

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Nicola, Alejandro

La Divinización y el espaciamento del ser: Gregorio de Nisa leído por Balthasar

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 451-461

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691030>

- 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

Alejandro Nicola

Pontificia Universidad Católica de Chile

La Divinización y el espaciamento del ser. Gregorio de Nisa leído por Balthasar

1. INTRODUCCIÓN (1)

La pregunta por el ser ha sido la cuestión más profunda que ha acompañado al hombre desde la Antigüedad hasta nuestros días, pasando por diversas consideraciones que van desde su afirmación hasta su negación, de la importancia de tenerlo presente en la reflexión hasta su innecesaria utilidad de ser pensado. Sin entrar en detalles, solamente observamos este punto en la reflexión de la humanidad. Si también consideramos nuestra tarea de reflexionar sobre la fe en un intento de comprender cada vez más aquello que nos ha sido revelado, descubrimos la necesidad de tener siempre presente la cuestión del ser. Porque nos topamos con aquellas dificultades que nuestro mundo actual nos plantea: ¿Cómo mantener una conciencia de una realidad trascendente, objetiva, permanente cuando todo parece ser relativo, caduco, subjetivo?

Con bastante tiempo de anticipación a la difícil situación actual que nos toca enfrentar alguien se hacía una pregunta, allá por el año 1942: *“en un mundo que vacila sobre sus bases, de apariencias sólidas está minado hacia su interior; allí es extrañamente paradójal la situación del teólogo. Sin duda, la contemplación de verdades eternas resiste a las tormentas del tiempo, pero para que sean vivas, activas, verdaderas y reales en el sentido terrenal y celestial a la vez, ¿deberán ser ellas también encarnadas en formas temporales? Pero..., estas formas temporales, ¿dónde asirlas?”* (2). Su nombre era Hans Urs von Balthasar. Este hombre, uno de los de mayor cultura de su tiempo (según H. de Lubac), supo acoger la reflexión de la Grecia clásica, de la literatura, de la historia de las religiones, de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y los eminentes teólogos cristianos. Literatos, poetas, filósofos, místicos, teólogos, científicos, todos han sido incorporados en su reflexión para “dar su nota en la sinfonía católica” (3). Su voluminosa obra ha mostrado la genialidad de

-
- (1) El presente trabajo corresponde a una investigación realizada durante el cursado del Seminario de Teología Sistemática: *“La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar”*. Dirigido por la Hna. Anneliese Meis. Curso correspondiente al Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1^{er} semestre de 2007).
 - (2) Cf. Von Balthasar, H., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. (Paris 1988), IX.
 - (3) Villagrasa, J., *Hans Urs Von Balthasar, filósofo*: Alpha Omega 8 (2005), 475.

un pensamiento gestado a partir de la contemplación de la realidad del drama de la existencia humana, que es como un *atrio* (4) (ocupado por las cosmovisiones y religiones) y donde hay que atravesar el *umbral*: la meditación filosófica sobre el ser y los trascendentales para penetrar en el *Santuario*, adorando el Misterio revelado de la Trinidad (5).

Por eso intentaremos acercarnos al ser desde una nota que resuena en su trabajo desde la lectura que el realiza de San Gregorio de Nisa. En su obra: *“Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse”* (6) Balthasar nos acercará a una noción clave para pensar el ser: el “espaciamento”. Y cómo esta idea incidirá contundentemente en el entrelazado del mundo teológico. Este concepto leído en la obra del Niseno atravesará el desarrollo de ese libro.

¿Por qué elige a San Gregorio de Nisa? El mismo responde en la introducción diciendo: *“...todos los místicos hablan en imágenes. Pero en Gregorio el impulso místico que anima todos sus escritos produce además una metafísica auténtica de una lógica irreprochable, traducción adecuada de un drama interior”* (7). Este Padre Capadocio nos va llevando con su reflexión en un ascenso en la contemplación de Dios hasta el encuentro pleno con él, no sin dejar de lado las oscuridades por las que el alma tiene que ir pasando (8). Gregorio va enlazando filosofía y teología, valorando los aportes que provienen de los distintos saberes (9).

El presente trabajo es fruto de la lectura y fichaje del texto del teólogo suizo, donde nos hemos detenido fundamentalmente en las veces que aparece el vocablo “ser” y sus contextos. A partir de allí lo hemos organizado en cuatro partes: un punto de partida: el ser se nos escapa; un concepto clave: el espaciamento del ser; el contacto ontológico, y presencias del “toque”.

-
- (4) Balthasar hace una comparación de su obra con una catedral donde ubica su trilogía: Estética, Teodramática y Teológica. Entonces hablará del atrio, el umbral y el santuario como una manera de moverse en su pensamiento. Cf. Von Balthasar, H., *Epilogo* (Madrid 1998), 9.
 - (5) “No se puede, por tanto, penetrar en el santuario sin haber pasado por el umbral mediador, en donde tiene su sede la doctrina del ser” (J. Villagrasa, *op. cit.* 476).
 - (6) “Problemas de filosofía de la existencia están confrontados con Gregorio de Nisa”(…) “En él (en el ensayo) trata con detalle la diferencia entre existencia y quiddidad en el marco de una filosofía del devenir, del amor y de la imagen” (J. Villagrasa, *ibid.* 484).
 - (7) Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, XVI.
 - (8) “Su antropología alarga la mano como un niño para tocar el horizonte que es Dios, y cuanto más cerca cree tenerlo, más lejano lo experimenta”. Martin, T., *Semillas de contemplación, Homilias sobre el Cantar de los Cantares. Vida de Moisés: historia y contemplación* (Madrid 2001), XVIII.
 - (9) “Por esta razón, más apropiada que la interpretación literal es la interpretación espiritual, que exhorta a quienes buscan una vida libre a través de la virtud a aprovisionarse con la riqueza de la cultura extranjera en la que se glorían quienes son ajenos a la fe. Así sucede con la ética, la física, la geometría, la astronomía, la dialéctica y todas las demás ciencias que son cultivadas por quienes no pertenecen a la Iglesia. El guía de la virtud exhorta a tomarlas de quienes, en Egipto, las poseen en abundancia, y a usarlas como quienes las van a necesitar a su tiempo, cuando sea necesario embellecer el divino templo del misterio con las riquezas de la inteligencia”. Mateo-Seco, L., *Gregorio de Nisa. Sobre la vida de Moisés*. Biblioteca de patristica 23 (Madrid 1993), 149.

2. PREGUNTA METÓDICA

Durante la lectura del texto balthasariano surgieron varios cuestionamientos que se fueron integrando y formando una sola pregunta de base. En lo tormentoso de nuestro mundo, en medio de la complejidad paradójica en la que vivimos: ¿dónde se agarran las verdades, las realidades más hondas, para no ser arrancadas por los huracanes que nos devastan? A la vez experimentamos una presencia interior pero que se nos escabulle, y nos produce cierta desilusión o desesperanza: ¿qué nos está diciendo profundamente este sentimiento? Acaso, ¿no nos habla de nuestra realidad incompleta?

Si miramos la Encarnación y Resurrección del Hijo de Dios, nos asomamos a un sobrepaso del devenir: ¿hay un “toque” en la realidad del cuerpo, en la materia creada, es un don especial en esa realidad? Teniendo en cuenta la pregunta planteada a nivel de nuestro seminario: *¿la negatividad del ser es positiva en la medida que se constituye don?* Estas cuestiones nos animan a preguntar: *¿El ser tocado por la divinización es un nuevo ser?*

3. UN PUNTO DE PARTIDA: EL SER SE NOS ESCAPA

Comenzamos partiendo de un drama verdadero: donde se juega la relación alma-Dios. El alma experimenta a Dios en el conocimiento ideal como Ser Supremo, Divino, con una riqueza de vida infinita, pero a la vez se enfrenta con la imposibilidad de captarlo totalmente y se le escapa. Hay un toque, pero a la vez se esconde. Surgen ideas, que no son el Ser pero en donde se descubren huellas del Ser. Son un residuo negativo del Ser que va ofreciendo un *sentimiento de presencia* (10).

“En la imposibilidad de conocer –lo que– Dios es, aparece –que– él es. El hecho de no ser esto o eso no es no obstante una circunscripción del ser. Mas este residuo negativo se revela como siendo eminentemente positivo: de la impotencia de atribuir esto o eso, es decir el no-ser, surge el SER, él mismo. De una parte este Ser se anuncia dentro de un “sentimiento de presencia”, este sentimiento se encuentra sin cesar en aumento por el fracaso de toda percepción conceptual. Así el concepto revela indirectamente el ser: –el indica el ser, mas no suministra eso que el es puesto que el ser es imperceptible. Sólo revela indirectamente. (...)” (11).

Se puede tener un conocimiento esencial y en la base descubrir un conocimiento existencial. Este conocimiento puede ser por la *ousía*, o por la vía del misterio, que va más allá de la *ousía*. El ser está presente en la esencia, en la idea, pero no lo podemos identificar directamente con ella. Está más allá, algo permanece en la oscuridad.

(10) Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, 66-67.

(11) Cf. *Ibid.*, XXII.

“Aprendemos que en todos los seres hay una dualidad entre la existencia y sus manifestaciones, entre actus y actio (12). En toda atribución queda (el) –autor del ser–, la existencia ella misma permanece en la oscuridad. Comprendemos pues por qué Gregorio no tiene necesidad de dejar atrás el ser para afirmar a Dios. (...) Ser está más allá. Esto nos afecta en todas nuestras posiciones y negaciones. El es el “suppot” (que está debajo), que no puede ser designado de otra manera más que εἶναι. Veremos más lejos cuánto este εἶναι escapa, no solamente en el conocimiento de Dios, sino lo mismo en las criaturas” (13).

La creación nos muestra una irreducible oposición entre el Ser de Dios (él lo posee por naturaleza) y el ser de la criatura (por participación).

El ser se nos escapa, primero en el conocimiento de Dios, pero también en el de las criaturas. En la creación se plantea una oposición entre el ser de la criatura. Allí está el núcleo de este gran drama del que hemos partido. La primera marca esencial negativa en efecto de la criatura es que ella misma no es Dios, existe un abismo profundo entre uno y otro.

4. UN CONCEPTO: EL ESPACIAMIENTO DEL SER

Gregorio introduce un concepto que nos será de una ayuda importantísima y que Balthasar se encarga de rescatar en su reflexión. Se trata de una característica fundamental del ser creado, que paradójicamente revela y oculta su originalidad: es el “*espaciamento*”. Esta clave originalmente el niseno la denomina διάστημα, διάστασις o αἶων. Se hace difícil la comprensión de esta idea desde nuestro pensar en espacio y tiempo cuando entendemos esta categoría como añadidas al ser y nos cuesta más aún acercarnos a esta cualidad como a una realidad íntima del mismo ser. Intentaremos descubrir a través de unas imágenes esta idea:

“... es allí el sentido de este espaciamento, como una suerte de límite exterior, que envolvería de no ser al ser finito por detrás y por delante, como dos noches envuelven al día, o mejor como un círculo que encerraría a la criatura por todas partes. Y el círculo rodearía la actividad espiritual de la criatura” (14).

La noche que envuelve al día por detrás y por delante, el círculo que encierra por todos los lados a la criatura pareciera ser en un primer momento como una característica que aplasta al ser. Pero no, en realidad lo que va apareciendo allí es la imagen de un “abrazo”. La misma negatividad de la imagen está expresando su positividad, va insinuándose como una especie de presencia que lo va atravesando, y a la vez lo va diferenciando.

(12) *Actus*: es el hecho de moverse de estar en movimiento, el movimiento que se imprime a una cosa, el impulso. *Actio*: es acción, acto, hecho, realización de una cosa, operación.

(13) Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, XXIII-XXIV.

(14) Cf. *Ibid.*, 3.

“...esta limitación es de tal manera que es el ser mismo que alcanzando su frontera pierde su ser. Ella no es exterior; ella lo atraviesa de punta a punta, siendo su finitud interna. El espaciamiento es una medida transversal (διαμέτρουν) que atraviesa activamente todo el ser (διαλαμβάνουν)” (15).

Sin embargo en Gregorio hay dos maneras de pensar o considerar esta διάστασις:

a) Respecto de la criatura toda entera con respecto al creador: allí parece confundirse con las categorías espacio-temporales.

b) Pero por otra parte es como un “receptáculo” (16) que todo ser material posee creado por Dios desde el principio y por el límite de nuestra inteligencia respecto de él, se nos vuelve incomprensible. Este espaciamiento mirado desde Dios es eternidad, presencia sin fin; mirado desde el mundo es el instante en que Dios crea esa medida. El tiempo se piensa como comienzo y fin juntos en un mismo camino, pero que supone también un movimiento. Este espaciamiento se piensa como movimiento en tensión: “*estar orientado a...*” Se permite así la memoria del pasado y la proyección al futuro. Este no es un movimiento temporal, sino un movimiento que tiene el ser, es el ser que persevera en los cambios que se van dando. Esto da la posibilidad de la perseverancia, movimiento que permite alcanzar el límite como plenitud, no en sentido negativo, sino límite que abre al Ser.

“No es un desplazamiento ya que la naturaleza no sale de sus límites, es una progresión por alteración. Como la llama de una lámpara que parece siempre idéntica y por lo tanto no es en ningún momento la misma, pero sin cesar se renueva y perpetuamente renace, del mismo modo toda naturaleza material es un cambio continuo. (...) La tensión de la esperanza se dirige necesariamente hacia un fin, hacia su propio límite”.

Esto permite un crecimiento, un progreso hacia el “otro” (*alter*) (17) en el devenir del ser. El ser no cesa de devenir, siempre, todo entero deviniendo, se encuentra participando de la causa de su ser no solamente como de su fuente sino como de su fin, manteniéndose, perseverando en el ser va alcanzando su perfección, en esfuerzo hacia Dios. La “analogía del ser”, en un concepto tomado prestado de Erich Przywara (18), ayuda de descubrir un movimiento, por una parte horizontal y por otra parte se puede hablar de un movimiento ascensional, por el deseo innato de Dios en la criatura.

El espaciamiento del ser sería “...el contorno, su forma, su belleza misma” (19). ¿Por qué no pensar, entonces, quizás el espaciamiento como trascendental? Esta idea

(15) Cf. *Ibid.*, 3.

(16) Cf. *Ibid.*, 4.

(17) Aquí se recurre a la imagen de la alteración musical. Es el signo que se emplea para modificar el sonido de una nota, es la misma pero empieza a sonar distinto, subiendo o bajando su entonación. Al usar el término alteración habría que salvar la connotación peyorativa que puede tener este vocablo, como algo alocado, altercado, disputa, sobresalto.

(18) Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, 11.

(19) Cf. *Ibid.*, 3.

nos ayudaría a acercarnos más profundamente al concepto baltasariano que intentamos comprender y que el teólogo suizo rescata de Gregorio de Nisa.

“En vista de ello yo he intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía no ya de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales). Y puesto que los trascendentales atraviesan todo el Ser, deben ser interiores los unos a los otros: lo que es verdaderamente verdadero también es verdaderamente bueno y bello y uno. Aparece un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer se da, se entrega: es bueno. Y al entregarse se dice, se desvela a sí mismo: verdadero (en sí, pero también en el Otro al que se revela)” (20).

5. EL CONTACTO ONTOLÓGICO

Si tenemos en cuenta el hecho de la Encarnación asistimos a un desborde en el devenir, un sobrepaso del ser por el amor. Dios es Vida. Esta Vida toca el ser, lo engloba, en esta sobreabundancia. Es una experiencia perfecta del amor. No hay corte, hay continuidad radical de la criatura con Dios, inmediatamente se coloca al lado de Él. Se da un punto de contacto, entre el Ser del Creador y el ser de la criatura; ese contacto es la perfecta realización del amor (21). Es muy interesante esta idea de tocar, tomar, agarrar, asir; todos verbos de contacto que atraviesan varias veces toda la obra que “ensaya una filosofía religiosa”. Ellos nos van dando la idea de que no se trata solamente de “algo” puramente relativo al pensamiento como algo separado. Al contrario donde se involucra lo que puede ser tocado, lo material, el cuerpo, la carne, integrando, no desdoblado la realidad de la criatura. Pero no sólo la Encarnación nos habla de esto, sino también de un modo elocuente la Resurrección de Jesús; todo su ser es elevado a la Vida.

“Un ser limitado por sus tres dimensiones espaciales se evade por así decir de sí mismo por una cuarta dimensión: el tiempo. Así para Gregorio la totalidad del ser temporal, encerrado, sabemos, por la finitud interna del tiempo, se evade aún de sí mismo por una quinta dimensión, que ella supone una elevación radical, de la parte de Dios, en lo eterno. (...) La encarnación y la vida terrestre no son aún más que como en un contacto exterior de dos naturalezas: la mano de Dios se posa sobre el ser elegido. Esto es en el instante de la resurrección que ella agarra a su presa y la retira dentro de una dimensión incognoscible. Esto es una verdadera sobreelevación, que arranca al ser de su propia medida. La derecha del Señor la ha sobreelevado y de esclavo él devino Cristo rey, de humillado a lo más alto posible, de hombre a Dios” (22).

(20) Cf. Von Balthasar H., *Intento de resumir mi pensamiento*: Communio 10 (1988), 286-287.

(21) Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, 123-128.

(22) Cf. *Ibid.*, 123-128.

Con la Encarnación no se corta el devenir, pero se da un salto: ahora hablamos de progresión por intensificación. Crecimiento y aumento profundo es elevación. Esto nos introduce para poder hablar de Divinización, es como que el ser es arrancado desde su propia medida para estar en una nueva y viceversa. Recordemos el principio de la divinización: *“la divinidad se vacía (κενοῦται) a fin de ser asible por la naturaleza humana. La naturaleza humana a su vez es rejuvenecida, divinizada por la mezcla con Dios”* (23).

En este punto es crucial la participación del Espíritu Santo:

“Sólo se puede empezar a distribuir lo que en el contexto de la divinización de la criatura hemos llamado donum doni, si Dios, quien establece la alianza bilateral, la cumple él mismo bilateralmente; es decir, si en su Palabra divina, que unifica en su persona ambas naturalezas, pasa al lado del hombre. Entonces se puede realizar una vez más la maravilla del Espíritu no vaciador entre el Padre y el Hijo vaciado en lo sucesivo en el hombre; pero ya en la entrega total del Padre al humanado” (24).

De esa manera el Espíritu es simultáneamente libertad y don libre en el hombre. Y San Gregorio habla de él diciendo: *“recibimos la nutrición perfecta de nuestra naturaleza, el Espíritu Santo, en el cual está la vida”* (25).

La divinización es fruto del vaciamiento de la divinidad para rejuvenecer la naturaleza humana. Balthasar tomando de Gregorio los términos ἐγκέκραται, ἀνάκρασις habla de la mezcla de las naturalezas, no en cuanto se pierda la identidad de cada una, sino que se da un contacto íntimo entre ellas (26). Hay en el ser una presencia trascendente absoluta de Dios y una inmanencia fundamental:

“De su propia parte ella se engendra ella misma a la infancia divina, recibiendo a Dios en ella. Ella deviene así su propio padre en un nacimiento perpetuo. Mas esta aparente emancipación de la acción todopoderosa de Dios no es más que el signo de una inmanencia más profunda. Por una parte esta emancipación es descrita por Gregorio como la marca suprema de la confianza amical de Dios para con el alma; por otra, toda orden que Dios da a una libertad es al mismo tiempo una gracia, un don de fuerza para cumplirla” (27).

Podríamos afirmar entonces que el contacto ontológico en la divinización provoca una nueva manera de plantear una relación: la “amistad” del alma junto a Dios.

¿Estaremos muy lejos para pensar en otra categoría: lo esponsal, a partir de lo que vamos descubriendo?

(23) Cf. *Ibid.*, 149.

(24) Cf. Von Balthasar, H., *Teológica 3. El Espíritu de la verdad*. (Madrid 1998), 230.

(25) Cf. Cf. H. Von Balthasar, *Présence et pensée...*, 110.

(26) Cf. *Ibid.*, 57.

(27) Cf. *Ibid.*, 57-58.

6. PRESENCIAS DEL “TOQUE”

Continuando el desarrollo de nuestro trabajo nos encontramos entonces que desde la Encarnación todo lo material tiene una marca irreducible, divina, que la cualifica de una manera particular, por eso descubrimos que en el entramado mundo de la relaciones a las que nos podemos asomar vemos la presencia del “toque” (divinización) en ellas, configurándola en imágenes que nos abren perspectivas enriquecedoras y comunicadas entre sí, integrando la mirada y mostrándonos caminos de diálogo al contemplar la manifestación de lo bello, la bueno y lo verdadero en ellos.

a) *En una sinfonía: lo creacional*

En el universo que nos sostiene a la vez que se percibe un distanciamiento, una polaridad entre el Creador y las criaturas se descubre en él mismo la presencia de una confluencia armoniosa de sonidos distintos, diversos, que produce una complementaria apertura del ser en lo temporal de cara a lo eterno.

“Ya que la perfección de este universo es una perfección sinfónica que requiere la diversidad de sonidos y de instrumentos para formar un ritmo y un acuerdo a la vez múltiple y único. En esta mezcla inmensa, los toques mutuos de los elementos producen esta única estabilidad que es el ritmo ordenado e invariable canto de alabanza verdadera para la inaccesible e indecible gloria de Dios en este concierto cada cualidad coloca por su oposición misma, la otra cualidad en valor de suerte que en el movimiento resurge lo estable y en la tranquilidad la perpetuidad del movimiento. Dentro de esta simpatía universal se encarna la idea pura de la música que la Sabiduría de Dios ha compuesto” (28).

La imagen de una música compuesta por Dios podría indicar el arte, el “don” de combinación de notas diferentes, distantes y hasta opuestas como carácter negativo, pero que mostraría en la armonía su positividad.

b) *En un microcosmos armonioso: lo antropológico*

No se puede dejar de poner en el escenario cosmológico un personaje fundamental. El protagonista del drama de la existencia podríamos decir es un microcosmos; un universo pequeño dentro del cosmos. Allí se refleja la misma dinámica percibida en la sinfonía universal.

“El hombre es por la constitución de su cuerpo un microcosmos, sus proporciones armoniosas son la imagen de la música del mundo. Y como todo aquello que es según la naturaleza es querido a la naturaleza, el hombre se reconoce dentro de la música como en un espejo. En la melodía polifónica del devenir del ser el alma percibe como un eco la infinitud divina a la que ella aspira” (29).

(28) Cf. *Ibid.*, 14.

(29) Cf. *Ibid.*, 14-15.

En ese devenir musical no se oculta el espaciamento, sino que a partir de él se puede percibir una voz profunda que pone al ser humano vuelto hacia Dios.

c) *En el Hombre Nuevo: lo cristológico*

A partir de Cristo se produce la inmersión de lo eterno en el río de lo durable. Aportando la integridad de su nacimiento sin mancha hay un nuevo orden en la naturaleza, de la creación, un “nuevo nacimiento”. Cristo es el modelo, el arquetipo de esta acción.

“Nosotros conocemos, en efecto, una doble creación de nuestra naturaleza, la primera por la que nosotros fuimos formados, y una segunda por la que fuimos reformados... Antes Dios hizo al hombre..., ahora el se reviste; antes Él creó, en el presente Él es creado. Antes el Verbo hizo la carne, más ahora Él se hizo carne. Este es el hombre nuevo” (30).

Esto supone que la humanidad entera ha sido tocada y asimilada desde el Cristo glorioso “donde la humanidad es como absorbida por la unidad divina” (31).

d) *En la esposa del Cantar: lo eclesiológico*

La dimensión social no puede dejar de ser tenida en cuenta en una configuración como lugar donde se provoca la divinización y se abre una oferta desde ella para todos los hombres de poder descubrir la presencia del invisible a través de la visibilidad de aquellos que han sido sinfónicamente tocados.

“Puesto que el lugar de la Encarnación es la naturaleza y que aquella se transforma por ella en cuerpo Místico de Cristo, el lugar de esta asimilación individual no puede ser otra que la Iglesia (la Esposa del Cantar) (...) La Esposa muestra a las almas siempre y desde el comienzo la carne mística de Cristo. En esta carne, la constitución del mundo de la iglesia, lo invisible de Dios es contemplado intelectualmente en su obra (...) Y el que contempla este nuevo mundo, contempla en él aquel que está viniendo en todos” (32).

Es interesante descubrir cómo la imagen de la esposa tomada de las Homilías sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio ayuda a ir configurando la dimensión espousal, plasmando una nueva manera de ser en relación al mundo y a la humanidad.

(30) Cf. *Ibid.*, 105.

(31) Cf. *Ibid.*, 108.

(32) Cf. *Ibid.*, 118-119.

e) *En el jardín de la mañana de resurrección: lo escatológico*

Cuando hemos considerado el ser atravesado por esta medida transversal pensamos que de la misma manera que se produjo al comienzo, en el principio, como de su fuente, debería provocarse hacia el final como a su fin.

“No es fortuito que Cristo haya aparecido a Magdalena bajo la figura de un jardinero, en el Cantar el desciende al jardín de la esposa: –por el símbolo del jardín aprendemos que el verdadero jardinero recultiva su propio jardín, que no es otro que nosotros, los hombres. Puesto que, en efecto, este es el que en el comienzo había cultivado la naturaleza humana en el paraíso, esa naturaleza humana que el Padre celestial había plantado, este ser que también, entonces, por una bestia salvaje fue devastado nuestro jardín y arruinada la plantación divina, descendió para restablecer el jardín devastado” (33).

Esta hermosa imagen colabora a completar el entramado de relaciones que se fueron tejiendo entre el universo creado al comienzo, donde el hombre juega un papel importante pero siempre desde la perspectiva del Hombre Nuevo (Cristo). La humanidad, lo creado ha sido divinizado y se presenta como un ofrecimiento a todos a partir de todos los miembros de su Cuerpo (Iglesia) para poder ser recultivado y transformados en el final de los tiempos, en el alba de la mañana de nuestra resurrección donde seremos parte de una nueva y sinfónica creación.

7. CONCLUSIÓN

Concluyendo nuestro trabajo tenemos los elementos para contestar nuestra pregunta inicial: ¿el ser tocado por la divinización es un nuevo ser?

El ser tocado por la divinización es un nuevo ser en cuanto que en su interior, en su διάστημα se produce una intensificación que le hace alcanzar la vida de Dios. No como algo sobreañadido, no como algo que empieza a ser y antes no era, sino en esa cualificación que hace cambiar la alteración por intensificación. Recibe un alimento que lo nutre al ser profundamente: el Espíritu Santo. Lo abraza como dos noches al día, encerrándolo como en un círculo, estableciéndolo como un amigo o, podríamos decir, elevándolo y uniéndolo como un esposo a su esposa.

Es innegable la importancia de la analogía (34) en todo esto. Sin su ayuda difícilmente podríamos haber arribado a esta conclusión, la *proportionalitas* es nece-

(33) Cf. *Ibid.*, 112.

(34) “La analogía se comprende entonces no como simple comparación o metáfora, sino en el sentido estricto del término griego *analogia* que se traduce al latín *proportio* –*pro portione*–, lo cual significa “según proporción”–en alemán *Ent-sprechung*. En su circunscripción semántica original este término indica un vínculo de unidad y semejanza establecida sobre el fundamento de una proporción, o bien una correspondencia establecida dentro de una simetría: ese vínculo o correspondencia es, precisamente, el que se dice “según analogía”. La analogía supone que el ser con el cual va a hacer la comparación (por lo menos desde el punto de vista de la misma) es más conocido que el otro y que entre ambos hay a la vez coincidencia y diversidad. Sin coincidencia desaparece toda posibilidad de

saría para poder establecer el adecuado puente entre el Ser del Creador y el ser de la criatura.

Dos últimas consideraciones, de tipo pastoral, vienen a mi mente como elementos de una reflexión que el tema estudiado ha suscitado. El drama humano del sufrimiento como experiencia negativa puede ser asumido y transformado desde el don del Hijo hecho carne, muerto y resucitado, que vuelve a cultivar, a levantar lo que estaba devastado y arruinado. De la noche se puede pasar al día. Pero la experiencia de la historia humana nos enseña que puede suceder también al revés. Por eso es importante la hora del “entremedio”: el amanecer, cuando todavía no está del todo claro, allí es donde se levanta la Vida, donde se nutre el jardín con el Espíritu. Entonces, a partir de esto que pensamos, podemos redescubrir la posibilidad de una cercanía y acompañamiento de las situaciones dolorosas.

También me parece importante rescatar cómo la divinización no se da aisladamente. Se realiza junto a otros, en un espacio y un tiempo atravesados. Allí es donde el ser de la iglesia, como sujeto social, juega su papel importante. Es allí, también, donde es determinante su ser portadora de la deificación como lugar concreto en medio del universo sinfónico.

Para terminar, simplemente rescato la gran oportunidad de poder tener acceso a la obra de Hans Urs Von Balthasar, donde se descubre lo valioso de su aporte a la teología, que sigue siendo fuente de un despliegue de profundizaciones en distintos niveles, rescatando la necesidad de una sana integración y relación entre filosofía y teología (35). Villagrasa nos ayuda a concluir: “El pensamiento de Balthasar sobre el ser y la analogía se enmarca en una reflexión teológica: es una *analogía entis in analogia fidei*” (36).

comparación; sin diversidad, la comparación da como resultado una mera repetición de lo mismo sin nueva aclaración. De ahí que el conocimiento analógico tenga sus raíces en la analogía del ente, gracias a la cual dos o más entes coinciden y al mismo tiempo se distinguen en su ser. Análogo como del mismo logos no significa entonces simplemente, según el mismo ser (esencia) o de la misma especie, pero sí, según la misma proporción –relación–. Cf. Meis, A., *El Espíritu Santo, origen de la analogía*. Material complementario al curso.

(35) “La metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguirá ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada” (Cf. Juan Pablo II., *Fides et Ratio* 83).

(36) Cf. J. Villagrasa *Hans Urs Von Balthasar...*, 501.

