

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Fernández, Samuel

Imagen y verdad en Orígenes y su recepción en Balthasar

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 375-385

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691026>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Samuel Fernández

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Imagen y verdad en Orígenes y su recepción en Balthasar

Una de las cosas que llama la atención al aproximarse a la relación de Balthasar con Orígenes es el contraste entre la fascinación que el Alejandrino provoca en el teólogo suizo y la aversión que, en ocasiones, Balthasar manifiesta hacia la exégesis platonizante de las escuela de Alejandría. Por una parte, afirma “*Sobrevalorar a Orígenes y su importancia en la historia del pensamiento cristiano, es casi imposible*” (1), y alabanzas semejantes y, por otra, se lamenta del carácter platonizante de la teología alejandrina. ¿Cómo se entiende esta tensión?

Como preámbulo, hay que señalar que, contrariamente a lo que sucede de modo frecuente, Balthasar no es un sistemático que se acercó a los padres de la Iglesia sin poseer el instrumental filológico e histórico para poder penetrarlos. De hecho, muy al inicio de su carrera académica, realizó algunos trabajos de orientación histórica y filológica sobre textos patrísticos. Algunos tan especializados como un estudio que busca identificar el autor de algunos fragmentos erróneamente atribuidos a Orígenes. La gran calidad de este trabajo es reconocida por Maurice Geerard al incluirlo en la selectísima bibliografía, de orientación filológica, del *Clavis Patrum Graecorum* (2).

Algo semejante podría decirse de Karl Rahner, que también, al inicio de su producción teológica, elaboró algunos artículos de orientación histórica –y de gran valor– también acerca de Orígenes (3). Estos grandes sistemáticos educaron sus mentes en un serio contacto histórico y filológico con los padres de la Iglesia.

Uno de estos primeros estudios de Balthasar, editado en *Recherches de Science Religieuse*, en 1936 y 1937, está consagrado a agrupar las grandes ideas teológicas de Orígenes en torno a la idea de *mysterion* (4). Uno de los primeros temas que aborda en este artículo es la relación entre imagen y verdad.

(1) H.U. v. Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Christliche Meister, 43), Johannes, Freiburg 1991, p. 11.

(2) Cf. H.U. v. Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, Zeitschrift für katolische Theologie, 63 (1939) pp. 194-202.

(3) Cf. K. Rahner, baste citar dos detallados estudios de carácter histórico: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13 (1932), 113-145 y *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, en *Revue de Sciences Religieuses*, 37 (1950), 47-97; 252-286; 422-456.

(4) H.U. v. Balthasar, *Le mysterion d'Origène*, *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936), pp. 513-562; 27 (1937), pp. 38-64.

El presente artículo estará centrado primero en la descripción de la relación entre imagen y verdad en Orígenes, según Balthasar, particularmente en el artículo *Le mysterion d'Origène*; luego, en una sección mayor, serán examinados algunos de textos origenianos en que el Alejandrino desarrolla el mismo tema; para terminar con un balance crítico de la recepción de Orígenes en Balthasar en lo que se refiere a este tema particular.

1. MYSTERION EN ORÍGENES

Frente a la acusación de esoterismo dirigida a Orígenes, Balthasar, junto con reconocer el intelectualismo propio del ambiente alejandrino, compartido también por los gnósticos y los paganos, afirma que en Orígenes hay una teología del progreso más que un ocultamiento elitista de la verdad. La verdad no se revela de modo inmediato, sino por medio de la imagen.

A partir de esta constatación, avanza hasta afirmar que para el Alejandrino la verdad del ser creado radica en su “*idea*”. Es decir, la verdad propia de la creatura es la de ser sombra de lo espiritual; no es ser verdadero en sí mismo. A este propósito cita un texto del Comentar de los cantares que afirma:

“Luego, las cosas del cielo, invisibles e incorpóreas, ésas son verdaderas; las que están en la tierra, por el contrario, son visibles y corpóreas, se dice que son reproducciones de las verdaderas, no verdaderas” (5).

El ser sensible, entonces, no tiene su centro en sí mismo, sino que está referido a otro. De este modo, lo sensible por esencia es símbolo de lo verdadero y definitivo. Tal como anota Balthasar, el lector moderno corre el riesgo de comprender mal el término “símbolo”, porque, en su uso corriente, algunas veces se opone a “real”. De hecho, valiéndose de una afirmación de Adolf von Harnack, recuerda: “*Nosotros entendemos actualmente por símbolo una cosa que no es aquello que significa, mientras que en un tiempo se entendía por símbolo una cosa que en cierto modo era aquello que significa: y de otra parte la realidad celeste estaba siempre escondida en y tras esta apariencia, sin confundirse enteramente con ella sobre la tierra*” (6).

La verdad de la realidad está, no en sí misma, sino en su relación con el modelo. El ser en sí mismo no tiene en sí mismo su razón de ser. “*He aquí la paradoja, afirma Balthasar, el carácter relativo del espíritu no desaparece en la medida que su carácter absoluto se consolida, solamente se transforma*” (7). Este carácter dinámico, o mejor, relativo, del ser es elaborado por Orígenes en clave antignóstica: Mientras, en ámbito valentiniano, el destino del hombre depende de su naturaleza; en la mente de Orígenes, la naturaleza depende de la libertad. Es tan central el determinismo a natura en la teología valentiniana que Orígenes para referirse a ellos habla

(5) “*Ergo quae in caelis sunt invisibilia et incorporea, illa sunt vera, ista autem, quae in terris sunt visibilia et corporea, ‘exemplaria verorum’ dicuntur esse, non vera*”, In Ct. Com., II (GCS VIII, p. 160).

(6) A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen 1909, p. 476.

(7) *Le mysterion d'Origène*, p. 519.

simplemente de “*los que introducen las naturalezas*” (8). Aquí radica la diferencia irreconciliable entre el determinismo físico de los valentinianos y la centralidad de la libertad del sistema origeniano.

De este modo, dos temas centrales podemos distinguir en la exposición de Balthasar acerca del concepto de *mysterion* en Orígenes: el primero es la más inmediata relación entre imagen y verdad, y el segundo tema, más denso teológicamente, consiste en el carácter relativo del ser que se desprende del primer tema. Pasamos ahora a desarrollar estos temas con frecuente recurso a los textos origenianos, para terminar en un breve balance crítico.

2. LA IMAGEN Y LA VERDAD

Los dos temas mencionados se entrelazan al punto que es preferible abordarlos conjuntamente y ordenar su breve presentación en un esquema histórico que sigue los pasos de la protología (que incluye creación y caída), el tiempo del progreso y, finalmente, la escatología (9).

a. La creación. La creación según la imagen implica inmediatamente los dos temas que nos interesan. Por una parte presenta a la creatura como imagen del Creador y, por lo tanto, con la capacidad de revelar al Creador y, por otra parte, asegura el carácter referencial o relativo de la creatura respecto del Creador. Todas las cosas han sido creadas teniendo al Unigénito como modelo. A partir de la frase del salmo 103,24, Orígenes afirma que la Sabiduría de Dios, es decir el Logos, contenía en sí misma *los principios, razones y especies de todas las criaturas*:

“Luego, en esta Sabiduría subsistente, estaba contenida toda virtud y forma de la futura creatura, prefigurada y dispuesta por la capacidad de la presciencia (tanto de aquellas que existen primariamente como de aquellas que llegan posteriormente a la existencia). Precisamente por estas criaturas que habían sido, por así decirlo, inscritas y prefiguradas en la misma Sabiduría, ella misma, por medio de Salomón, dice ser ‘creada’ en cuanto Sabiduría-inicio de los caminos de Dios, puesto que contenía en sí misma los principios, las razones y la especie de todas las criaturas” (10)

(8) Para la paráfrasis “los que introducen las naturalezas”, cf. *Cels.*, V,61 (identifica explícitamente a *los que introducen las naturas* con los Valentinianos); *In Ioh. Com.*, XX,54; XX,135; XX,287; XXVIII,179; XXVIII,183; *Princ.*, III,1,8; III,1,23; *In Mat. Com.*, X,11; *In Mat. Ser.*, 117; *Eph. Cat.*, § IX (Gregg, p. 404); *Eph. Cat.*, § XII (Gregg, p. 407).

(9) Para una visión de conjunto de la cosmología origeniana y su carácter antignóstico, ver *I Principi di Origene*, a cura di M. Simonetti, *Classici delle religioni* UTET, Torino 1989, pp. 56-84; H. Crouzel, *Origène*, Le Sycomore, Chrétiens aujourd’hui, 15, Paris-Namur, 1985.

(10) “*In hac ipsa ergo Sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa Sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse Sapientia ‘initium viarum’ Dei, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species*” *Princ.*, I,2,2 (GCS V, p. 30). La Sabiduría personal de Dios es un σύστημα θεωρημάτων, es decir, un conjunto de objetos de contemplación *In Ioh. Com.*, II,126.

Tal como en la tradición platónica que afirma que “*es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo*” (11), en la mente del Alejandrino las criaturas son imagen del Logos. Todo tiene en Él su modelo. Cristo, la Sabiduría de Dios, contiene en sí mismo las razones (*rationes*) de todas las cosas. Todo está prefigurado en el Λόγος, por ello, Orígenes está incluso dispuesto a llamar κόσμος al Logos:

“Pero tú investigarás si, de acuerdo a alguno de los significados [estudiados], el Primogénito de toda creación pueda ser [llamado] ‘mundo’, sobre todo en cuanto que es Sabiduría multiforme, puesto que en él están todos los logoi de cualquier ser, de acuerdo a los cuales han sido hechas todas las cosas que han sido creadas por Dios ‘en la Sabiduría’ (tal como dice el profeta: todo lo hiciste en la Sabiduría), Él mismo podría ser [llamado] mundo” (12).

La Sabiduría multiforme y personal del Padre es el mundo inteligible, en quien se encuentran los modelos de todo lo que llegará a la existencia (13). Todos los λογοί, es decir, *rationes*, de todas las criaturas están en la Sabiduría personal del Padre. Este carácter cristológico, o dicho de modo más preciso, sapiencial, de la creación destaca al máximo el carácter relativo de las criaturas: son imágenes, es decir, son lo que son en referencia al modelo. Por otra parte, el sentido de la existencia de los racionales es, precisamente, la contemplación del Creador, lo que nuevamente, en la protología, destaca el carácter *referencial* inherente a las criaturas racionales, que originalmente constituyen la creación.

Son racionales, λογικοί, por su participación al Logos. De este modo, lo que son, lo son en relación al Λόγος. Más aún, la decadencia de los racionales será efecto de una disminución en la tensión hacia el modelo. El pecado original es comprendido como una negligencia en la contemplación de Dios, es decir, como una falta de tensión hacia Dios. Los racionales, que fueron creados para contemplar a Dios, se degradan al “*enfriarse*” su relación con Dios. La identidad del racional, digámoslo nuevamente, está dada por su relación con Dios, luego, la decadencia en la relación con Dios no afirma al ser, sino que lo degrada.

En este sistema de pensamiento, una reivindicación de una autonomía absoluta de la criatura en sí misma, sin referencia al Creador, es completamente insostenible.

b. El progreso. El camino del progreso tiende a la restitución de la contemplación inicial. Este camino va del conocimiento de la realidad sensible al conocimiento del Λόγος. Es el camino del descubrimiento de Cristo-Sabiduría, y por tanto modelo de todas las cosas, a partir de las cosas creadas, las únicas accesibles de modo inmediato. La vía del progreso es, entonces, el paso de la copia al modelo, de la sombra a la realidad o de la imagen a la Verdad que es la Sabiduría personal de Dios. Y tal

(11) Platón, *Timeo* 29b.

(12) In Ioh. Com., XIX,147 (GCS IV). Cf. Ps 103,24.

(13) Orígenes, en *Princ.*, II,3,6, rechaza un mundo de las ideas autónomo, y propone al Logos, en cuanto la Sabiduría divina, como el mundo de las ideas. Cf. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, c. XIII: The Logos and the Platonic Ideas, pp. 257-286; H. Crouzel, *Idées platoniciennes et raisons stoïciennes dans la théologie d'Origène*, Studia Patristica XVIII/3, pp. 365-383.

como Dios creó al hombre a su imagen y semejanza quizá también creó el resto de las criaturas por semejanza a ciertas otras imágenes celestes (14).

Nuevamente, en este sistema el sentido de las cosas, también de las cosas materiales y sensibles, no está encerrado en ellas, sino que radica en aquello que las cosas indican. Una vez más, se afirma el carácter relativo de la creación, que no tiene su λόγος en sí misma, sino en su referencia al Λόγος eterno.

Este carácter funcional de las criaturas se expresa en una sorprendente afirmación de Orígenes. Entre las variadas utilidades de la semilla de mostaza, la última de ellas es el servicio que presta al cuerpo de los hombres:

“Y como, por ejemplo, en el grano de mostaza son muchas las virtualidades que poseen imágenes de las realidades celestes, y la última de todas es el uso que de él hacen los hombres en servicio del cuerpo, así también en los demás: semillas, plantas, raíces, e incluso los animales, podemos entender que ciertamente prestan a los hombres un uso y un servicio corporal, pero que tienen además formas e imágenes de realidades incorpóreas con las cuales el alma puede aprender e instruirse para contemplar también las realidades invisibles y celestes” (15).

Las realidades corporales ciertamente prestan un servicio corporal a los hombres, pero lo más importante es que poseen ciertas formas e imágenes de las cosas incorpóreas que instruyen al alma acerca de las realidades invisibles y celestiales. De algún modo, yendo más allá del texto, Orígenes está afirmando que la principal función de las semillas es la de ser modelo para las parábolas de Jesús. Lo que constituye una afirmación muy clara acerca del carácter funcional de lo visible:

“Por consiguiente, según lo que hemos dicho antes, todas las cosas visibles pueden ser relacionadas con las invisibles, las corpóreas con las incorpóreas y las manifiestas con las ocultas, de modo que la misma creación del mundo puede entenderse como hecha por la divina Sabiduría con una disposición tal que, sirviéndose de las cosas mismas como ejemplos, nos enseñe sobre las realidades invisibles, y de lo terrenal nos transporte a lo celestial” (16).

(14) “*Et fortassis, sicut ‘hominem’ Deus ‘ad imaginem et similitudinem suam fecit’, ita etiam ceteras creaturas ad alias quasdam caelestes imagines per similitudinem condidit; et fortasse in tantum singula quaeque, quae in terris sunt, habent aliquid imaginis et similitudinis in caelestibus, ut etiam ‘granum sinapis, quod minimum est in omnibus seminibus’, habeat aliquid imaginis et similitudinis in caelis, et hoc, quod talis ei quaedam composita est ratio naturae, ut, cum ‘minimum sit omnium seminum, maius fiat omnibus oleribus, ita ut possint venire aves caeli et habitare in ramis eius’, similitudinem ferat non solum alicuius caelestis imaginis, sed ipsius ‘regni caelorum’*” In Ct. Com., III,13,9 (GCS VIII, p. 208).

(15) “*Et cum plures sint, verbi gratia, in ‘grano sinapis’ virtutes, quae ‘rerum caelestium imagines’ teneant, ultimus et extremus eius usus est iste, qui habetur apud homines in ministerio corporali. Ita enim in reliquis vel seminibus vel virgultis vel herbarum radicibus vel etiam in animantibus intelligi potest, ut usum quidem et ministerium hominibus praebeant corporale, habeant autem incorporalium rerum formas et imagines, quibus doceri anima possit et instrui ad contemplanda etiam ea, quae sunt invisibilia et caelestia*” In Ct. Com., III,13,12 (GCS VIII, p. 209).

(16) “*Ita igitur cuncta secundum ea, quae praefati sumus, ex visibilibus referri possunt ad invisibilia et a corporalibus ad incorporeas et a ‘manifestis’ ad ‘occulta’, ut ipsa creatura mundi tali quadam dispensatione condita intelligatur per divinam Sapientiam, quae rebus ipsis et exemplis invisibilia nos*

Una vez más, el alcance universal de la afirmación está a la vista (*cuncta*). Una variedad de parejas de términos expresan esta relación (*visibilia/invisibilia; corporeal/incorporea; manifesta/occulta; terrena/caelestia*). La misma aseveración, también de carácter universal, será expresada más abajo: “*omnia quae in ‘manifesto’ sunt ad aliqua referuntur quae in ‘occulto’ sunt*” (III,13,30) (17). Lo sensible existe para ser referencia a lo invisible.

La función de lo visible es su relación con lo invisible, para transportarnos de lo terrenal a lo celestial (*ut... a terrenis nos transferat ad caelestia*). El verbo *transfero* equivale en griego a μεταφέρω, con esta base se puede afirmar que las realidades visibles son una *metáfora* de las invisibles. El valor de la creación material radica en que lo sensible no sólo es camino al Λόγος, sino el único camino, pues:

“Es imposible para el hombre que vive en la carne conocer algo de lo oculto e invisible, si no concibe alguna imagen y semejanza a partir de lo visible, por esto pienso que aquel que todo lo hizo en la Sabiduría creó cada una de las especies de las cosas visibles en la tierra de tal modo que en ellas depositó cierta doctrina y cierto conocimiento de las cosas invisibles y celestiales” (18).

Lo sorprendente en este caso es que Orígenes declara que es imposible para el hombre conocer algo de las realidades invisibles, sino por medio de las visibles: el único camino para conocer las cosas espirituales, en esta vida terrenal, son las realidades sensibles (19).

En estrecha vinculación con el carácter sacramental de toda la realidad, está la afirmación del carácter relativo del ser racional, que, tal como lo señala Balthasar, es desarrollado por Orígenes en función antignóstica.

Efectivamente, para los valentinianos lo histórico es simple y necesaria consecuencia de lo físico, es decir, de la φύσις: el hombre terreno actúa de modo terreno y tiene un destino terreno, precisamente porque –por naturaleza– (κατὰ φύσιν) es terreno. Justo al contrario sucede con el espiritual. En este sistema gnóstico, el hombre terreno, psíquico y espiritual aludidos por San Pablo en 1Cor 15,47-49 recibe una interpretación totalmente deformada.

de visibilibus doceat et a terrenis nos transferat ad caelestia”, In Ct. Com., III,13,27 (GCS VIII, p. 211-212).

(17) Orígenes considera que ésta es una afirmación probada, no simplemente una suposición “*Igitur si omnia, quae in ‘manifesto’ sunt, secundum ea, quae superius approbabimus, ad aliqua referuntur, quae in ‘occulto’ sunt, consequens sine dubio est, ut ‘cervus’ iste visibilis vel ‘caprea’, quae in Canticum Canticorum scribitur...*” In Ct. Com., III,13,27 (GCS VIII, p. 212). Una vez más, se reconocen elementos platónicos. Es importante destacar que Orígenes justifica bíblicamente –con textos paulinos– el recurso a estos conceptos de corte platónico.

(18) “*Quia ergo impossibile est homini in carne viventi agnoscere aliquid de ‘occultis’ et invisibilibus, nisi imaginem aliquam et similitudinem conceperit de visibilibus, ob hoc arbitror quod ille, qui ‘omnia in Sapientia fecit’, ita creaverit unamquamque visibilium speciem in terris, ut in his doctrinam quandam et agnitionem rerum invisibilium et caelestium poneret*”, In Ct. Com., III,13,17 (GCS VIII, p. 209-210).

(19) De modo semejante se expresa Filón: “*Es imposible, en efecto, alcanzar el conocimiento de ninguna de las cosas incorpóreas existentes si no es tomando como punto de partida las corpóreas*”, De Somnis, I,187 (trad. J.M. Triviño, Obras completas, vol. III, Buenos Aires 1975, p. 270).

Por el contrario, según Orígenes, el racional, orientado a Dios, se vuelve espiritual y, orientado contra Dios, se vuelve terreno. Ser espiritual o material no depende, entonces, de la naturaleza sino del libre albedrío propio. En la constitución del mundo actual, los racionales fueron todos creados iguales, y el libre albedrío es la causa de las diversidades. Unos racionales se vuelven ángeles, hombres o demonios, de acuerdo al ejercicio del libre albedrío. Los racionales, entonces, “*son*” de acuerdo a cómo “*actúan*”, y no al revés. Dicho de otro modo, mientras para Valentín la vida está determinada por lo que es el ser en sí mismo (la naturaleza), para Orígenes el ser está determinado por la libertad. En cierto sentido, para Orígenes, el ser depende del actuar y no el actuar del ser. Así lo señala Kobusch, “*Die Freiheit determiniert das Wesen*” (20). Naturalmente, el libre albedrío está al centro de este sistema (21).

El ser, según la interpretación balthasariana de Orígenes, queda de este modo totalmente descentrado. Su perfección no está en su independencia, sino en su apertura. De aquí, la insistencia origeniana a salir de sí mismo, y las constantes advertencias contra la negligencia. La doctrina del combate espiritual posee aquí sus raíces más hondas:

“Por causa de la libertad de voluntad es posible que cada uno pase de la porción del otro a la porción de Dios si, con ayuda de él, escoge lo mejor, o bien a la porción de los demonios, si elige lo peor” (22).

No hay neutralidad en el ser: siempre está progresando o decayendo; no es posible mantenerse en el mismo estado. El Éxodo siempre se deberá estar realizando en cada racional.

c. La bienaventuranza final. En la homilía XVII sobre los Números, Orígenes desarrolla este motivo de la marcha del pueblo por el desierto como símbolo del carácter siempre inacabado y a la vez fascinante de la búsqueda de la Sabiduría de Dios, que se extiende hasta la escatología. A partir de la diferencia entre casas y tiendas, que aparece en el libro de los Números, elabora su doctrina:

“Las tiendas son el tipo de habitación de aquellos que siempre están en camino, que siempre caminan, que no alcanzan el término de su camino” (23).

(20) T. Kobusch, *Kann Gott leiden? Zu philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, Vigiliae Christianae 46 (1992), p. 330.

(21) “Ainsi Origène –et c'est le propre d'un grand système–, ramène toute sa pensée à deux données: une Providence bienfaisante, des créatures libres. Absolument tout dans sa doctrine se déduira de ces deux principes”, J. Danielou, *Origène*, Paris 1948, p. 204. “Il libero arbitrio, inteso come capacità di scegliere fra il bene e il male, è addotto da Origene come dato tradizionale (I, praef, 5), che egli riprende e valorizza in maniera del tutto eccezionale perché fa di questo principio –come abbiamo visto– il fondamento di tutta la sua cosmologia”, M. Simonetti, *I Principi di Origene*, p. 77. Contra el determinismo gnóstico, el Alejandrino insiste en que la salvación o perdición dependen del libre albedrío no de la naturaleza, cf. *Princ.*, III,1, todo este largo capítulo, conservado en griego, está consagrado a la defensa del libre albedrío en el contexto de la polémica antignóstica.

(22) *In Ct. Com.*, IV.

(23) “...tabernacula vero sunt habitacula quaedam eorum, qui semper in via sunt et semper ambulant nec itineris sui terminum reppererunt”, *In Num. hom.*, XVII,4 (GCS VII, p. 159).

El carácter transitorio de la tienda expresa la tensión hacia la Sabiduría, que siempre exige nuevos avances y, por tanto, siempre es provisoria. Los que habitan en casas están establecidos, pero los que están de camino, habitan en tiendas, porque siempre deben seguir avanzando:

“Aquellos, en cambio, que se entregan a la obra de la sabiduría y del conocimiento, puesto que no tienen límite –¿cuál será el límite de la sabiduría de Dios? Allí, cuanto más se acerque, tanto más profundidad se encuentra; y cuanto más hubiera escrutado, tanto más inefable e incomprensible encontrará [a la sabiduría]. Puesto que la Sabiduría de Dios es incomprensible e inestimable” (24).

Los que buscan la Sabiduría de Dios “siempre caminan y siempre progresan. Y cuanto más progresan, tanto más se alarga la vía del progreso, y tiende al infinito” (25). Marchar por el desierto se vuelve una metáfora del inacabado progreso hacia la Sabiduría. A este punto, el texto se vuelve, en parte, autobiográfico:

“Verdaderamente, si alguno experimenta un cierto progreso en el conocimiento y prueba una cierta experiencia de él, lo sabe bien: apenas accede a una cierta contemplación y conocimiento de los misterios espirituales, allí el alma habita como en una especie de campamento. Pero una vez que ha explorado otras regiones, a partir de sus primeros descubrimientos, progresar hacia otras comprensiones, luego, como levantando el campamento, tiende a las cosas superiores, y allí coloca la sede del alma, fija en la estabilidad de los sentidos. Luego, de nuevo, desde esos, accede a otros sentidos espirituales, que se han manifestado después de los anteriores. Así, extendiéndose siempre hacia lo que viene, parecen avanzar como por campamentos. De hecho, cuando se enciende en el alma una chispa de conocimiento, nunca más puede estar en ocio o en reposo, sino que siempre es atraída de las realidades buenas a las mejores; y nuevamente, desde las mejores, a las superiores” (26).

(24) *“Eorum vero, qui sapientiae et scientiae operam navant, quoniam finis nullus est - quis enim terminus Dei sapientiae erit? ubi quanto amplius quis accesserit, tanto profundiora inveniet, et quanto quis scrutatus fuerit, tanto ea ineffabilia et incomprehensibilia deprehendet; incomprehensibilis enim et inaestimabilis est Dei sapientia”, In Num. hom., XVII,4 (GCS VII, p. 160).*

(25) *“semper ambulant et semper proficiunt, et quanto magis proficiunt, tanto iis proficiendi via augetur et in immensum tenditur”, In Num. hom., XVII,4 (GCS VII, p. 160).*

(26) *“Et vere si quis scientiae cepit aliquos profectus et experiimenti aliquid in talibus sumpsit, scit profecto quod, ubi ad aliquam ventum fuerit theoriam et agnitionem mysteriorum spiritualium, ibi anima quasi in quodam tabernaculo demoratur. Cum vero ex his, quae repperit, alia rursus rimatur et ad alios proficit intellectus, inde quasi elevato tabernaculo tendit ad superiora et ibi collocat animi sedem sensuum stabilitate confixam, et inde iterum ex ipsis alios invenit spiritales sensus, quos priorum sine dubio sensuum consequentia patefecerit, et ita semper ‘se ad priora extendens’ tabernaculis quibusdam videtur incedere. Numquam est enim, quando anima scientiae igniculo succensa otari possit et quiescere, sed semper a bonis ad meliora et iterum ad superiora a melioribus provocatur”, In Num. hom., XVII,4 (GCS VII, p. 160).*

Se trata del impulso hacia la cumbre de la contemplación. Nuevamente, se expresa de modo radical el carácter descentrado de la existencia creatural. El ser racional no vive para sí mismo, al contrario, aquel que ha experimentado una chispa del conocimiento de la Sabiduría, *never más puede estar en ocio o en reposo, sino que siempre es atraída de las realidades buenas a las mejores; y nuevamente, desde las mejores, a las superiores; porque cuanto más progresas, tanto más se alarga la vía del progreso, y tiende al infinito.* Esta vía que tiende al infinito describe el peregrinar del alma incluso después de la muerte.

Entonces, este carácter referencial y funcional de la creación sensible de algún modo incluye su carácter transitorio. Tal como las sombras son pasajeras y llegará el momento en que sean removidas, asimismo, lo sensible debe dejar paso al Λόγος al que refieren. Pero esta funcionalidad no es total. En un interesante texto del *Comentario a San Juan*, a propósito de Apocalipsis 19,13, Orígenes afirma el significado eterno de lo sensible para nuestro acceso a Dios:

“El Lόgos de Dios, montado a caballo, no es visto desnudo por Juan, pues está envuelto en un manto empapado en sangre. Puesto que el Lόgos que se hizo carne, y por haberse hecho carne, murió, está envuelto por una cicatriz, pues, en su pasión, incluso su sangre fue derramada sobre la tierra cuando su costado fue herido por el soldado. Pues, tal vez, de algún modo, incluso cuando llegaremos a la más alta y elevada contemplación del Lόgos y de la Verdad no nos olvidaremos completamente de nuestra primera instrucción realizada por él, en cuerpo” (27).

Este texto, citado en *Geist und Feuer*, pero poco presente en la valoración balthasariana de Orígenes, afirma que incluso en la más elevada contemplación, lo que nos conduce a escatología, la realidad sensible de Cristo seguirá cumpliendo una función reveladora. El Hijo de María no desaparece ni es absorbido por el Hijo de Dios.

Por otra parte, la contemplación final, término del progreso infinito, revela una vez más el carácter siempre relativo, relacional o referencial de la creatura racional respecto al Creador. Se verifica la paradoja señalada por Balthasar en el artículo estudiado: *“el carácter relativo del espíritu no desaparece en la medida que su carácter absoluto se consolida”* (28). Esta constatación ha sido señalada en un reciente artículo de la profesora Anneliese Meis acerca de la teología de lo absoluto en la obra de von Balthasar, en su desarrollo de *“la paradoja de la apertura al todo del ser y el ente relativo”* (29). De este modo se entiende que, para comprender la relación entre imagen y verdad en un autor como Orígenes, es necesaria una verdadera *conversión* de las propias categorías de pensamiento.

(27) In Ioh. Com., II,8,61 (GCS IV).

(28) Le mysterion d'Origène, p. 519.

(29) A. Meis, *Analogia donationis, la teología de lo absoluto en la obra de Hans Urs von Balthasar*, Teología y Vida 49 (2008), pp. 157-192.

3. BALANCE CRÍTICO

Al finalizar este recorrido por la interpretación balthasariana de algunos aspectos de la teología de Orígenes, me atrevo a proponer algunas reacciones. En primer lugar, afirmar que las dos intuiciones fundamentales de Balthasar, expuestas en el artículo estudiado, tienen un amplio fundamento en los textos de Orígenes.

Es necesario afirmar, en contra de una interpretación del Alejandrino tan difundida como inexacta, que para Orígenes las realidades históricas y visibles no son el opuesto de las definitivas e invisibles; lo material no es el inverso de lo espiritual. Al contrario, lo sensible es la única vía hacia lo espiritual: el hombre no puede llegar hasta las cosas de arriba sino por medio de las de abajo; es incapaz de acceder a lo inteligible sino a través de lo sensible; no capta nada de lo verdadero sino por medio de su sombra. En la obra del Alejandrino, no hay un desprecio por las realidades materiales, puesto que, finalmente, el único camino hacia las realidades inteligibles, invisibles, definitivas, celestiales y espirituales son las sensibles, visibles, históricas, terrenales y materiales. Y de acuerdo al texto del *Comentario a San Juan* antes estudiado, la realidad sensible mantendrá eternamente su significado en lo que se refiere a nuestra relación con Dios. Balthasar, al comprender esto justifica su sorprendente fascinación por Orígenes, pues logra ver la diferencia de Orígenes respecto de otros autores alejandrinos, tales como los valentinianos o el mismo Clemente. Ahora bien, si Balthasar hubiese prestado mayor atención a este texto, se habría encontrado aún a menor distancia de Orígenes en lo que se refiere al valor permanente de lo sensible y a menor distancia de la exégesis alejandrina.

Por último, una reacción personal a la lectura de Balthasar. Paradójicamente, la grandeza y la debilidad de la lectura balthasariana de Orígenes son inseparables. Al leer la obra del teólogo suizo acerca de Orígenes, no se está frente al humilde obrero que trabaja en forma anónima para reconstruir el pensamiento del maestro alejandrino. Por ello, a mi juicio, precisamente en la potencia intelectual del propio Balthasar reside su debilidad. Su perspicacia intelectual, la belleza y armonía de su pensamiento y la amplitud de su cultura vuelven imposible separar al patólogo del sistemático. En ciertos momentos no es claro si se está ante el pensamiento de Orígenes o el de Balthasar. Pero, en esta debilidad, paradójicamente, reside su fortaleza. La agudeza de la penetración balthasariana de la obra de Orígenes y su búsqueda de integrar un pensamiento tan rico y matizado, como el del Alejandrino, en una síntesis armoniosa le permite a Balthasar establecer finas relaciones que, tal vez, no estaban claras en la mente de Orígenes pero que, en definitiva, están presentes en sus textos. De este modo, en muchos casos, la lectura de Balthasar no sólo expone, sino también desarrolla el sistema del Alejandrino y despliega potencialidades que, tal vez, Orígenes no alcanzó a ver.

RESUMEN

El artículo aborda el estudio de la recepción, por parte de Urs von Balthasar, de la comprensión origeniana de la relación entre verdad e imagen. Dedica la primera parte a exponer cómo comprende Orígenes la estrecha vinculación entre la imagen y la verdad, e insiste en que sólo por medio de la imagen (la sombra) se puede acceder a la verdad. Luego se hace un balance crítico de cómo Balthasar comprendió esta vinculación, destacando la relevancia de un texto particular que acerca más la visión de ambos autores.

Palabras clave: verdad, imagen, encarnación, revelación.

ABSTRACT

This article is a study of the reception, on the part of Urs von Balthasar, of the originian understanding of the relationship between truth and image. The first part is dedicated to an exposition of how Origen understands the close linking between image and truth, and insists that only by means of the image (the shadow) can one access the truth. Then a critical evaluation is made of how Balthasar understood this link, emphasizing the relevance of a particular text that draws the vision of both authors closer together.

Key words: Truth, Image, Incarnation, Revelation.

