hans Urs von

Balthasar, Alois Maria Haas y Werner Beierwaltes. *Mística, cuestiones fundamentales*. Buenos Aires: Agape Libros, 2008, 45-78. Impreso.

- . "El desconocido más allá del Verbo". En *Ensayos teológicos III. Spiritus Creator*. Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2004, 89-98. Impreso.
- . *Gloria: una estética teológica 1. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985. Impreso.
- . *Gloria: una estética teológica 3. Estilos laicales*. Madrid: Encuentro, 1986. Impreso.
- . "Revelación y belleza". En *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*. Madrid: Cristiandad, 1964, 127-166. Impreso.
- . *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- . *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993. Impreso.
- Ciner, Patricia. *Plotino y Orígenes: El amor y la unión mística*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2001.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística: Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*. Buenos Aires: Educa, 2013. Impreso.
- Guardini, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Sudamericana, 1955. Impreso.
- Juan de la Cruz. *Llama de Amor viva*. En *Vida y Obra de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, 989-1102.
- Ortega, Fernando. "Fe y teología: elogio de la *Via Eminentiae*". *Teología 110* (2013): 37-48. Impreso.

Pascal, Blaise. *Memorial*. En *Oeuvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1957, 553-554.

Impreso.

---. *Pensées*. En *Oeuvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1957, 1079-1517. [Se cita por

número de *Pensée* no de página; se agrega el número de la edición de Brunshwicg (B)]

Impreso.

Ratzinger, Joseph. *La belleza, la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2006. Impreso.

Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003. Impreso