

R2043994

69

Diccionario de **TEOLOGIA** **FUNDAMENTAL**

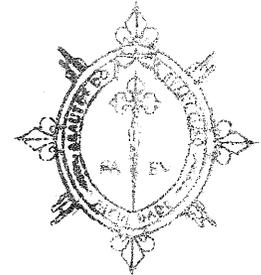
dirigido por

René Latourelle y Rino Fisichella

adaptó la edición española

Salvador Pié-Ninot

2.^a edición



BIBLIOTECA



SAN PABLO

de la virgen María, en la infalibilidad del papa y los obispos y en los ritos sacramentales de la Iglesia, el catolicismo no estaba reemplazando la reflexión sobre la palabra soberana de Dios por la articulación de la experiencia eclesial de los creyentes.

El modo de entender Karl Barth la revelación, la fe y la teología cristianas ha sido muy influyente al promover el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes en el siglo XX, pues ha señalado agudamente tanto los acuerdos como las diferencias entre ellos. Barth ha recomendado a los protestantes imitar la seriedad con la que la teología católica está asignando a la Escritura y a la tradición el verdadero centro de su actual intento de renovación; y Barth ha desafiado a los católicos a afirmar cada vez más claramente la prioridad de la palabra de Dios sobre cualquier otra mediación secundaria que gratuitamente se emplea en y para la vida de la Iglesia. Sin embargo, está demostrado que el cristocentrismo declarado de Barth se contradice con sus propios laboriosos esfuerzos constantemente realizados para equilibrarlo con consideraciones pneumatocéntricas. Como Barth observó una vez, la revelación y la fe cristianas son elípticas por naturaleza: el foco teocéntrico es Jesucristo y el foco antropocéntrico es el creyente; ambos se mantienen en una armonía dinámica por la acción del Espíritu de Jesucristo en la Iglesia. Si católicos como Rahner apreciaron los intentos de algunos protestantes de considerar con especial cuidado la secreta ayuda del Espíritu Santo a las personas humanas antes de que se realice el acto de fe en Jesucristo, y si protestantes como Jürgen Moltmann elogian a algunos católicos por sus esfuerzos para restablecer la pneumatología como el tema predominante de la eclesiología, entonces ambos focos de la teología de Barth, el de la revelación

y el de la fe, están todavía promoviendo la autenticidad de las Iglesias y el intercambio entre ellas que él deseó por encima de todo.

BIBL.: BALTHASAR H. U. VON, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; BOUILLARD H., *Karl Barth*, 3 vols., Paris 1957; DULLES A., *Models of Revelation*, Garden City 1983; MONSMA P., *Karl Barth's Idea of Revelation*, Sommerville 1937; ROSATO P., *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edimburgo 1981; RUMSCHEIDT H. M., *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge 1972.

Ph.J. Rosato

BELLEZA

La belleza es el punto de partida para la contemplación del ser. La belleza constituye la última palabra que el entendimiento consigue pronunciar antes de dar paso, racionalmente, al saber de lo incomprensible.

Todos saben lo que es la belleza, porque ésta se da por sí misma, simplemente, en aquella evidencia que deja vislumbrar, en una unidad total, la presencia de la bondad y de la verdad del ser mismo.

Hace ya tiempo que los contemporáneos han perdido su relación con lo bello. Incapaces de poder aferrarlo racionalmente y de convertirlo en "número" calculable, han preferido banalizarlo. Quizá nunca como en nuestros días, que han visto cómo crecía el sentimiento estético, se ha reducido tanto el impacto de la obra estética. El asombro y la admiración, unidos a la experiencia del gozo, que se sentían ante lo bello, han dado paso al desinterés y al ruido. Parece como si la belleza hubiera desaparecido de nuestra vida. Los museos, parafraseando la famosa expresión de Nietzsche, se han convertido en

sepulcros de lo bello. La experiencia y la producción estética, si no se la ha descuidado o incluso negado, ha quedado relegada a ser privilegio de unos pocos.

Pues bien, la pérdida de relación con la belleza hace perder, consiguientemente, el sentido de la bondad y de la verdad del vivir. El sujeto se hace cada vez más incapaz de relacionarse con los valores esenciales universales, y la existencia desemboca cada vez más en formas menos humanas.

También la historia de la teología nos hace asistir a un movimiento parabólico en la relación con la belleza.

Para la Escritura, en cuanto palabra de revelación, la belleza se extiende desde Dios a todo lo creado. La belleza y la bondad son sinónimos, porque las dos dejan percibir tanto la acción creadora de Yhwh como su darse a conocer como el Dios verdadero. Yhwh, que libera de la esclavitud y de la muerte (Éx 3,8; 18,9), manifiesta la belleza y la bondad de su amor; Yhwh, que introduce en el "bello" país donde mana leche y miel (Dt 8,7-10), es el que revela su fidelidad a la palabra dada.

Pero este Dios es el mismo que, al crear el cielo y la tierra y todo cuanto había en ellos, contemplaba la obra de sus manos como "bella": "Y vio Dios que la luz era buena-bella" (Gén 1,3). La terminología hebrea, en la ambigüedad del vocablo *tób*, traducido indiferentemente por *kalós* y *agathós*, específica, sin embargo, ulteriormente el sentido y el contenido de la belleza de Dios recurriendo a *kabod*.

Kabod es la gloria de la irradiación de la revelación de Dios a la humanidad. Es lo que permite percibir el esplendor de su belleza: una belleza imposible de describir y de ver directamente (Éx 33,18-23), que sólo puede contemplarse, todo lo más, en su manifestación refleja (Éx 34,30-35).

Esta gloria es hoy la belleza que los

creyentes ven reflejada en el rostro del crucificado, "el más hermoso de los hijos de los hombres".

Durante todo el período patrístico y medieval, la teología no vio la exigencia ni la necesidad de elaborar una teoría estética especial. La relación con la belleza de lo creado, y del hombre y la mujer en ello, era tan connatural a su modo de concebir la realidad, que intuitivamente se sentían inclinados a ver en ello una epifanía de la irrupción de lo divino.

Ireneo, con su feliz intuición del "gloria Dei vivens homo", abre el camino a una teología que consigue hacer percibir la belleza incluso sin tener que pronunciarla. Tras él, Agustín, Dionisio, Anselmo, Francisco de Asís, Tomás y Buenaventura... siguen describiendo, aunque con estilos diferentes, la revelación de Dios en Jesucristo a la luz de la gloria bíblica y de la belleza.

Esta teología fue tan rica y provocativa que influyó en la poesía y en el arte: Dante y el gótico de las catedrales medievales son la expresión culminante y tangible de esta relación.

Pero después de Tomás, casi ininterrumpidamente hasta nuestros días, la teología, al querer recorrer otros senderos que parecían conducir a certezas más sólidas, se apartó cada vez más de su relación original con lo bello, haciéndose, según los casos, *Sententia* o *Commentarium*.

Sólo la obra solitaria de algunos no teólogos de profesión permitió mantener inalterado el vínculo con las fuentes: Petrarca, Nicolás de Cusa, Erasmo, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Pascal, Hamann, Dostoievski, Tolstoi, Hopkins, Péguy... son tan sólo algunos de los nombres que nos recuerdan la gran producción estética que ha sostenido la teología de estos siglos.

En nuestros días el único teólogo que ha vuelto a abrir los grandes tesoros de la tradición teológica, pa-

trística y medieval, junto con la producción literaria mencionada, ha sido / Hans Urs von Balthasar.

BIBL.: LUKÁCS G., *Estética*, 4 vols., Grijalbo, Barcelona 1966-1972; MENÉNDEZ Y PELAYO M., *Historia de las ideas estéticas en España*, tt. I-IV de *Obras completas*, Ed. Nacional, Madrid 1946-1957; RUBERT DE VENTÓS X., *La estética y sus herejías*, Anagrama, Barcelona 1974.

R. Fisichella

BLONDEL, Maurice

En el orden de las filiaciones, Blondel enlaza con / Pascal. La teoría de *L'Action* se encuentra ya en germen en la "apuesta". En cualquier hipótesis hay que apostar, ya que estamos "embarcados". Querámoslo o no, al hombre se le impone la cuestión del sentido. Blondel considera la vida como una praxis. El hombre actúa y no puede menos de actuar: pero ¿por qué? ¿Qué es lo que hay de latente en su acción, que la mueve a pesar de ella y a pesar de él? El análisis de las exigencias internas de la acción plantea sin remedio el problema de un acabamiento necesario que el hombre es incapaz de darse. Hay en sus actos un inacabamiento no sólo de hecho, sino de derecho, es decir, una inacababilidad natural e incurable. La dialéctica empleada por Blondel pone de manifiesto en nosotros una "fisura abierta", que no puede ser colmada más que por otro distinto de nosotros. Para dar un sentido a su vida, el hombre tiene que permanecer abierto a la posibilidad de un don divino, que para el creyente es, evidentemente, la revelación cristiana o la respuesta esperada.

Si en este artículo nos fijamos en *L'Action* es, ante todo, porque esta obra, que sigue siendo la obra maes-

tra de Blondel, plantea directamente el problema de la teología fundamental, a saber: el problema del sentido de la vida, del obrar humano, respecto a las exigencias del hombre y a las promesas del cristianismo. En este sentido, *L'Action* no ha pasado de moda.

I. LA DIALÉCTICA DE "L'ACTION". Desde las primeras líneas de su obra, Blondel plantea el problema de la acción en términos que recuerdan a Pascal: "¿La vida humana tiene un sentido? ¿Sí o no? ¿Y el hombre tiene un sentido? Yo actúo, pero sin saber lo que es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente quién soy ni siquiera si soy" (A. VII. La sigla A. designa *L'Action*, de 1893, París, reimpresa con la misma paginación). Y, por otra parte, oigo decir que mis actos llevan consigo una responsabilidad que compromete la vida o la muerte. Ni siquiera puedo refugiarme en la nada. Si hay algo que comprender, quiero comprenderlo. Quiero saber si ese misterio que soy yo para mí mismo tiene alguna consistencia. "Descubriré sin duda lo que se oculta en mis actos, en ese último fondo en el que, sin mí y a pesar de mí mismo, sufro el ser y me apego a él" (A. VII).

Para comprender el sentido de la condición humana hay que afrontar, por tanto, el problema de la acción humana, es decir, estudiar la dialéctica de la vida real, percibir lo que es inevitable y necesario en el despliegue de la acción humana considerada en su totalidad. "Me he situado, por así decirlo, en el interior de la acción humana —dice Blondel— para reconocer cuáles son sus exigencias, para medir toda su expansión irresistible" (A. 20). Para que este estudio sea riguroso no hay que presuponer nada ni descartar nada. Los hombres han inventado un montón de actitudes para eludir las exigencias de la ac-

ción. Tenemos que considerarlas todas para ver si llevan consigo su justificación o su condenación. "En la raíz de las negaciones más impertinentes o de las más locas extravagancias de la voluntad habrá que ver si no hay un movimiento inicial que persiste continuamente, querámoslo o no, aunque se reniegue de él o se abuse de él. En cada uno es necesario encontrar el principio del juicio que hay que dar sobre cada uno" (A. XX). El problema de la acción no es "una cuestión particular, una cuestión como cualquier otra que se nos ofrezca. Es la cuestión, sin la cual no hay ninguna otra" (A. XXI-XXII).

En todas las actitudes por las cuales el hombre intenta escaparse de las exigencias de la acción, Blondel va a demostrar que existe siempre una *desproporción* (A. XXIII), una "discordancia" (A. XXIV) entre lo que uno cree que quiere y lo que quiere profundamente, entre el objeto querido y el movimiento "espontáneo" del querer, entre la voluntad *queriente* y la voluntad *querida*. Por voluntad "queriente" hay que entender el dinamismo espiritual que anima al hombre entero, incluida su inteligencia; es el ser dinamizado. Después de recorrer todos los pasos humanos y de observar por todas partes esta desproporción, esta discordancia, que continuamente renace entre lo querido en concreto y el dinamismo espontáneo del hombre, medimos la amplitud de este dinamismo y nos vemos llevados a comprender que el hombre no puede realizarse más que abriéndose a *otra acción* distinta de la suya. De este modo resulta que, en su fondo, en su raíz, el querer humano, siempre "inquieto", siempre insatisfecho, es espera y deseo de un suplemento de ser. El cristianismo parece ser la respuesta apropiada a esta llamada y a esta necesidad. Éste es el proceso que sigue *L'Action*. El resorte del método de Blondel es la dialéc-

tica de la voluntad *querida* y la voluntad *queriente*, del movimiento reflejo y del movimiento espontáneo del querer. Es una tematización refleja de la vivencia de la acción.

L'Action tiene cinco partes. Las tres primeras pueden titularse *El hombre en el mundo*, y terminan señalando la insuficiencia del orden natural. La cuarta parte, titulada *Ser necesario de la acción*, deduce de ello la necesidad de abrirse a la acción divina. La quinta parte, titulada *La consumación de la acción*, determina la necesidad de tomar en serio la idea de la revelación y del orden sobrenatural tal como la define el cristianismo. Las dos últimas partes son las que aquí más nos interesan.

Primera parte: ¿hay un problema de la acción? Para ser fiel a su método, que consiste en no suponer nada ni descartar nada, Blondel empieza preguntándose si esta cuestión tiene sentido, si hay motivo para plantearla. Se encuentra primero con la actitud del "aficionado" y del esteta. El "aficionado" elimina el problema, haciendo coexistir en sí mismo, por así decirlo, varias vidas contrarias a la vez: es "el ensayismo en acción" (A. 8). Pretende saborear el placer relativo de todo, pero sin comprometerse nunca a fondo. Sin embargo, de hecho, su actitud revela una contradicción, ya que pretender gozar de todo sin querer nada, sin comprometerse nunca, es querer a sí mismo.

El análisis de la actitud del "aficionado" manifiesta dos cosas: 1) Debaajo del esfuerzo que despliega para no comprometerse en nada está la resolución sutil y positiva de no querer más que a *sí* mismo por objeto (A. 19-20). 2) Si pretende seguir sin querer nada, tiene que anularse a *sí* mismo para ser lógico. Pero en realidad, observa Blondel, "no ha escupido a la vida más que para hartarse de ella y de *sí* mismo: se ama lo bastante