

La nupcialidad entre la estética teológica y la ontología trinitaria

“Como amado en el amante
uno en otro residía.”
Juan de la Cruz¹

RESUMEN

Este artículo se propone situar la categoría de nupcialidad en la circularidad hermenéutica entre lo antropológico y lo trinitario, a fin de recuperar su poder especulativo y reconfigurador tanto para la teología como para la filosofía y la mística contemporáneas. Para ello se apela a la fuerza de las existencias teológicas de Juan de la Cruz, Edith Stein y Christophe Lebreton. A partir de sus testimonios el artículo postula una relación fecunda entre *Estética teológica* y *Ontología trinitaria* que redundará en una caracterización actualizada de la nupcialidad compuesta por ocho notas distintivas que el texto desarrolla.

Palabras clave: Nupcialidad, estética teológica, ontología trinitaria, Christophe Lebreton, Edith Stein

NUPTIALITY BETWEEN THEOLOGICAL AESTHETICS AND TRINITARIAN ONTOLOGY

ABSTRACT

This article aims to place *Nuptiality* in the hermeneutic circularity between Anthropology and Trinity, in order to recover its speculative strength for Theology, Philosophy and contemporary Mystic. John of the Cross, Edith Stein and Christophe Lebreton's testimonies become the source from which this paper intends

1. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum», acerca de la Santísima Trinidad”, en: *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2007, Canción 5, 55.

to establish a fruitful bond between Theological Aesthetics and Trinitarian Ontology, which leads to sketch out eight distinctive notes that characterize Nuptiality with a new light.

Key words: Nuptiality, Theological Aesthetics, Trinitarian Ontology, Christophe Lebreton, Edith Stein

La metáfora nupcial, como forma eximia de referirse al amor entre Dios y el hombre, es una clave de lectura de todo el corpus de Juan de la Cruz. En el contexto del romance *In principio erat Verbum*, al que pertenecen los versos del epígrafe, la novedad consiste en que la nupcialidad se atribuye a la vida trinitaria previa a la creación del mundo. La intimidad recíproca de los amantes se presenta como la puerta de acceso a la plenitud originaria. Según la lógica de la composición del maestro de Ávila, el mundo fue creado y existe para participar de esta plenitud nupcial, y por esta razón a la creación se la llama Esposa. Este punto de partida orienta el despliegue de nuestro recorrido desde lo humano, concreto e histórico hacia lo divino y arcano.

En esta circularidad hermenéutica entre lo antropológico y lo trinitario descubrimos el camino para liberar a la categoría de nupcialidad de la interpretación alegorista y naturalista, por un lado, y la identificación con el éxtasis místico, por el otro. Ambas asociaciones terminaron por disminuir su vigor teológico. El camino que intentamos emprender promete recuperar su poder especulativo y reconfigurador tanto para la teología y la filosofía, como para la mística contemporáneas.

La fenomenología y hermenéutica de la interpersonalidad contribuirán a echar nueva luz sobre esta clásica categoría de la mística cristiana. Las notas teológicas propias de la nupcialidad se desarrollarán a partir de esta fundamentación antropológica. A ello dedicaremos la primera sección del artículo, *la nupcialidad teológica como recíproca libertad autodonada*.

La fecundidad de la nupcialidad se constata en su capacidad de reconfigurar la percepción del misterio manifestado en la figura bella. Las categorías teoestéticas de *impressio-expressio* y de *revelación en el ocultamiento* nos conducirán a una lectura existencial de la escritura poética en la que el elemento interpersonal se verá enriquecido con el aporte propio de la forma estética: ser lenguaje de lo concreto, de lo

particular y del sentir. De ahí el título de la segunda parte, *escritura y existencia nupcial: la clave estético – teológica*.

En el interior de dicha figura estética se inicia el paso al drama, cuyo punto máximo de manifestación estriba en la entrega que hacen de sí mismos los testigos vivientes de este amor radical. Tan transformadora resulta esta donación recíproca que redundando en una reconfiguración del orden del ser, lo que nos permite atisbar una nueva ontología que concibe el ser en sí como un proceso continuo de vaciamiento kenótico y acogida nupcial – perijorética. De ahí el nombre de esta tercera parte: *del dinamismo estético teológico al dramatismo nupcial de la ontología trinitaria*.

La articulación de estas tres secciones está atravesada del cruce de la voz poética de Juan de la Cruz, por ser el más grande entre los místicos cristianos y doctor de la Iglesia, y de las voces místicas de Christophe Lebreton² y Edith Stein. La elección de estas figuras, entre otras posibles, obedeció a la intención de mostrar cómo la tradición mística se actualiza con la doctrina y el testimonio incontestable de estos dos místicos contemporáneos, que supieron sellar su nupcialidad con la entrega de la propia sangre en Argelia (21 de mayo de 1996) y en Auschwitz (9 de agosto de 1942).³

Este ensamble de disciplinas en diálogo (filosofía, teología, poesía mística) es fruto de un trabajo de frontera de corte netamente interdisciplinar, ensayado en el marco de un proyecto de investigación más amplio. Por lo tanto, bien podemos decir que este artículo tiene un

2. Para un panorama biobibliográfico Christophe Lebreton (1950-1996) es uno de los siete mártires cistercienses de Argelia, cuya historia recoge el film *Des hommes et des dieux* (2010) dirigido Xavier Beauvois. Poeta y místico, nos legó su experiencia única entre otros textos, en su diario de oración: *El soplo del don. Diario del hermano Christophe, monje de Tibhirine, 8 de agosto 1993-19 de marzo 1996*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, así como en un poemario postumo editado hasta el momento solo en francés: *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy, Monte-Cristo, 1997. Para un panorama biobibliográfico cf. M.-D. MINASSIAN, *Frère Christophe Lebreton moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné*, Godewaersvelde, Editions de Bellefontaine, 2009, o bien M. SUSINI, *Io vivo rischiando per Te. Christophe Lebreton. Trappista. Martire del XX secolo*, Bologna, EDB, 2008.

3. A la reflexión sobre la nupcialidad como núcleo de la obra de ambos místicos hemos dedicado una publicación conjunta y escritos propios, fruto de nuestros trabajos de investigación en la Universidad Católica Argentina. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, "La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La caridad y la alegría paradigmas del Evangelio. XXXIIIª Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape Libros, 2015, 233-256.

carácter programático: su objetivo es presentar las líneas de investigación que se expresarán de modo más acabado en dos instancias de pronta realización. La primera consiste en dos publicaciones de próxima aparición, en las que se explicitarán los supuestos omitidos por razones de espacio: *¿Han visto al Amado? Estética teológica y dinamismo trinitario del ser y Habitar el silencio: escrituras nupciales*. La segunda instancia será el VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología, que bajo el lema: “El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia”⁴ presentará a la comunidad académica la convergencia de saberes que anima este artículo.

1. La nupcialidad teológica como recíproca libertad autodonada

1.1. El fundamento antropológico: libertad, fidelidad y dramaticidad

Con la noción de nupcialidad consagra el libro bíblico del *Cantar de los cantares* la relación de amor entre Dios y la humanidad toda, eligiendo para expresarlo una figura concreta: la de amor en estado puro, aún no institucionalizado.⁵ En la figura de este amor, los dos amantes se buscan con intensidad, se esconden uno del otro para más desearse y se atraen hasta encontrarse en una intimidad exclusiva y fecunda.

A partir de los *Comentarios* y *Homilias* de Orígenes, la nupcialidad fue elegida por teólogos (Gregorio de Nisa, Efrén el Sirio, Bernardo de Claraval y, más recientemente, Scheeben y Balthasar), por místicos (Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazareth, Matilde de Magdeburgo, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Edith Stein), por poetas (Dante, P. Claudel, T.S. Eliot, C. Lebreton) y artistas (M. Chagall), entre tantos otros, como clave hermenéutica para

4. A realizarse en el Campus Puerto Madero de la Universidad Católica Argentina y en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, los días 17-19 de mayo de 2016. Está prevista la publicación de las actas resultantes.

5. Cf. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2004, p. 58-81; P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, en A. LACOCQUE, P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, p. 275-311; P. RICOEUR, “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma”, en: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, 175-179.

comprender y expresar la unión con Dios. Su consecuente desarrollo como clave epistemológica de la relación entre razón y fe,⁶ entre pensamiento y vida,⁷ entre lenguaje y experiencia,⁸ nos estimula a indagar en los fundamentos antropológicos y ontológicos de la nupcialidad, a fin de descubrir en ella los elementos latentes que aún no han sido extraídos y que pueden ser fecundados en el porvenir.⁹ Entre ellos sobresale su carácter teologal, en la medida en que la nupcialidad impregna la vida del creyente en su totalidad.

1.1.1. Libertad y fidelidad como ejes antropológicos de la nupcialidad

Hablar hoy de nupcialidad nos conduce necesariamente a plantearnos una antropología que pueda simultáneamente responder a nuestras búsquedas y anhelos de un Absoluto con rostro y entrañas de Amado, y a la vez sostenerse con legitimidad en el marco del pensamiento postcrítico de fin de siglo XX. La opción de Paul Ricoeur por una idea de persona superadora de la conciencia (Freud), del sujeto (escuela de Frankfurt) y del yo (Levinas),¹⁰ se nos presentó como un punto de partida crítico, a la vez que de amplias proyecciones, también y sobre todo hacia la teología.

En efecto, P. Ricoeur postula un concepto de persona “sobreviviente” y “resucitado” de entre las múltiples cribas del pensamiento del siglo XX, al que llega desde la paradoja pascaliana de la «patética de la miseria». Tal patética consiste en que el hombre es a la vez finitud e infinitud, tensión sobre la cual Ricoeur construye su antropología de la desproporción.¹¹ Superando los “ismos” propios del tiempo de la posguerra, el filósofo francés propone una hermenéutica que elige la singularidad del mito y del símbolo como punto de partida,

6. Cf. M. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1953, §109, p. 841-852.

7. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», en *Ensayos Teológicos 1. Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964, 260-268.

8. Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Barcelona Trotta, 2003, p. 49-64; A. M. HAAS, “La problemática del lenguaje y la experiencia en la mística alemana”, en: H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS, W. BEIERWALTES, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Agape Libros, 2008, 79- 110.

9. Cf. M.-F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur : la poética del sí mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, 364.

10. Cf. P. RICOEUR, « Meurt le personalisme, revient la personne... (1983) », en: *Lectures 2, La contrée des philosophes. (La couleur des idées)*, Paris, Seuil, 1990, 198.

11. Cf. M.-F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur : la poética del sí mismo*, 29-31.

hasta alcanzar en su madurez la proposición del otro como camino hacia el sí mismo, más precisamente aún, “de lo mediato como único camino hacia lo inmediato”.¹² Atrás queda, pues, la noción abstracta de persona no sólo para la antropología fenomenológico-hermenéutica, sino también para la antropología teológica, en la medida en que en ambas disciplinas se produce el giro hacia la relación y la alteridad, hacia la temporalidad y el dinamismo interpersonal, como elementos configuradores decisivos y determinantes.¹³ De este modo, el camino fenomenológico busca evitar la recaída en la rigidez y el apriorismo tanto del sujeto autónomo de la modernidad como de una visión sustancialista de la persona.¹⁴

En este marco, P. Ricoeur propone comprender a la persona como “actitud”, en tanto la considera en su raíz existencial como el «foco» y origen de los actos que la hacen ser tal. A partir de la crisis que enfrenta al hombre con su propia tolerancia a los límites, la persona se va configurando en una estima de sí que logra en la medida de su apertura a la solicitud del otro.¹⁵ Desde tal crisis de la finitud, la persona abre al compromiso con el otro a quien reconoce como más grande y más digno, hasta alcanzar la convicción y el reconocimiento del lugar que le ha sido asignado en la existencia. Así, ella mantiene la tensión entre lo dado inmutable (la *mismidad* del *qué*) y lo que va configurando mediante sus elecciones ante el otro (la *ipseidad* del *quién*).¹⁶

Precisamente en esta tensión es donde aparecen las dos notas propias de la nupcialidad: fidelidad y la libertad. La *fidelidad*, comprendida como respuesta vital a la palabra dada, consiste en sostener la orientación recibida a través del tiempo, eligiéndola una y otra vez. La *libertad* es entendida como acogida recíproca en la cual ambos alcanzan su identidad en sentido pleno y dinámico. Esto sucede en el espacio que surge entre los dos, como un tercero que los abraza conteniéndolos: ya se trate del “reconocimiento” del otro como socio, que es el ámbito de la insti-

13. Cf. A. MEIS, *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*, 3ª ed., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013, 37.

14. Así tal como lo presenta la teoría de los paradigmas suscripta por G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 2001; P. HÜNNERMAN, *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997 y G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

15. Cf. P. RICOEUR, “Approches de la personne (1990)”, en *Lectures 2*, 203-22.

16. Cf. P. RICOEUR, “Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*”, 225-237.

tucionalidad y la justicia,¹⁷ ya de la “mutualidad” del otro como prójimo, que es el ámbito de la amistad y sobreabundancia del amor. A partir de este conocimiento amante la persona se va configurando creativamente en el dinamismo de un simultáneo padecer y actuar, como *ipseidad* abierta al otro en circularidad recíproca de renuncia y donación. En esto consisten las notas de *fidelidad* y *libertad* antropológicas que fundan la noción de nupcialidad que aquí proponemos.¹⁸

1.1.2. Dramaticidad del encuentro entre libertad finita y libertad infinita

Desde el punto de vista teológico, H. U. von Balthasar¹⁹ entiende de la persona de un modo dinámico: como *ser-para-sí* que se consume en el *ser-para-otro*. A esto aluden la categoría bíblica de fidelidad y la teológica de personaje dramático.²⁰ Se trata de una dramaticidad antropológica que surge de la tensión del encuentro entre la libertad finita y la libertad infinita. Dicha dramaticidad es nuestra tercera antropológica nota de la nupcialidad.

La libertad finita se configura sobre dos pilares. El primero consiste en el *autodinamismo* es decir, la evidencia de la autoposición del yo en la peculiaridad de su absoluta incomunicabilidad y la apertura al otro a través del conocimiento y el amor. Se trata de un principio en el que el poder-ser-desde-sí (*autoexousion*) y el ser-dueño-de-sí (*autokratos*) se complementan. El hombre tiene conciencia de ser causa de su propio movimiento. En esto consiste su dignidad: en la libertad comprendida como el pleno desarrollo del actuar *por* y *desde* sí mismo²¹. El segundo pilar de la libertad finita consiste en el *asentimiento*, entendido como el salir de sí hacia lo otro en la decisión.

17. Cf. P. RICOEUR, “El “socius” y el prójimo”, en: *Historia y verdad*, p.88-98; T. DOMINGO MORA-TALLA, “Introducción”, en: P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Madrid, Trotta, 2011, 9-25.

18. Cf. P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, 278.

19. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar”, en: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Juiz de Fora-Buenos Aires, Edições Subiaco-Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, 2007, 490-496.

20. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama : El hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992; H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993.

21. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 196-197.

Ahora bien, el horizonte de estos conceptos se amplía cuando Dios se revela como libertad infinita, ya que Él no es libre solo en su autoposición y autodisposición, sino que lo es principalmente para disponer de su ser en el sentido de una *autodonación trinitaria*²². En este divino intercambio hay asombro y novedad, sorpresa y fascinación operados por lo inconmensurable, perfecta transparencia mutua y, a la vez, una especie de misterio personal inviolable. Por tanto, en Dios no es posible el aburrimiento o el tedio. Esto es así porque Él es siempre mayor que Él mismo en virtud de su libertad trinitaria, en la cual ninguna persona domina a la otra, sino que su subsistencia se apoya siempre en un *dejar-ser* a la otra. Todo lo que surge de la libertad como tal sigue siendo *mysterium* para la libertad de la otra persona trinitaria.²³

El hombre acoge esta dimensión trinitaria de la libertad infinita al reconocerse a sí mismo como don, pues “sólo a partir de este milagro, la libertad finita donada a sí misma, puede saberse interpelada como un tú y cualificarse como un yo frente al que la capacita para donarse”.²⁴ Esta paradójica polaridad constitutiva mediante la cual el hombre se lanza fuera de sí en la autodonación, acontece en la tensión entre espíritu y cuerpo, varón y mujer, individuo y comunidad.²⁵ Balthasar sitúa la configuración del personaje teológico que cada ser humano está en vías de ser, en el paso de la pregunta por el *qué* de lo humano a la pregunta por el *quién soy yo* planteada desde el horizonte existencial del llamado y respuesta personales. El dinamismo antropológico de la relacionalidad temporal constitutiva de la persona, en la que la *ipseidad* se realiza a partir del otro en *fidelidad y libertad*, alcanza una plenitud nueva al considerar la relacionalidad interpersonal como *dramaticidad* amorosa desde su origen trinitario.

1.2. Las notas teológicas de la nupcialidad

El desarrollo de la dramaticidad divina y de su impacto en el

22. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Teodrama e historia. El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, en: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, 339-353.

23. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 235-237.

24. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 263.

25. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 330.

hombre sirve de puente para desplegar las notas propias de la nupcialidad que se corresponden con el registro teologal. En primer lugar, consideraremos la *reciprocidad* y la *intimidad* que replican a nivel teándrico la perijóresis intratrinitaria. Luego, trataremos la *exclusividad* y la *fecundidad* que leídas teologalmente asumen rasgos propios²⁶. Finalmente, mencionaremos la *corporeidad* como una nota clave por su apertura a una dimensión eclesial vertebrada por la temporalidad y lo sensible de la materia, que encuentra en María su ícono reconciliador y escatológico.

1.2.1. Reciprocidad e intimidad

“Para abrazar el mundo Señor /me haría falta nada menos que las manos de un niño/ y para amarlo el corazón de un pobre/ pero para verte/ mi Bien Amado, me es suficiente si te place, morir y detrás de la luz, /TU ROSTRO”.²⁷ La inmensidad de la misión evangélica (abrazar el mundo, amarlo) exige una grandeza moral y una altura espiritual con las que Christophe Lebreton parece no identificarse, ya sea por defecto o por carencia. La misma experiencia de finitud que parece desbordarlo y superarlo, lo reconduce en última instancia a un encuentro personal y radical con el Rostro, al que Christophe propone aportar su muerte. El Tú del Rostro parece asumirlo todo, recapitularlo en un clima de intimidad que resignifica la contingencia y la intensifica en su carácter responsivo. La densidad de la consistencia ontológica del monje poeta parece aumentar en la medida en que se deja sostener por la mirada del Rostro del Amado.

La presencia ante la cual se sitúa es envolvente. “Tú. Tú me cercas / tú me rodeas, tú / tú me asedias, tú me has/ besado. Yo te amo”.²⁸ Christophe no habita el misterio impersonal, la nube del no

26. Cf. B. OLIVERA, *Traje de bodas y Lámparas encendidas. Espiritualidad y Mística Esposal: ¿educada o vigente?* Burgos, Monte Carmelo, 2008. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013.

27. “Pour embrasser le monde Seigneur/ il me faudrait rien moins que/ les mains d un enfant/ et pour l aimer/ le cœur d un pauvre// mais pour te voir, mon Bien-Aimé/ il me suffit s il te plaît/ de mourir, et derrière la lumière/ ton VISAGE». FRÈRE CHRISTOPHE, MOINE-MARTYR DE TIBHIRINE, “Prière”, dans *Aime jusqu au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy, Monte-Cristo, 1997, 33.

28. “toi/ tu m environnes/ tu entoures/ tu / me cernes/ tu m as/ embrassé/ je t aime”. FRÈRE CHRISTOPHE, “Par un baiser”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, 45.

saber o la Luz inaccesible. Nuestro autor habita al Amado. Se adentra en Él, que a su vez lo trasciende, y simultáneamente lo contiene y besa, comunicándosele y dándole su más honda identidad.

Así presentada, su vivencia de la intimidad resulta reconfiguradora y totalizante. En agosto de 1993, ya en Thibirine, escribe: “Hoy (12/08/1993) *yo te amo*. No, no me pides prueba alguna. Lo crees infinitamente./ Me queda llenar esta escritura./ Convertirme hoy en lo que entre nosotros está escrito : uniéndome a ti./ Y eres tú quien das forma de amor a mi existencia./ Tu *yo te amo* un día se me apareció./De ello todavía no me he repuesto./(...) Lo que tiene lugar aquí, es una historia escondida, es juego de amor o nada en absoluto”.²⁹ Dar forma de amor a su existencia es atributo del Tú al que se dirige, y que parece enmarcarlo todo: el mundo, el tiempo, el gozo y el sufrimiento. Christophe mismo. Todo se articula y ensambla ante la mirada del Amado, en un ritmo de llamada y respuesta, de asomo y de búsqueda en el que parece arriesgarse todo, pues “es juego de amor o nada en absoluto”. El abismo desintegrador de la no respuesta solo se intuye desde la misma presencia.

La mirada del Tú es la fuente de donde brotan las palabras, el sentido y la luminosidad de lo que Christophe dice, escribe y calla : “Tus ojos me invitan al silencio donde Tú las formas [a las palabras]. Yo voy a callarme en ti”.³⁰ O bien: “Diré lo que llegándome de ti, se escribe en mí”.³¹ Si calla, lo hace *hacia* Él, y *en* Él. Y si habla o escribe, lo hace también *hacia* Él y *desde* Él, dejando entrever una cierta espacialidad –muy perijorética– aneja al movimiento del habitar.

Acontece una mutua compenetración, un ir de Christophe hacia Cristo y de Cristo hacia Christophe, de carácter netamente transformante. Se permean mutuamente, se recorren y pasan uno a través del otro: “Te prevengo: estoy/ pasando a través de ti/ yo te adelanto y/ yo te soplo el Camino/ y yo te obligo en verdad./ Yo te bautizo en cruz de mí/ ve/ toma mi *yo te amo*/ sé yo”.³² Impacta tanto

29. C. LEBRETON, *El soplo del don. Diario del hermano Christophe, monje de Thibirine, 8 de agosto 1993-19 de marzo 1996*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, (12/08/1993) p. 26.

30. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (20/08/1993) 28.

31. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (10/08/1993) 26.

32. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (23/10/1993) 34.

el “aviso” y el tono dialógico como la inesperada y dinámica pascua de Cristo en Christophe. El remate imperativo: “sé yo” evoca la transformación de la amada en el Amado,³³ aunque en este caso se imponga el tono eminentemente dialógico: la cristificación es fruto directo de la escucha existencial. Pero él responde en dirección complementaria: “Hombre –mi Señor y mi Dios, tú–, hombre hasta el fin para que yo pueda entrar hoy en tu piel”.³⁴

1.2.2. Exclusividad inclusiva y fecundidad

La intimidad asimétrica entre Cristo y Christophe se tiñe de dramaticidad al resolver la búsqueda y entrega de libertad del monje francés en la libertad del Amado: “Seguirte y perderme en tu libertad”,³⁵ como si él entendiera a tientas que nada lo hará más libre que perderse en Aquel que ama.

Una nota sugerente de esta intimidad es su exclusividad que paradójicamente resulta inclusiva. La altura, la profundidad y la anchura de este Tú, que Christophe habita, no lo enclaustra sino que lo abre. Es un Tú abierto y pneumático: el Tú propio del Cristo resucitado que además de ser un sujeto histórico consumado, es un cuerpo social, un nosotros. Por eso, lo determinante de su apertura a Él y lo radical de su entrega nupcial incluyen al mundo y a nombres concretos, con sus historias y dolores que atraviesan su plegaria. Es cierto: el tono de sus versos puede suscitar la impresión de que sólo existen él y el Tú al que se dirige, hacia quien existe y respira. Pero en una segunda lectura se puede vislumbrar un silencio nupcial poblado de rostros: “Ayer, un periodista de 31 años acribillado. Salim se me ha hecho muy cercano. Amistad e intercesión: no tanto rezar por, sino sentir mi plegaria atravesada por este hermano acogido como amigo. Quisiera ser su amparo, su cobijo en la angustia »³⁶. «Asesinatos en Argelia. Se suman a tantos otros./ Este cuaderno no puede quedar al abrigo de esta violencia. Ella me atraviesa”.³⁷

33. JUAN DE LA CRUZ, “Noche oscura”, en: *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2007, Canción 5, 55.

34. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (26/12/1993) 42.

35. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (29/08/1993) 29.

36. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (20/10/1993) 34.

37. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (22/08/1993) 28.

La paradoja de la exclusividad inclusiva es pensable solo gracias a una identificación de este Amado con el Cristo total que prolonga su cuerpo en la historia. Él mismo es Cuerpo de Cristo: “Yom Kyppour/ tomado totalmente por este gesto desmesurado,/ tomado por amor loco,/ pues es necesario/ ofrecer aquí/ una respuesta/ a la violencia de la mentira homicida./ La otra mejilla, es todo mi cuerpo,/ elevado en el amor crucificado,/ desnudo, vulnerable y fuerte./ Tú eres el ganador”.³⁸ O bien: “He tomado, sí, la resolución imposible: de Ti la he recibido./ El Amor obliga:/Este es mi cuerpo: entregado./ Esta es mi sangre: derramada./ Hágase en mí según tu palabra, que tu gesto me atraviese”.³⁹ El Amado contesta, a través de la palabras que Christophe le atribuye: «Te prevengo,/ escucha bien,/ soy yo/ y mira allí, sí, ahí donde yo sangro,/ por ti/toca loque tú eres/ lectio”.⁴⁰

No solo la persona sino también la comunidad es cuerpo: “*Te amo. Te amo.*/ Después de la misa del domingo –en el momento preciso en que nos atrevemos a decir Padre nuestro/ –me cincelan y cobran sentido en mi cuerpo, en este cuerpo comunidad/ a la que pertenezco, estas palabras: el DON TODOPODEROSO”.⁴¹ Y finalmente, cuerpo de Cristo es el del pueblo que sufre la guerra fratricida: “La destrucción del país continúa: atentados, escuelas incendiadas en Medea./ Hay lugar para la cruz y para que renazca un pueblo nuevo”.⁴²

1.2.3. Corporeidad: María la “sedienta amante”

Una intimidad totalizante y reconfiguradora paso a una exclusividad abierta e inclusiva de donde necesariamente brota la fecundidad. En la comprensión de Christophe tal fecundidad se percibe en la circularidad entre “la escritura”, “la Mujer : María” y su propia existencia. “La mujer/ eso es justamente lo que me pasa/ en este 15 de agosto. / Y la escritura es invitada a mayor humildad/ No perseguir nada. Nada pretender. Y mucho menos, elevación alguna./

38. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (25/09/1993) 32-33.

39. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (22/12/1993) 38.

40. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (24/10/1993) 35.

41. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (01/12/1993) 37.

42. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (18/09/1993) 31.

Se puede escribir simplemente con un consentimiento silencioso al don:/ la escritura mariana, es la existencia que corresponde,/ no sin angustia, no sin dolor,/ a la Palabra que se cobija aquí,/ casa carnal./ La escritura estaría habitada/ no sin cierta alteración en la sintaxis/ o en la ortografía./ La escritura te dejaría ver/ a ti que vienes, / incansable, sedienta amante./ La escritura: pesada como mujer encinta,/ y dolorosa: en trabajo de parto”.⁴³

La escritura, María la Mujer, y él mismo, Christophe, son tres niveles de realidad atravesados por un elemento común : la docilidad silenciosa al Don. Los versos comienzan con una confesión sorprendente : la trasmutación del amor posesivo en amor que se dona. Y todo sucede en la fiesta en que celebramos la resurrección de la carne en María como primicia de la humanidad. Su existencia se asimila lentamente al consentimiento silencioso, a una acogida que solo responde *en y desde* la carne. Por eso, mirarse en María resucitada –en quien resplandece la integración de carne y espíritu– permite a Christophe situar el dinamismo de su propio cuerpo nupcial *in fieri* a la luz de la consumación escatológica. Aquí la persona pone en juego su identidad como *ipseidad*: una identidad sponsal en proceso, mediada por la alteridad mariana. Fidelidad renovada en cada *Yo te amo* que es el signo de su donación. Por eso se deja escribir por la Palabra sin perder la carnalidad. Él, como María, es una escritura habitada por este *Yo te amo* que lo fecunda.

Es de notar la originalidad de la figura de María a la que presenta como la “sedienta amante”. Lejos de “espiritualizarla”, hieratizándola y deshumanizándola al mismo tiempo, Christophe parece engarzar en su humanidad consumada el deseo de toda la creación, que gime dolores de parto. En ella, en su apertura radical desde abajo, la finitud de todos se alza clamando en deseo de consumación. También la finitud y la carne de Christophe, que concluirá su proceso de donación en la fecundidad de su muerte. Cuerpo y fecundidad, en su nupcialidad encarnada, son indisociables.

Hemos posado nuestra atención sobre la dimensión antropológica de la nupcialidad, que en sus notas de *libertad y fidelidad* desem-

43. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (15/08/1993) 26-27.

bocaban en una dramaticidad teándrica, que solo se comprende a fondo en la medida en que el hombre se nutre de la libertad infinita que lo *fecunda* dramáticamente. Es a partir de aquí que se puede concebir la dimensión teologal de la nupcialidad, como fruto del Espíritu que en el hombre gesta una *intimidad* acompasada al ritmo trinitario, que es a la vez perijorética y personalizante. El vínculo entablado del creyente con Dios se revela fundante, arraigado en una exclusividad entre creador y creatura abierta cristológicamente a la dimensión social - eclesial. Esto se concreta en la entrega del propio *cuero*, que de esta manera responde dramáticamente al don de la libertad infinita que le dio su fundamento.

Luego de esta presentación de los rasgos de la nupcialidad, cabe preguntarnos ¿cómo es posible establecer una relación nupcial con quien no vemos, ni oímos, ni tocamos? Para responder a esta cuestión, tan simple como crucial que afecta tanto al orden teológico como gnoseológico, proponemos adentrarnos en la *via pulchritudinis*, entendida como manifestación del Fundamento personalísimo del ser. En palabras de Balthasar: “En realidad, la belleza no es otra cosa que el inmediato destacarse de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado. Es la transparencia del misterioso trasfondo del ser de toda aparición”.⁴⁴ Una estética teológica configurada sobre la base de una ontología de la belleza se nos presenta, pues, como el camino adecuado para abrirnos a la comprensión de la actualidad encarnatoria de la nupcialidad.⁴⁵

2. Escritura y existencia nupcial: la clave estético teológica

“Escribir será/ abrirme / He abierto a mi Amado pero dando

44. H. U VON BALTHASAR, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 216

45. Si bien consideramos aquí la cuestión desde las categorías desarrolladas por Balthasar por reconocerlo como maestro indiscutido de la estética teológica, no desconocemos la existencia de otras propuestas de importantes proyecciones, las que no podemos desarrollar aquí. Cf. P. SEQUERI, *Il Corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Milano, Glosa, 2009; C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la theologie en postmodernité, I – II*, Paris, Cerf, 2008; P. J. FRITZ, *Karl Rahner's Theological Aesthetics*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2014; E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi, Cittadella Editrice, 2011.

media vuelta/ ya ha desaparecido.// Escribir será/ buscar,/ la escritura es herida de un enfermo de amor”.⁴⁶ Las dos polaridades que aparecen en estos versos del hermano Christophe son estética teológica y nupcial a la vez: *impressio-expressio*, la una, *revelación y ocultamiento*, la otra. Ambas atraviesan una escritura devenida ella misma en búsqueda del Amado ausente. Las notas antropológicas mencionadas se vuelven figura existencial y martirial, precisamente en el testimonio de su palabra de poeta, místico y mártir. Las notas teológicas confluyen asimismo en esta “escritura” que, herida por la *impresión* de la huella que el Amado ha dejado en ella, sale de sí *expresando* su sed de presencia. De ahí la elección de estos versos como punto de partida de la articulación entre nupcialidad y estética teológica que aquí proponemos considerar.

Cuando en el dinamismo de autodonación, el Dios que se revela unitrino sale de sí y se *expresa* en un exceso de amor, *imprime* su huella nupcial en la creación entera, y hierde de deseo de más amor a su criatura, quien en respuesta sale en su búsqueda. La escritura de los místicos es *expresión responsiva* que brota de esta herida. Análoga nostalgia de amor puso en movimiento la escritura de los grandes poetas, buscadores también ellos de la belleza que los había herido. De la misma manera también sucedió con los grandes teólogos, cuya palabra impregnó con su sello y estilo el tiempo y el contexto en el cual vivieron. Todos ellos, místicos, poetas y teólogos, bebieron en la fuente de este dinamismo que Buenaventura, a la vista de los estigmas de Francisco, denominó como *impressio* y *expressio* y puso en el centro del edificio de su estética teológica⁴⁷. Este dinamismo que caracterizó toda la época medieval llegó hasta nuestro tiempo en el lenguaje de los amantes de la belleza.

2.1. *Impressio – expressio: dinamismo interpersonal de la figura estético teológica*

La teología de la sponsalidad, heredada de Bernardo, encuentra en la teología bonaventuriana una matriz estético trinitaria que da lugar

46. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (08/08/1993) 20.

47. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos eclesíasticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 265.

al planteamiento del binomio *impressio* y *expressio*, de sello nupcial y cristocéntrico, ya que la fuerza expresiva proviene del Crucificado.⁴⁸ Imprimir y herir son acciones del Amado, ahora ausente, a quien la criatura debe buscar siguiendo las huellas de su paso. En esta impresión la belleza se manifiesta de forma paradójica en la desfiguración de la cruz.

“El Serafín crucificado no es sólo objeto de contemplación en el amor. Es activo y se expresa en cuanto imprime las propias llagas a Francisco. (...) Lo significativo es que la fuerza expresiva proviene del Crucificado y el signo corporal queda impreso sólo en cuanto que Francisco ha llegado a ser, en espíritu, expresión del amor del Crucificado, en virtud de la gracia y de su inflamado amor. Los estigmas no son en absoluto resultado de su amor, pues provienen del poder de Dios pero son al mismo tiempo la expresión de su espíritu amante, porque sólo en la blanda cera de hombre tan enardecido llega Dios a expresarse de semejante modo. (...) El amor del hombre reblandece la cera del corazón, el amor de Dios imprime su sello”.⁴⁹

Como el cuerpo de Francisco, toda escritura mística es “cera” dúctil en la que impresión y expresión coinciden de un modo perijorético en la circularidad de amado, amante y amor. Del mismo modo la Trinidad inmanente se vuelve perceptible, es decir: económica, en la carne del Crucificado. Este intercambio nupcial, trinitario y cristológico es para Buenaventura el lugar de la Belleza de Dios. En la figura estético teológica confluyen simultáneamente la *impressio* y la *expressio*. Por ello Balthasar la define como “forma impresa [acuñada] que se desarrolla viviendo”.⁵⁰

¿No podríamos pensar que en este dinamismo *impressio* y *expressio* se juega la realización de la *ipseidad*, en la medida en que significa una puesta en acción de la *libertad*, la *fidelidad* y la *dramaticidad*? ¿Qué insondables caminos abre esta nupcialidad como configuradora de una identidad concebida en acción recíproca! Hay una nupcialidad estética allí donde el corazón puro “capta como amor el amor que se revela mediante la belleza y está pronto a corresponder con amor”.⁵¹ Su expresividad proviene del haber sido porque *impreso*⁵² previamente por

48. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 256-257.

49. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 265-266.

50. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 56.

51. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 331.

52. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 265.

una “belleza desbordante e inconmensurable que se expresa en la medida en que es recibida por el hombre en el exceso extático-místico de la admiración y de la adoración inflamada: para Buenaventura, como para Gregorio de Nisa, Dios es *anelpiston kallos*, «belleza inesperable»”.⁵³

No puede sorprendernos, entonces, que Eduard Prenga afirme que “la clave interpretativa del acontecimiento de los estigmas resulta ser, para Buenaventura cristológico trinitaria, pero bajo la categoría mística de la nupcialidad”.⁵⁴ Belleza trinitaria que en el momento de la visión en la propia carne deviene “rpto (aspecto objetivo del don) y éxtasis (aspecto subjetivo del don)”, en cuya unión transformante (*unitio amoris*), “la mística de Francisco adquiere su carácter nupcial”.⁵⁵ Nupcialidad y estética teológica así interpretadas desde la mediación fenomenológica producen un intercambio de actualidad significativa y promisoria.

Este planteo de origen medieval se encuentra en la base de la propuesta de Balthasar.⁵⁶ Así sucede en el comienzo del primer tomo de su obra *Gloria* cuando propone el dinamismo *impressio-expressio* como el núcleo trinitario de la estética teológica que hace extensivo a toda figura: “Él [Jesucristo] es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no aquel a quien expresa, esto es, el Padre. Paradoja incomparable que constituye la fuente originaria de la estética cristiana y, por consiguiente, de toda estética”.⁵⁷ En efecto, la constitutiva expresividad de la figura tiene su origen en la perijorética simultaneidad trinitaria de contenido, forma y luz:

“El Padre es fundamento, y el Hijo manifestación. El Padre es contenido, y el Hijo forma y forma irrepitable, como lo muestra la revelación. Ahora bien, tampoco aquí se da fundamento sin manifestación, ni contenido sin forma. Ambos son una sola cosa en la belleza, ambos descansan el uno en el otro, y el

53. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 334.

54. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Roma, Città Nuova, 2009, 293.

55. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 283. Para ampliar esta perspectiva temática, se recomienda la lectura de la totalidad de los capítulos V y VI, 209-302.

56. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, «La experiencia mística como corazón de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar», en C. I. AVENATTI DE PALUMBO (coord.), *La libertad del Espíritu. Tres figuras en diálogo interdisciplinario: Teresa deÁvila, Paul Ricoeur y Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Agape Libros, 2014, 391-401.

57. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 32.

que quiera saber lo que es la belleza ha de profundizar continuamente en esta reciprocidad: “Para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38).⁵⁸

Al referir la estética teológica a su origen trinitario, Balthasar destaca la dimensión relacional e interpersonal de la misma y asienta el supuesto ontológico sobre el cual apoyará luego su condición nupcial. Una y otra vez vuelve sobre la condición estética del cristianismo, cuyo misterio central consiste precisamente en el hecho de que la *impressio-expressio* sea trinitaria y nupcial. Así, cuando afirma:

“La percepción del Dios que escapa a toda percepción y, sin embargo, se ha hecho perceptible a través de su gracia soberana, se realiza allí donde Dios viene al mundo, más aún, se hace mundo. Que nos haga partícipes de su divinidad supramundana de un modo plenamente humano no es un proceso ulterior sino simultáneo. Esto es el *admirabile commercium et connubium*. La encarnación es el *eschaton*, y es insuperable”.⁵⁹

Todo lo cual también se proyecta sobre la relación entre la figura divina que se manifiesta y el hombre que la percibe y se deja imprimir por ella. Balthasar encontró una imagen musical muy acertada para ilustrar lo dicho:

“El concepto de sintonía, de concordia, de consonancia, engloba tanto los momentos estéticos como los teológicos. El cristiano es existencia de instrumento afinado por el Espíritu y cual arpa eólica sólo resonará adecuadamente bajo el sople del Espíritu. Es un ser-afinado, acorde con la tonalidad y ritmo de Dios mismo, y, por consiguiente, en consonancia con su ser y su voluntad libre que le llama continuamente”.⁶⁰

En su “Cántico espiritual”, Juan de la Cruz destacó la relación entre nupcialidad y estética teológica a través del dinamismo *impressio-expressio*. Así los versos que dicen: “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura, / e, yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura”.⁶¹ El misterio de la figura del Amado que *imprime* el sello de su constitutiva belleza en las cosas con sólo mirarlas,

58. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 544.

59. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 269-270.

60. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 227.

61. JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: *Obras completas*, estrofa 5, 48.

y así las hace *expresión* de Su belleza, se completa con la intimidad nupcial de aquellos otros que cantan: “¡Oh cristalina fuente,/ si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados!”.⁶² De la presencia ontológica de Dios expresada en la belleza, pasa el poeta a la intimidad y reciprocidad de la *impressio-expressio* en el alma del hombre, creada en su dinamismo perijorético a imagen de la Trinidad. El dibujo es la impresión sobre la transparencia especular de la fuente primordial que busca en el alma humana el origen de su inagotabilidad manifestado aquí bajo la forma del deseo de amor.

Ya Orígenes había encontrado en esta salida de sí la clave de la nupcialidad de los amantes del Cantar, que no están quietos, sino que se buscan sin cesar. Similar registro estético nupcial hallamos en los poemas de Christophe. La misma imagen de la impresión en una escritura dibujada de quien suplica: “mi Cristo: dibújame hoy en forma de poema”.⁶³ Escritura cristiforme y cruciforme como la de los estigmas de Francisco: “Me debo por completo al signo, / la escritura será crucificada, / marcada por ti, / rey mío, / «el rey» / está escrito”.⁶⁴ La experiencia del beso que ha sido impreso se vuelve escritura expresiva. Nupcialidad y estética teológica confluyen así en la carne devenida en impresión expresa.⁶⁵

2.2. Revelación en el ocultamiento como dinamismo estético

La figura estético teológica es «bella», en la medida en que forma y contenido son inseparables y simultáneos como el dinamismo *impressio-expressio* lo ha demostrado, y es «gloriosa», en la medida en que es fuerza interior del amor que, justamente por su condición expresiva, arrebató a quien la percibe y a quien sintoniza con ella: esta es la situación paradójica y dramática de su peculiar modo de ser *revelación en el ocultamiento*.

62. JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: *Obras completas*, estrofa 11, 49.

63. “Dessine-moi, aujourd’hui, en forme de poème”, C. LEBRETON, “Dessine-moi”, en: *Aime jusqu’au bout du feu*, 56.

64. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (08/08/1993), 20.

65. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Transcribir un beso. Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio”, en: *Cuadernos de Teología UCN*, “Mística y diálogos”, VI/ 2 (2014), 8-22.

En virtud de este dinamismo constitutivo de lo estético el misterio del ser se transparenta en la figura como gratitud y alegría. A este secreto de la infinita luz irradiada por la figura y a su poder transfigurador del sujeto, se refiere así Balthasar:

“Lo bello es, ante todo, una forma y la luz no incide sobre esta forma desde arriba y desde fuera, sino que irrumpe desde su interior. En la belleza, *species* y *lumen* son una sola cosa, si nos atenemos a lo que realmente significa el vocablo *species* (que no sólo designa cualquier forma, sino la forma agradable e irradiante). La forma visible no sólo “remite” a un misterio profundo e invisible. Es además su manifestación; lo revela al mismo tiempo que lo vela. En cuanto forma natural o artística, posee un exterior que se manifiesta y una profundidad interior, pero ambos aspectos son inseparables entre sí. El contenido no está detrás de la forma, sino en ella. Al que no es capaz de ver y comprender la forma, también se le escapa el contenido. Y a quien la forma no ilumina, tampoco el contenido aportará ninguna luz”.⁶⁶

La situación corpórea de la figura hace posible el recíproco habitar del objeto bello en el sujeto. De ahí la centralidad que para la estética teológica tiene el dinamismo de la revelación en el ocultamiento, a propósito de lo cual señala el teólogo suizo:

“La disposición del cuerpo y del espíritu en el mundo, y, de un modo más general, la que rige las relaciones entre la manifestación de lo externo, de lo material, y la de la interioridad (ya se trate del espíritu racional del hombre, del animal, del principio vital del vegetal o de la espontaneidad indefinible de la materia), funda en una paradoja insoluble el misterio de la belleza. En efecto, lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto. El alma se expresa y se muestra en el organismo vivo y, sin embargo, queda a la vez «detrás» de la manifestación, donde se construye una celda, un velo, una cavidad. No sólo forma parte de la belleza el «número, peso y medida» de la materia organizada, sino también la «fuerza» del principio organizador, que se expresa en la forma sin perderse en la expresión externa, «gloria» del ser libre y, más profundamente todavía, del poder de prodigarse por amor. La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad”.⁶⁷

En el binomio revelación-ocultamiento aquí descrito se vuelve

66. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 141.

67. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 393-394.

perceptible la matriz fenomenológica de la manifestación del objeto en el sujeto, la cual es asumida por la estética teológica para definir la corporeidad como espacio del encuentro de la figura divina con el hombre y como ámbito de gestación de todas las otras figuras, palabras y escrituras.

Pues bien, para la estética teológica este dinamismo, que se halla constitutivamente en la creación y en el arte, se da de modo superlativo cuando la Trinidad inmanente se expresa irrumpiendo en la historia del mundo:

“En Jesucristo se consuma la revelación de Dios en la ocultamiento. Y no sólo en los acontecimientos de la Pasión, sino en la Encarnación misma, en el mero hecho de que el Verbo se hace carne. Paradoja inconcebible en la que convergen todas las paradojas de la creación y de la historia de la salvación. En efecto, se consuma de un modo sobreabundante lo que había comenzado en la creación. Dios se expresa y se manifiesta, el Espíritu libre e infinito se sirve para expresarse de un cuerpo en el que puede sin duda revelarse, pero sobre todo ocultarse. (...) Revelación, porque Dios deviene asequible al hombre a través del hombre mismo, no simplemente mediante una enseñanza teórica, sino a través de su propio ser y de su propia vida. (...) Ocultamiento, porque la traducción del irrepetible, absoluto e infinito ser de Dios a lo cotidiano siempre diferente (...) parece una empresa destinada al fracaso, porque si el hombre ha de convertirse realmente en lenguaje de Dios, tendrá que rebasar los límites de su naturaleza hacia lo sobrenatural”.⁶⁸

La amante del “Cántico espiritual” sabe de esta *ocultamiento* cuando saliendo de sí inicia la búsqueda del Amado ausente diciendo: “¿Adónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, y eras ido”.⁶⁹ Pero también sabe de su *revelación* en la noche, cuando tras buscarlo entre las bellezas creadas, se le revela justamente en la íntima unión nupcial del corazón. Con la mirada así transformada puede ver entonces ya no al Amado en la creación, sino a la creación en el Amado. “Mi Amado, las montañas,/ los valles solitarios nemorosos,/ las ínsulas extrañas,/ los ríos sonoros,/ el silbo de los aires amorosos,// la noche sosegada/ en par de los levantes de la aurora,/ la música callada/ la soledad sonora/ la cena que recrea y enamora”.⁷⁰ Tras la huella de

68. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 406-407.

69. JUAN DE LA CRUZ, «Cántico espiritual», en *Obras completas*, est. 1, 47.

70. JUAN DE LA CRUZ, «Cántico espiritual», en *Obras completas*, est. 13-14, 49.

esta intuición teológica sanjuanista, podemos nosotros trazar un puente desde la manifestación hasta su fundamento, y desde la estética hasta el umbral de una ontología de corte trinitario y nupcial.⁷¹

3. Del dinamismo estético teológico al dramatismo nupcial de la ontología trinitaria

3.1. La nupcialidad en el origen del ser: de la manifestación al fundamento

Ver la creación en el Amado no es ajena a la mirada del doctor místico. Implica extender el dinamismo estético del despliegue trinitario descrito a la creación entera, gracias a que el carácter interpersonal de la revelación permite comprenderlo todo en el marco de la donación recíproca entre Dios y el hombre en Cristo: en esta donación nupcial.

En efecto, la comprensión de la trama vincular y amante de lo existente se anticipa en su romance *In principio erat Verbum*, variación poético mística del prólogo del evangelio de Juan. En un diálogo intratrinitario, antes de la creación del mundo, el Padre declara al Hijo:

“Una esposa que te ame,/ mi Hijo darte quería/, que por tu valor merezca/ tener nuestra compañía/ y comer pan a una mesa/ del mismo que yo comía/ porque conozca los bienes/ que tal Hijo yo tenía/ y se congrese conmigo/ de tu gracia y lozanía/. – Mucho lo agradezco, Padre/ - el Hijo le respondía/ a la esposa que me dieres/ yo mi claridad daría/ para que por ella vea/ cuánto mi Padre valía/ y como el ser que poseo de su ser le recibía./ Reclinarla yo en mi brazo,/ y en tu amor se abrasaría,/ y con eterno deleite tu bondad sublimaría”.⁷²

En continuidad con los Padres de la Iglesia, Juan de la Cruz contempla a la creación misma como “esposa” del Hijo, de la que luego la

71. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1986. Sobre el papel de la poesía sanjuanista en la estética teológica de Balthasar cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 175-187.

72. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum», acerca de la Santísima Trinidad”, en: *Obras completas*, Canción I, 65.

Iglesia será sacramento de salvación. La amada que se reclinará en el brazo del Hijo, y que, abrasada en el amor del Padre, transmutará de forma es lo otro de Dios, lo creado, lo no Dios. Destinada a la eucaristía de la intimidad intratrinitaria, gozaría también de la claridad del Hijo-Logos. En ella, se manifestaría el Amado. Ella se engazaría en el mismo Hijo, anidaría en Él. Y llegaría a su máxima expresión escatológica acrisolada en el fuego ¿pascual? del amor al Padre. La nupcialidad aquí tiene rango cosmológico.

Así retratada, la creación-Esposa emerge como lo otro de Dios donde seguir celebrando este amor arcano y primigenio: fruto de la exuberancia creadora, del *siempre más* del Espíritu.⁷³ La sintonía con la antropología de la desproporción ricoeuriana, considerada en la primera sección, es profunda. El romance se ciñe al prólogo del cuarto evangelio, por lo que no encontraremos referencias explícitas a la consumación pascual del cosmos. A cambio, una osadía del místico nos abre el paso a las fuentes mismas de cuanto estamos tratando. Los primeros versos de la canción primera rezan:

“En el principio moraba/ el Verbo y en Dios vivía,/ en quién su felicidad/ infinita poseía./ El mismo Verbo Dios era, / que en principio se decía;/ él moraba en el principio, / y principio no tenía. / Él era el mismo principio;/ por eso de él carecía. / el Verbo se llama Hijo; / que del principio nacía; / halle siempre concebido / y siempre le concebía/, dale siempre su sustancia,/ y siempre se la tenía./ Y así la gloria del Hijo, / es la que en el Padre había/ y toda su gloria el Padre/ en el Hijo poseía. / Como amado en el amante/ uno en otro residía, / y aquese amor que los une/ en lo mismo convenía/ con el uno y con el otro/ en igualdad y valía”.⁷⁴

Aunque con ritmo y cadencia, los primeros versos ofrecen una variación dogmática, postnicena de la vida intratrinitaria. Nada nuevo en sentido estricto. Luego despunta una sugerente mención de la presencia cruzada de la gloria: la del Padre en el Hijo y viceversa. Esta personalísima intimidad arcana es la fuente originaria de la belleza.

Pero la novedad radica en lo que sigue: “como amado en el aman-

73. Cf. A. MEIS, *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013³, 159. 167.179 y ss.

74. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio “In principio erat Verbum”, acerca de la Santísima Trinidad”, Canción I, 64-65.

te, uno en otro residía”. La perijóresis, de prehistoria estoica y raigambre patrística, es retratada con tal plasticidad que expresa la nupcialidad en todos sus niveles como “metáfora viva” (en el sentido ricoeuriano del término) de la relacionalidad constitutiva de lo creado. Allí, donde bulle el magma del ser, la intimidad exclusiva se abre en fecundidad inclusiva pues de ella brota la creación misma. Y con la creación, que se hipostasía en la persona del Verbo encarnado, la dimensión corpórea de esta nupcialidad intratrinitaria se vuelve constitutiva de la estética. La materia es canal de manifestación de lo sublime,⁷⁵ del ser y su belleza.

Hasta aquí, el recorrido nos devela la estrecha relación que hay entre el discurso teológico-místico por un lado, y el estético-gnoseológico por el otro. Pero las últimas citas mencionadas tocan de forma derivada también la cosmología y la cuestión de la constitución del ser. Accedemos, sin forzar el razonamiento, a un nuevo registro del pensamiento y el lenguaje. Allí donde la tradición escolástica, haciéndose eco de la metafísica griega, creyó ver el *Ipsum Esse per Se Subsistens*, la mística permite ver una relacionalidad constitutiva de corte nupcial.

Ya Ratzinger, en su *Introducción al cristianismo*, afirmaba que en la comprensión dogmática de la Trinidad de Agustín yace una “imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar hoy lo que llamamos «pensamiento objetivado» y se nos revela una dimensión del ser”.⁷⁶ Apenas unos párrafos más adelante completa el concepto: “la doctrina trinitaria, bien entendida, puede convertirse en el eje de la teología y del pensamiento cristiano, de donde se deducirá todo lo demás”.⁷⁷ De esta centralidad se ha hecho eco la renovación teológica del siglo XX, que ha sabido devolver la primacía de la revelación histórica al misterio y reconstruir la comprensión de Dios y del mundo a partir de Él.⁷⁸ De igual manera el redescubrimiento de la historia, de la

75. Cf. P. J. FRITZ, *Karl Rahner s Theological Aesthetics*, 23-109.

76. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005, 156-157.

77. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 159.

78. Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»* en *Id. Schriftenzur-Theologie*, Band IV, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger 1960, pp.103-133. Cf. también: M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. El Axioma Fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*. Roma, Libreria editricedella Pontificia Università Lateranense, 1996.

hermenéutica y de otras categorías determinantes de la inteligencia de la fe han sembrado entre los teólogos una importante reticencia al registro ontológico que brota de la manifestación de la gloria en el crucificado. Acaso reactivos a la todavía cercana neoescolástica y advertidos por la innegociable denuncia heideggeriana de la ontoteología, la perspectiva contextual de la teología se plantea en relación dialéctica con la propia del fundamento ontológico. Tal renuncia *de facto* conlleva grandes riesgos, que teólogos de reconocido prestigio, como Salmann, Lafont y Coda entre otros, han sabido detectar y alertar.

Escapando a la falacia de la disyuntiva excluyente, Juan Pablo II señala en *Fides et Ratio*, de forma simultánea, dos cuestiones. La primera es que “el verdadero centro de la reflexión de la teología será la contemplación del misterio del Dios Trino, al que se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación de Dios” (n. 93). Mientras que, en segundo lugar, recuerda la necesidad de “replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados, porque la filosofía del ser es esencialmente una filosofía dinámica” (n. 97).

En el marco diseñado por la revelación de Dios en Jesús, se abre así la posibilidad de una “interpretación metafísica del ser humano en la que la relacionalidad es elemento esencial” (*Fides et Ratio* n. 55). Este el terreno propio de la *ontología trinitaria*, concepto relativamente reciente cuyo abordaje novedoso se sostiene sobre los aportes de los Padres de la Iglesia y teólogos de lugar indiscutido en la historia del cristianismo. Agustín, Gregorio de Nisa, Buenaventura, Tomás, Bulgakov y Rosmini, entre otros, todos ellos se han ocupado de captar en la creación la *impronta* del Creador Uno y Trino.

El concepto de *ontología trinitaria*, tomó carta de ciudadanía en 1976 gracias a un opúsculo que K. Hemmerle ofrece a H. U. von Balthasar en ocasión de su septuagésimo quinto aniversario.⁷⁹ El título programático, *Tesis de ontología trinitaria*, anuncia su contenido: la presentación orgánica de una serie de intuiciones que desde hacía

79. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Sígueme, 2005. El original alemán tiene por título *Thesen zur einer trinitarischen Ontologie*, Bistum, Aachen, 2005.

tiempo circulaban en algunos autores de filosofía y teología católica, como el mismo Balthasar, T. Haecker, C. Kaliba, E. Przywara, y otros. Con sus particularidades, pero en sintonía profunda se mueven otras perspectivas como la metafísica de la caridad de A. Rosmini, o bien la cristológica «ontología de la entrega» de P. Sequeri.

Lejos de caer nuevamente en el “hierro ígneo” de la ontoteología, el primer objeto de la ontología trinitaria es el de superar la separación abstracta entre teología y filosofía según un modelo estrictamente calcedónico. Para Hemmerle, en la relación de intercambio entre filosofía y teología, está inscrita todavía hoy la posibilidad de recuperar la ontología pero de forma radicalmente transfigurada, habida cuenta de la compleja relación que existe entre la filosofía griega y la revelación judeo cristiana a lo largo de la historia de la cultura.

El término ontología designa algo extramadamente simple y decisivo a la vez: el sentido del ente, la verdad de aquello que es. No es el conocimiento de algo particular, sino más bien del horizonte mismo dentro del cual el conocimiento acontece. La historia de la filosofía antigua puede resumirse en torno a estas cuestiones, que encuentran en la revelación un interlocutor novedoso. Baste pensar en la noción de creación que dice: a) alteridad entre Dios y lo creado; b) impronta de la verdad divina en lo creado (logos); c) relación de libertad personal entre Dios y el hombre; d) y finalmente la noción de encarnación que constituye por sí misma un acontecimiento de iluminación ontológica. Así lo señala el prólogo de Juan: “En el principio existía el Logos y el Logos era Dios” (alteridad y relación en Dios; “y el Logos se hizo carne” (devenir de Dios y relación nueva en el Logos hecho carne, entre Dios, el hombre y el mundo). El horizonte de interpretación del ser de cuño cristiano se vuelve visible y consistente, de forma paulatina, sólo en este contexto trinitario. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, estos desarrollos no habrían logrado reconfigurar la metafísica cristiana. En palabras de Hemmerle: “En la simbiosis entre lo específicamente cristiano y la ontología, lo cristiano ha continuado siendo casi inadvertidamente una especie de huésped entre los múltiples proyectos y sistemas filosóficos caracterizados por otros puntos de partida”.⁸⁰ Esta ha sido la percepción que movió a abrir explícita-

80. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 35.

mente el horizonte de interpretación de la realidad que brota de lo trinitario, una vez que la renovación de perspectivas y del núcleo del misterio divino tuvo lugar a mediados del siglo XX.

En su esencia, la ontología trinitaria busca introducir la dinámica de la relación – trinitariamente modulada– en la determinación del ser en sí. Según el mismo Hemmerle: “Todo se cumple y realiza su esencia más propia conquistando su propia relacionalidad, el propio trascendimiento de sí, el propio poseer-se en el ámbito del darse, la capacidad de dirigirse al otro y de ser para el otro en la perspectiva trinitaria según la cual el dar-se de Dios dona Dios”.⁸¹

Así presentada, la ontología trinitaria no pretende, por tanto, favorecer un sistema cerrado o una tabla codificada y definitiva de categorías (al modo de la *«philosophia perennis»*) sino más bien desplegar un horizonte plausible de interpretación abierto por sí mismo y dialógico. De aquí brotan dos perspectivas que intentaremos ilustrar, según nuestra lógica nupcial, con textos de los místicos contemporáneos.

3.2. *Dramatismo nupcial: del ser como don de sí a la entrega responsable del conocimiento amante*

En el ser como ágape encontramos el núcleo de la primera perspectiva que se deriva de la consideración propuesta. El cristianismo basa su *novum* respecto de la tradición judía en el Dios revelado en la cruz, que es don de sí, gratuito, recíproco y efusivo.

De esto da cuenta Edith Stein cuando se refiere a la fórmula de Ex 3,14, pilar de la metafísica del éxodo, con estos términos: “Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre *«Yo soy»* equivale a *«yo me doy enteramente a un tú»* y, por lo tanto, también a un *«nosotros somos»*”.⁸² En el punto

81. En este contexto, se entiende la idea central: desde el momento en que Dios es trino y, como tal, tiene su historia en nuestra historia, nuestra situación fundamental de seres humanos, nuestro pensar y ser y más aún: todo el ser experimentan un giro, una con-versión. Ese giro supera cualquier tipo de pensamiento tradicional del hombre sobre Dios, sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el ser. La relectura pura y simple de la precomprensión ontológica, tradicionalmente caracterizada por la fe, no llega a captar aquello que se revela y se comunica al entendimiento de la fe. La exigencia de una nueva ontología, de una «ontología trinitaria» es una exigencia directa de la fe.

82. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ascenso al sentido del ser*, en *Id.*, *Obras completas*

más álgido de su opera magna, la santa carmelita relee trinitariamente la autopresentación de Dios a Moisés y habilita así la declinación trinitaria de todo lo existente. Si la identidad es igual a la donación, entonces, el *esse in* equivale al *esse ad*. En otro párrafo completa: “En el amor recíproco de las personas divinas, en su ser divino entregándose a sí mismo, el amor es el ser de Dios. Vida de Dios. Esencia de Dios”.⁸³

Nuestra autora avanza hacia la comprensión de lo creado desde esta perspectiva, pero no podemos abundar en detalles. Nos bastará detenernos en tres citas de profundo calado ontológico y existencial. En la primera señala: “El Espíritu Santo, en cuanto persona de la vida y del amor es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es característico también de las hechuras materiales”.⁸⁴ Su aporte, teológico y ontológico al mismo tiempo, devela la función cosmológica del Espíritu Santo que consisten la comunicabilidad de todo lo existente. Si el ser equivale al don de sí, es conveniente que el Amor personificado sea el arquetipo e impulsor de este “irradiarse” de toda esencia.

En la segunda cita, Stein indica que la estructura de cada ente responde a una matriz trinitaria:

“Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, (...) le correspondería el ser anímico. Al Hijo, en cuanto forma nacida de la configuración de esencia, correspondería el ser corporal. Pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”. Así encontramos en todo el ámbito de lo real un despliegue trinitario del ser”.⁸⁵

Las correspondencias con el registro estético son evidentes, así como el fundamento trinitario explícito de su constitución. Pero el profundizar la declinación de lo trinitario en el mundo hasta lo inanimado podría perderse de vista la rica dimensión personal que se perci-

IV, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2004, 947.

83. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1041.

84. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1011.

85. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 957.

bía en su lectura de Ex 3,14. Sin embargo sucede lo contrario, pues el mundo es asumido como esposa en el Esposo. Y por tanto, es solo *en* el Esposo que se comprende el carácter personal de lo inanimado. Por esta misma razón es que Gerl Falcowitz puede ver en Stein el giro de una metafísica esencialista hacia una ontología que brota de la persona⁸⁶. Para este paso suyo resulta tan determinante su formación fenomenológica como su filiación carmelita. Según G. Mazzanti,⁸⁷ en ella se encuentra en germen una ontología nupcial, dado que en la *Ciencia de la cruz*, al comentar la obra de su maestro dice lo siguiente:

“La relación del alma con Dios tal como Dios la previó desde la eternidad como meta de su creación, apenas cabe caracterizarla de un modo más atinado que el de la unión esponsal. Al revés: lo dicho sobre el sentido de la relación esponsal, en ninguna otra parte se cumple tan propia y perfectamente como en la unión de amor de Dios con el alma. Cuando se ha comprendido esto una vez, entonces la imagen y la cosa se intercambian sus papeles: la esponsalidad de Dios es reconocida como la esponsalidad propia y original y toda relación esponsal humana aparece como imagen imperfecta de aquel arquetipo”.⁸⁸

Esta tercera cita trasluce cuanto hemos dicho acerca de los versos del maestro de Ávila, pero con otro trasfondo metafísico. La dimensión nupcial abarca en Stein diversos registros,⁸⁹ pero bien podemos decir que todo en ella, su fenomenología, su cosmología, su ontología y su doctrina teológica y espiritual, lleva a una reducción (en sentido buenaventuriano: de reconducción) a lo interpersonal en clave netamente nupcial, que ella misma refrenda con su martirio. Lo cual cede el paso al segundo y último abordaje a desarrollar.

Según P. Coda, *la segunda perspectiva de la ontología trinitaria*

86. Tiene razón Gerl Falcowitz al decir que en Stein «la metafísica tomista gira hacia la ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser sino más bien, esencialmente, en base a la relación». H.B. GERL FALCOWITZ, *Essere finito ed essere eterno, L'uomo come immagine della Trinità* en J.SLEIMAN-L. BORRIELLO (eds.), *Edith Stein, testimoni di oggi profeta per domani, Atti del Simposio Internazionale Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, p. 269-290.

87. Cf. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, Bologna, EDB, 2005, 17-19.

88. E. STEIN, *La ciencia de la cruz*, en *Id.*, *Obras completas V*, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2004, 414.

89. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, A. BERTOLINI, «La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein», p. XX; A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein, Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013, 353-404; 467-479. 535-537.

–convergente con la descripta arriba– *involucra a la persona y a la forma de conocer*: “Si el sentido del ser es el darse, el conocer es captar el darse del ser en el darse a su vez. Sólo en el darme a mí mismo puedo captar el sentido del ser en su darse a mí y a través de mí”.⁹⁰ El talante personal e interpelante de este discurso ontológico se explica exclusivamente desde la centralidad determinante de la revelación.

Bien podemos asociar esta vertiente con el registro gnoseológico de la estética, que habla de arrobamiento. Aquí el presupuesto es aquel de la primera carta de Juan: «El que no ama, a Dios no ha conocido. Porque a Dios en el amor se lo conoce» (1 Jn 4). La única manera de percibir la identidad de aquello que se dona es acogiéndolo y donándosele a su vez. La acogida responsiva y amante es *conditio sine qua non* de la comprensión más honda del misterio que se devela en el amor. La hondura de estas implicancias no es alcanzable por la mera razón humana, sino que es fruto gratuito de la revelación personal del Dios de Jesucristo.

Pero como el registro en el que nos movemos es fundamentalmente ontológico, es necesario destacar con rigor el efecto que tiene esta acogida amante en el que conoce: la transformación en el ser. Así, una vez más, la pluma de Christophe nos confirma en esta dirección:

“Eso me conmueve tanto tú sabes/ tu mirada, mano de misericordia/ tu voz, mano de comunión/ y tu mano, llama /eso que me quema tanto// y tú/ conmovido todo entero en la cruz/ el corazón estallado y todo el cuerpo surcado/ eso me hace mal de creerte/ y tú/ conmovido por entero en gloria/ tu corazón abierto y todo el cuerpo repartido/ eso me da alegría de esperarte/ y/ de amar-te// eso me hace Tú”.⁹¹

La respuesta existencial es la instancia de honda transformación “eso me hace Tú”. La persona se consume, se conquista, abraza su *ipseidad* nueva y definitiva a través de ese otro hacia quien va, hacia

90. P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2014, 652 y ss. En adelante, seguiremos de cerca su exposición.

91. “Ça me touche tant tu sais/ ton regard main de miséricorde/ ta voix main de communion/ et ta main flamme/ ça me brûle tant// et toi/ touché tout entier en croix / en cœur crevé et le corps creusé/ ça me fait mal de te croire/ et toi/ touché tout entier en gloire/ le cœur ouvert et tout le corp partagé/ ça me fait joie de t espérer/ et/ de t aimer// ça me fait Toi”, FRÈRE CHRISTOPHE, “Touché”, dans *Aime jusqu'au bout du feu*, 99.

quien muere. Aquí el Amado se constituye en mediación imprescindible del dinamismo propio de la *ipseidad*. A tal punto, que Christophe se deja dibujar nuevamente en su apertura simbólica al amor que lo cincela:

“Dibújame/ yo no tengo miedo/ mi rostro puesto al desnudo esta tarde/ para ofrecerse mañana/ a la ternura de tu mano/ llora// yo no temo/ ella vendrá/ a la madrugada/ está prometido/ despertarme/ tu mano// seguramente la violencia se callarávencida/ ya que ella me hablará/ y yo seré solamente tu voluntad// y yo diré: mi Cristo dibújame hoy en forma de poema, don de vida para mis hermanos”.⁹²

Es significativa la simbólica pascual, de pura trascendencia transfigurante. Sus versos, profecía interpretativa de su propio martirio, claman por una nueva acción creadora que lo metaforice y lo abra a un significado ulterior: ser ágape de Dios. Y si a esto le faltara concreción sacramental, en los versos que siguen la ontología eucarística se vuelve evidente: “no ser más/ que el gesto/ solo/ que me falta/ para llegar/ a ser/ eucaristía”.⁹³ La entrega del propio cuerpo, respondiendo a la donación del Amado, se vuelve simultáneamente instancia de revelación definitiva y consumación personal en la nupcialidad. Aquí es donde la ipseidad se vuelve plena atestación del sí mismo. Su testamento espiritual así lo expresa:

“mi cuerpo es para la tierra/ pero por favor/ sin preservativo/ entre ella y yo./ mi corazón es para la vida/ pero por favor/ sin formalidades/entre ella y yo// mis manos para el trabajo serán cruzadas/con toda simplicidad//pero el rostro / que permanezca al desnudo/ para no impedir el beso/ y a la mirada/ Déjenla VER”.⁹⁴

92. “Dessine-moi/ je n ai pas peur/ mon visage mis à nu ce soir/ pour s offrir demain/ à la tendresse de ta main/ pleure// Je ne crains pas/ elle viendra au petit matin c est promis/ m éveiller/ ta main// sûrement la violence se tiara vaincue/ puisqu elle me parlera// et je serai seulement ta volonté/ et je dirai : mon Christ, dessine-moi, aujourd hui, en forme de poème: don de vie pour mes frères”. FRERE CHRISTOPHE, “Dessine-moi”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, 56-57.

93. “Llegar a ser”: “n être plus/ que le geste/ seul/ qu il me faut/ devenir/ eucharistie”. FRERE CHRISTOPHE, “Devenir”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, p. 21.

94. Citado por B. Olivera, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, p. 198. Cf. Id. *Vêtements de noces et lampes allumés: Spiritualité et mystique sponsales: caduques ou actuelles?*; Québec, Abbaye Notre Dame Du Lac, 2010. “Testament: Mon corps est pour la terre,/ mais s’il vous plaît/ pas de préservatif/ entre elle et moi./ Mon coeur est pour la vie,/ mais s’il vous plaît / pas de manières/ entre elle et moi./ Mes mains pour le travail/ seront croisées/ tout simplement./ Pour le visage/ qu’il soit bien nu/ pour ne pas gêner le baiser/ et le regard/ laissez-le voir./ P.S. - merci”.

Conclusión

*Il faut partir,
Partir de moi, ce n' est possible que par grâce
Partir del l'autre peut' être; si c'est vrai que je l'aime.⁹⁵*

Hemos presentado la categoría de nupcialidad desde sus rasgos antropológicos y teologales, con el objeto de brindarle legitimidad y luz para una nueva y más aguda inteligencia teológica del hombre ante Dios. En efecto, hablar del ser humano como “esposa” de Cristo tiene vigencia pues en esta figura emergen aspectos propios, en los cuales se integran polaridades que la cultura centrada en la *ratio* moderna presentó habitualmente de forma contrapuesta: identidad y reciprocidad, libertad y fidelidad, exclusividad e inclusividad, concreto y universal. Esta capacidad de integración es propia de un estado de madurez del amor, tanto humano como teologal pues significa *ser en sí* a partir del *salir de sí hacia el otro* en libre y pascual elección. El ser como pascua hacia el otro.

¿Qué podemos cosechar de este largo camino recorrido en torno a la nupcialidad y su relación con la *Estética teológica* y la *Ontología trinitaria*? En primer lugar, la Estética teológica le brinda la dimensión concreta y sensible propias del lenguaje de la manifestación que siempre es simbólico, figural y metafórico. Esto no es de poca importancia si consideramos que la nupcialidad se desarrolló en escuelas espirituales, sospechadas de dualismo neoplatónico. En sintonía con la antropología bíblica, el Dios esposo se vuelve accesible a través de la belleza de su manifestación. A su vez, mediante la palabra poética, la estética le da voz a la experiencia de la nupcialidad⁹⁶. Por su lado, la nupcialidad le aporta una intensidad interpersonal y dramática a la relación sujeto – objeto propia de la estética. Y lo mismo podríamos decir respecto de la Ontología trinitaria, pues la relacionalidad intrínseca de su concepción del ser se radicaliza al ser contemplada desde esta perspectiva.

95. FRERE CHRISTOPHE *Aime jusqu' au bout du feu*, 140.

96. “Mientras que, para los filósofos platónicos el mundo inteligible posee su propio lenguaje, sus propios conceptos, su dialéctica propia, en el marco de la Iglesia cristiana lo espiritual carece de medios de expresión. Por esto el lenguaje del Cantar de los cantares viene a ser irremplazable. Sin él, la experiencia mística quedaría muda. Por esta razón, lo «nupcial» es un recurso necesario de esta experiencia”. P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, 292.

La Ontología trinitaria devela el carácter constitutivo y arcano de este particular modo de amor: y lo hace al ritmo propio de lo Trino. El Espíritu Santo, el Nosotros de Dios y para muchos autores, la misma Nupcialidad intratrinitaria, acentúa la realidad del tercero como encarnación de la fecundidad propia del amor nupcial. La exclusividad típica que le es intrínseca, en el Espíritu Santo y en virtud del carácter entramado de lo real, se vuelve inclusiva.

A su vez, entre la Estética teológica y la Ontología trinitaria se establecen relaciones sugerentes como las recogidas en la estructura trinitaria de los binomios *impressio – expressio* y *revelación – ocultamiento*, las cuales se insertan en la todavía más profunda tensión entre manifestación y fundamento. La *ontofanía* del Esposo en el mundo se despliega según un dinamismo hondamente trinitario, que encuentra en la alteridad un punto nodal de afirmación del ser en sí que es a la vez vaciamiento y entrega, perijóresis de identidad y diferencia.

Somos conscientes de la convergencia de registros de diversa índole en el tratamiento aquí ofrecido. El diálogo interdisciplinar tiene en la comunicación de idiomas entre las naturalezas en Cristo un modelo de inspiración, o mejor aún: su analogado principal. En definitiva, se trata de un diálogo necesario entre lecturas distintas y plurales, irreductibles entre sí, a fin de poder dar cuenta de la compleja realidad del cosmos recapitulada en Cristo.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO
ALEJANDRO BERTOLINI
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
17.11.2015 – 01.03.2016