

DOSIER

Silencio y gloria: hacia una fenomenología del
Paraíso perdido como forma velada

Silence and Glory: Towards a Phenomenology of
Paradise Lost as a Veiled Form

Jorge Manuel González Hernández
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
jorge.gonzalez.hernandez@uaslp.mx

Recepción: [27/02/2026](#) – Aprobación: [08/052026](#)
DOI.

Resumen

El presente artículo propone una lectura del paraíso perdido como símbolo filosóficamente operativo de una pérdida de transparencia: no tanto desaparición del sentido, cuanto velamiento de su modo de aparecer. La hipótesis del texto sostiene que el silencio no es mera carencia de palabra, sino condición de posibilidad para percibir una gloria que se manifiesta precisamente bajo formas frágiles, indirectas y dramáticas. Desde una fenomenología del silencio – entendido como estructura intencional que sostiene el decir sin agotarse en él – se articula, con Hans Urs Von Balthasar, una gramática de la forma velada: la gloria comparece como esplendor de la forma sin convertirse en espectáculo disponible. El motivo del paraíso perdido se vuelve entonces clave hermenéutica para comprender la oscilación entre memoria y promesa, así como la traducción existencial de ese velamiento en angustia, abandono y límite. La teodramática de Von Balthasar permite interpretar la historia no como tratado conceptual, sino como escena donde libertades se encuentran, y donde el silencio adquiere espesor interpersonal, litúrgico y cultural. El resultado es una demostración: el retorno del paraíso no es geográfico, sino una reapropiación del presente como lugar de manifestación velada del sentido.

Palabras clave: silencio, gloria, forma velada, paraíso perdido, estética teológica, teodrama, símbolo.

Abstract

This article proposes an interpretation of Paradise Lost as a philosophically operative symbol of a loss of transparency: not so much a disappearance of meaning as a veiling of the way in which it appears. The text's hypothesis maintains that silence is not merely an absence of words, but rather a condition of possibility for

perceiving a glory that manifests itself precisely in fragile, indirect and dramatic forms. From a phenomenology of silence – understood as an intentional structure that sustains speech without being exhausted by it – a grammar of the veiled form is articulated, with Hans Urs von Balthasar: glory appears as the splendour of form without becoming a spectacle at our disposal. The motif of paradise lost thus becomes a hermeneutical key to understanding the oscillation between memory and promise, as well as the existential translation of that veiling into anguish, abandonment and limitation. Von Balthasar's theodrama allows us to interpret history not as a conceptual treatise, but as a scene where freedoms meet, and where silence acquires interpersonal, liturgical and cultural depth. The result is a demonstration: the return of paradise is not geographical, but a reappropriation of the present as a place of veiled manifestation of meaning.

Key words: silence, glory, veiled form, paradise lost, theological aesthetics, theodrama, symbol.

1. Introducción.

Hay experiencias en las que el mundo 'dice' algo y, sin embargo, su decir llega debilitado: no por falta de mensajes, sino por una pérdida de transparencia en la recepción. Ese desfase entre lo que se ofrece y lo que se percibe produce una sensación de exilio: se habita el mismo mundo, pero como si fuese extraño, opaco o distante. El paraíso perdido nombra aquí esa experiencia sin reducirla a una mera arqueología religiosa ni a una suerte de nostalgia psicológica. Como figura simbólica concentra la tensión entre una unidad intuitiva y una promesa que aún no es poseída. El símbolo no describe un lugar, sino una forma de habitar que se volvió problemática: el sentido persiste, pero bajo velo.

La hipótesis del texto es simple en su formulación y exigente en su demostración: el silencio no es vacío, sino condición de posibilidad para que lo velado comparezca como significativo. Si el paraíso se pierde como transparencia, entonces la recuperación no puede consistir en acumular discursos, sino en rehabilitar una economía de atención capaz de recibir lo tenue. En ese punto, el silencio ya no se entiende como constituyente cuasi exclusivo de la experiencia ascética y se vuelve categoría fenomenológica: estructura intencional que sostiene la palabra desde dentro y organiza los umbrales del sentido.¹ La experiencia contemporánea, saturada de ruido y disponibilidad, muestra la urgencia de esa categoría: sin silencio, el mundo se vuelve pura superficie.

Pero el fenómeno no se agota en una teoría del lenguaje. El velamiento se vive como angustia y como límite: hay momentos en los que las palabras no alcanzan y, sin embargo, ese fracaso no equivale automáticamente a sinsentido. El borde de la existencia abre una pregunta: qué tipo de verdad aparece cuando la evidencia se retira. Para pensar ese aparecer sin caer en un literalismo ni en un reduccionismo psicológico, hace falta una gramática de la forma que abordaremos con partes del pensamiento de Hans Urs Von Balthasar: cómo el sentido se manifiesta sin volverse objeto manipulable. La estética teológica ofrece un vocabulario para describir la gloria como manifestación en la forma; la teodramática ofrece un marco para comprender por qué esa manifestación acontece históricamente bajo tensión y libertad.

La argumentación avanza en seis partes, desde el silencio como método de acceso, hacia el paraíso perdido como símbolo de transparencia velada, y de ahí hacia la forma, lo tenue, la angustia, el drama, la comunión y la cultura. El hilo

¹ Este trabajo retoma y aplica categorías desarrolladas con mayor amplitud en mi tesis doctoral, *Fenomenología del silencio* (en prensa), donde se ofrece una fundamentación sistemática del silencio como fenómeno irreductible a la mera ausencia del habla y se analizan sus implicaciones ontológicas, gnoseológicas y hermenéuticas. Las presuposiciones teóricas que aquí se emplean – en particular la comprensión del silencio como dimensión constitutiva del logos y condición del aparecer y no como simple negatividad – se encuentran allí desarrolladas de manera extensa y argumentada.

conductor no es una sumatoria de temas, sino solo una estructura: el aparecer velado del sentido y las condiciones de su recepción.

1ª parte.

Paciencia metódica y continuidad: del silencio fenomenológico a la gloria velada.

La indicación rilkeana de nuestro epígrafe, respecto del 'amar las preguntas' como habitaciones cerradas funciona, en rigor, como una norma de acceso al fenómeno: prescribe una temporalidad de estancia frente a la tentación de la resolución inmediata. El término de 'habitación', empleado por el poeta, no designa un motivo literario, sino una estructura: el sentido no comparece como objeto disponible, sino como ámbito en el que se entra, se permanece, y cuya inteligibilidad se conquista por habituación, no por captura. La paciencia se vuelve entonces una decisión metódica: suspender la prisa interpretativa que sustituye el aparecer por el esquema, y que confunde comprensión con clausura. Dicho en términos fenomenológicos, se trata de mantener operativo el derecho del fenómeno a resistir sintaxis ordinaria del dominio: lo 'no resuelto' no es un déficit de explicación, sino un rasgo constitutivo de ciertas donaciones de sentido que exigen demora, repetición, variación y retorno. Esa demora no es pasividad, sino una vigilancia descriptiva que impide la inflación del concepto y la hipertrofia de la inferencia: no se deduce el fenómeno, se lo deja perfilarse a través de sus modos de darse. De ahí que la continuidad del argumento dependa de esa paciencia: el silencio no aparece como tema devocional, sino como el dispositivo formal que vuelve posible sostener una pregunta sin convertirla en un problema ya resuelto por anticipación. En el epígrafe, la lengua extraña nombra la resistencia del fenómeno a los hábitos de comprensión; en clave fenomenológica, esa resistencia adquiere el nombre técnico de una fenomenalidad que se preserva de la apropiación.

El silencio, en esta clave, no se define por negación, sino por su función constitutiva en el régimen de aparición: es una modificación intencional que redistribuye el relieve del mundo y altera las condiciones de lo que puede volverse relevante. En vez de concebirlo como intervalo acústico, conviene pensarlo como gesto noético: una variación de la actitud que modifica el campo de lo noemático, es decir, el modo en que lo dado se ofrece como tal. El silencio opera como una economía de la donación: recorta, jerarquiza, des-satura; predice umbrales de significación allí donde el exceso de estímulo disuelve toda forma en pura superficie. Esta economía tiene estructura temporal: su eficacia depende de retención y protención, no como funciones psicológicas accesorias, sino como condiciones del aparecer mismo; la paciencia rilkeana se traduce aquí en una temporalidad que deja madurar el sentido, evitando que la conciencia reaccione en lugar de atender. En términos técnicos, el silencio posibilita que lo tenue adquiera estatuto fenomenal: aquello que no se impone por intensidad ni por evidencia puede, sin embargo, aparecer como significado cuando la conciencia renuncia a la captura y se dispone a una recepción no invasiva. Por eso el silencio es 'metódico' y no un contenido, sino una forma de acceso; no agrega información, sino que habilita inteligibilidad. Empero si el fenómeno del sentido puede darse sin imponerse, entonces el silencio no es vacío, sino condición positiva de posibilidad para que el velamiento no se confunda con inexistencia.

Por otro lado, la noción de *gloria velada* se vuelve filosóficamente tratable precisamente desde esa estructura, ya que no nombra una ausencia de sentido, sino una modalidad de manifestación que incluye reserva, es decir, un aparecer que no se deja totalizar. Velada, aquí, no significa *oculta detrás*, como si hubiese un contenido plenamente disponible al que sólo le faltara el acceso; significa que la manifestación misma acontece bajo un régimen de no-apropiación. En un plano estrictamente fenomenológico, esto equivale a afirmar que hay sentidos cuyo modo de darse es tal que cualquier pretensión de posesión los destruye. Es decir, solo se los reconoce en la medida en que se soporta su excedente y se respeta su ritmo. El velo, entonces, no es

un obstáculo contingente, sino una forma interna de la donación, pues el sentido se ofrece como insinuación, como exigencia, como llamada y no como objeto concluido. Esto permite comprender por qué el silencio es el correlato intencional adecuado, pues no ‘produce’ la gloria, pero evita el tipo de aprehensión que la degrada a dato o la reduce a signo utilitario. La paciencia anotada en el texto de Rilke, traducida al vocabulario de la fenomenología, se convierte en una disciplina de la atención capaz de sostener un fenómeno que aparece precisamente sin imponerse. En esa disciplina se juega el paso de la fenomenología a la teología sin ruptura: el punto no es introducir un nuevo objeto – *la gloria velada* – sino reconocer un *modo de aparecer* que, por su propia estructura, solicita un pensamiento preciso del velo que permita distinguir entre reserva y vacío, entre excedente e indeterminación, entre misterio como modo de aparición y oscuridad como mera ignorancia.

La continuidad metódica exige separar registros sin escindir el fenómeno, pues la teología no puede operar como atajo explicativo que sustituya la descripción por un contenido, ni la fenomenología puede clausurarse en psicologismo o neutralidad vacía. El riesgo es doble y simétrico: reducir el silencio a estados internos (afectos, disposiciones terapéuticas de la interioridad) o convertir la gloria en un dato doctrinal presentado como evidencia filosófica. La paciencia – entendida como suspensión del cierre prematuro – bloquea desvíos al mantener la prioridad del aparecer sobre el esquema: se suspenden significaciones preconstituidas en su pretensión de clausura para que el fenómeno conserve su derecho a resistir. En esa línea, el tránsito del silencio a la gloria no es un cambio de tema sino una derivación formal. Si el silencio muestra un sostén tácito del sentido que no se deja decir sin residuo, la gloria nombra una modalidad de manifestación que tampoco se entrega como objeto apropiable; en ambos casos, el núcleo es el mismo, una fenomenalidad velada cuya inteligibilidad depende de no violentar su modo de darse. La pérdida de transparencia designa un problema de accesibilidad del sentido en tanto opacidad de su régimen de aparición, por cuanto la conciencia esté saturada por la reacción. Se

da, así, el autoexilio del mundo definido como ruptura de familiaridad, como estar en el mundo sin habitarlo, recibéndolo como ruido o superficie; su superación no consiste en recuperar un lugar, sino en reconfigurar las condiciones de recepción.

2ª parte

Paraíso perdido como símbolo: pérdida de transparencia, exilio y promesa

La figura del paraíso perdido es filosóficamente fecunda cuando se la trata como símbolo de una pérdida de transparencia: no se enuncia, en primer término, un 'hecho' localizable, sino una alteración en el régimen de aparición del sentido. Transparencia nombra la relativa co-pertenencia entre forma y significación, esto es, la experiencia de que el mundo se deja leer como mundo sin una fricción permanente que convierta toda percepción en sospecha o toda comprensión en violencia interpretativa. Cuando esa co-pertenencia se debilita, el sentido no desaparece, pero se vuelve difícilmente capturable pues comparece como insinuación, como resto o huella. Así, la fórmula bíblica "Los cielos atestiguan la gloria de Dios; y el firmamento predica las obras que Él ha hecho," (Sal 18: 2) funciona aquí como índice fenomenológico. Esa idea firma una atestiguación, pero deja abierto el modo de su recepción; permite describir un hiato entre donación y captación sin convertirlo ni en negación (el mundo ya no dice nada) ni en evidencia (el mundo dice todo sin mediación). El paraíso perdido nombra, así, la experiencia de un mundo que todavía atestigua, aunque su atestiguación se perciba bajo velo. Es decir, no como vacío de sentido, sino como dificultad estructural de acceso al sentido.

Desde esa clave, el símbolo del paraíso perdido puede organizarse según tres registros que conviene distinguir para no empobrecer su rendimiento conceptual. El registro mítico-religioso lo entiende como una condición originaria poseída y luego arrebatada, a saber, la memoria del origen funda la interpretación del presente como

caída o exilio, aun cuando el retorno literal sea imposible. El registro crítico – utópico sospecha la literalidad y lee el origen como construcción retrospectiva y, aquí, el pasado funciona como proyección normativa – una imagen idealizada que opera como horizonte – más que como antecedente empírico. El registro decisivo, sin embargo, es fenomenológico-simbólico pues ambos se imbrican en tanto el símbolo no *in-forma* ni *informa* sobre un pasado, sino que configura una temporalidad del sentido en la que memoria y promesa operan conjuntamente. La memoria es la persistencia de una huella transparente; la promesa, el horizonte de inteligibilidad que reordena expectativa y acción. En este tercer registro, el paraíso perdido deja de ser alternativa entre arqueología y ficción para volverse el esquema de la experiencia que describe el *cómo* del sentido disponible.

En este punto, Von Balthasar permite precisar el núcleo de la oscilación entre lo ya entrevisto y lo aún esperado sin que por ello caiga en el psicologismo en tanto lo perdido no es un objeto, sino una capacidad de percepción de la forma. Cuando Von Balthasar (1985) sugiere, al inicio del tomo 1 de su obra *Gloria, una estética teológica*, que el punto de partida es la belleza no está proponiendo un esteticismo ornamental, sino una tesis sobre el acceso primordial a la verdad del ser: la primera apertura no es la deducción, sino la percepción de una forma que se impone como significativa antes de ser tematizada conceptualmente. (25-28) Esta prioridad de lo estético no rebaja la racionalidad; la sitúa en su suelo originario porque la razón aparece como respuesta a una manifestación, no como productora soberana de sentido. Por eso Von Balthasar puede describir la belleza como una suerte de aureola de resplandor imborrable en torno a la verdad y al bien. En sus palabras: “El plano de la forma que se manifiesta se trasciende interiormente, pero no tanto ni tan visiblemente que el espíritu, inmanente a ella, deje de conformarla y de manifestarse irradiando siempre a través de ella.” (Von Balthasar, 1985: 26). Ahora bien, si el paraíso perdido nombra una pérdida de transparencia, entonces puede describirse también como eclipse de ese acceso originario, pues la fractura no consiste

únicamente en que se ignore el sentido, sino en que la forma ya no se deja percibir como portador de resplandor y el mundo se torna un conjunto de datos sin relieve.² Sin embargo, esta descripción del eclipse no autoriza a pensar la recuperación del acceso como una suma de ‘momentos’ excepcionales que perforan lo cotidiano, ni como una técnica de iluminación intermitente; exige, por el contrario, una corrección del acto perceptivo mismo, porque lo que está dañado no es la cantidad de información sino la capacidad de captar lo verdadero en el aparecer por ello: “[...] para vivir en la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto.” (Von Balthasar: 27). Ese ojo espiritual, empero no apunta a una facultad esotérica, sino a una disposición integral de la atención que devuelve a la percepción su dignidad veritativa ya que percibir no es registrar estímulos cuanto sí captar lo verdadero en el modo en que algo aparece. La crítica a la filosofía moderna, en ese contexto, no se limita a denunciar un error teórico; señala una inversión práctica del acto perceptivo, cuando la percepción se vuelve operación de control o mera recepción de datos y pierde su carácter receptivo-contemplativo. La tesis, por tanto, desplaza el problema del paraíso perdido desde la nostalgia por un contenido ausente hacia la rehabilitación de un modo de acceso. Lo que se pierde es un estilo de percepción y, con él, la posibilidad de una vida cotidiana validada *desde* el sentido.

La figura del paraíso perdido queda, así, estabilizada como símbolo de un eclipse del acceso originario por debilitamiento de la percepción capaz de reconocer relieve y densidad en lo real. Memoria y promesa operan como temporalidad del acceso, conservando la huella de una transparencia intuida y orientando una restitución que no consiste en momentos excepcionales antes que en formas de recepción capaces de ennoblecer lo cotidiano sin reducirlo a disponibilidad. Ese desplazamiento obliga a preciar con mayor rigor la estructura misma de lo que se

² Para el motivo del “eclipse” como diagnóstico de una pérdida de acceso y/o intimidad originaria véase Buber, M. (1952/2014).

pierde y de lo que puede restituirse, porque la opacidad no se explica en el nivel de los contenidos sino en el nivel de la manifestación. El siguiente movimiento, por tanto, debe formalizar la ontología estética del aparecer donde se decide la unidad entre forma y esplendor, y con ello esclarecer por qué la gloria puede revelarse sólo en la medida en que vela, y por qué el contenido no se busca detrás de la forma sino en su irradiación.

3ª parte.

Forma y esplendor: estética de la gloria como aparición que revela y vela.

La reconstrucción del paraíso perdido como pérdida de transparencia exige una teoría del aparecer que haga inteligible la disociación entre dato y sentido sin recaer en psicologismo. La estética teológica de Von Balthasar ofrece ese marco al situar la belleza como puerta de entrada a la inteligibilidad del ser, no como adorno ni como preferencia subjetiva. De ahí la fórmula programática según la cual la belleza es la primera palabra de la teología y abre el horizonte en el que el esplendor del ser puede ser percibido como tal. En este punto, la gloria deja de ser un contenido sobreañadido a las cosas y se entiende como modo de manifestación, es decir, como la forma en que lo real se ofrece con fuerza de sentido. Así, la tesis del eclipse no remitía a la desaparición del mundo sino a la pérdida del acceso originario mediante el cual la forma se dejaba captar como portadora de densidad. Esta perspectiva impone un desplazamiento metodológico decisivo: la discusión no se juega en el plano de experimentar la gloria como visión beatífica sino en el plano de describir sus condiciones de perceptibilidad, y esas condiciones involucran una economía de atención compatible con una fenomenología del silencio.

El núcleo técnico de esa estética se formula en la unidad interna de forma y luz, que vuelve ilegible toda separación entre exterioridad neutral e interioridad

secreta entendida como un *detrás* inaccesible. Von Balthasar (1985) sostiene que lo bello es, ante todo, una forma, y que la luz no incide desde fuera, sino que irrumpe desde su interior (29) como un “[...] acto en que el espíritu recibe una nueva luz (*lumen fidei*), que, si por el momento no permite aún ver el objeto en sus razones intrínsecas, puede considerarse, sin embargo, como principio de la visión (*inchoatio visionis beatae*). (Von Balthasar: 139).

Esa unidad interna entre forma y luz no se agota en una definición formal de lo bello, sino que introduce una tesis sobre el estatuto mismo del conocer cuando el objeto en cuestión no se deja reducir a evidencia inmediata. Si la luz irrumpe, en efecto, desde el interior de la forma, entonces la inteligibilidad no se obtiene por extracción analítica de propiedades, sino por una transformación del régimen de recepción en el que la forma se vuelve capaz de irradiar. En ese sentido, el *lumen fidei* no debe entenderse como un suplemento subjetivo que se añade a una forma previamente neutra, sino como el principio por el cual la forma comienza a ser visible en su densidad propia incluso cuando todavía no se alcanza la visión por razones intrínsecas; la *inchoatio visionis* nombra precisamente ese umbral en el que la percepción se reconfigura sin que el objeto quede aun plenamente tematizado. Con ello se desplaza el problema del *detrás* inaccesible a una estructura más precisa, a saber, aquella estructura donde no hay un contenido oculto esperando ser desvelado mediante un método analítico de observación-reflexión sino mediante un modo de manifestación que requiere un acto correlativo de recepción para hacerse visible como contenido. La consecuencia inmediata es que la manifestación no puede identificarse como exposición total, y por eso el paso siguiente consiste en formalizar la relación entre revelación y velamiento como estructura interna del aparecer, no como defecto contingente de la percepción.

La referencia a lo paradisíaco puede integrarse sin arqueología ni esteticismo si se la entiende como índice de una creación intacta que irrumpe en medio de una historia herida sin abolirla, de modo que lo bello no funciona como refugio, sino como señal de que la forma todavía puede irradiar sentido incluso bajo condiciones

de opacidad. En ese marco, la belleza no opera como garantía de salvación ni como sustituto de la historia, porque su aparición pertenece al régimen de lo que revela velando y, por tanto, conserva la reserva que impide convertirla en evidencia total. El paraíso, así, no se recupera como lugar ni como imagen plena, sino como posibilidad de acceso, como reactivación de una percepción capaz de dejar que la forma diga más de lo que exhibe. La conexión con la tesis de los capítulos anteriores queda establecida: la pérdida de transparencia se describe como disociación entre forma y esplendor, mientras que la persistencia velada de lo paradisiaco se describe como la posibilidad de una irradiación que no se impone, pero que puede ser reconocida cuando el acto perceptivo recupera su carácter veritativo y no se reduce a registro.

Se fija, así, el siguiente movimiento: si la crisis no consiste en ausencia de manifestación, sino en incapacidad de recibir el modo propio del aparecer, el síntoma principal es la reducción del mundo a dato y la sustitución de la atención por reacción, de modo que la forma pierde su relieve y su esplendor queda neutralizado. En ese contexto, el velamiento se interpreta falsamente como inexistencia, porque la percepción ya no dispone del ámbito abierto en el que lo tenue puede afectar y reorganizar el sentido. La restitución de transparencia no equivale a eliminar el velo, sino a restituir el acceso, es decir, un régimen de recepción no invasivo que permita que la forma vuelva a irradiar sin convertirse en objeto disponible. El tránsito al capítulo 4 queda justificado ya que se requiere describir cómo el ruido y la saturación producen estructuralmente esa incapacidad de recepción, y por qué el silencio, lejos de ser evasión, funciona como resistencia que devuelve hondura y vuelve nuevamente habitable la forma.

4ª parte.**Ruido, hondura y libertad: el silencio como resistencia que vuelve habitable la forma.**

La saturación sonora no es un accidente ambiental. Es un régimen de experiencia que reconfigura el acceso a la forma y, con ello, la posibilidad misma de habitar con sentido. Cuando el ruido se vuelve la atmósfera normal de convivencia, la percepción tiende a reducirse a registro de estímulos y la atención se convierte en reacción. El resultado empero es pérdida de relieve porque la forma ya no consigue imponerse como significativa y el mundo se degrada a repertorio. En ese marco, el silencio, lo vimos, deja de aparecer como condición de inteligibilidad y es interpretado como vacío o negatividad. La tesis de este apartado retoma y amplía el sentido del silencio como condición que restituye la apertura perceptiva donde lo tenue puede afectar y donde la forma vuelve a irradiar sin convertirse en un dato entre otros. En ese sentido, la oposición real no es entre hablar y callar sino entre una vida entregada a la compulsión del estímulo y una vida capaz de sostener un umbral de recepción en el que la realidad recobra hondura.

Este diagnóstico puede formularse epistemológicamente si se atiende al vínculo entre saber y no-saber cómo trasfondo constitutivo del conocimiento humano. Von Balthasar afirma que “[...] solo se puede hablar de un saber digno del hombre” cuando se tiene en cuenta “[...] el trasfondo del no-saber” (Von Balthasar: 396 – 97). La fórmula no legitima irracionalismos, sino que denuncia una mutilación. Cuando el trasfondo queda puesto entre paréntesis y el conocimiento se absolutiza como exactitud autosuficiente, la figura del mundo se vuelve ilegible como figura de realidad. La saturación sonora opera como equivalente existencial de esa mutilación, porque impide sostener la reserva que acompaña a toda significación y conduce a exigir evidencias inmediatas, respuestas instantáneas, comunicación sin escuchar. El silencio, por el contrario, preserva la estructura del acceso al reintroducir la dimensión del trasfondo, no como oscuridad, sino como condición para que la experiencia no quede clausurada en lo meramente operativo. En términos prácticos,

se vuelve posible distinguir, jerarquizar, acoger lo no disponible, restituir la legibilidad de lo real como forma y no como suma de datos.

En este punto se entiende por qué el silencio no es evasión, sino resistencia. Resistir significa impedir que la banalidad y la dispersión se conviertan en norma ontológica del habitar, y significa también sostener una libertad que no se confunda con espontaneidad reactiva. El silencio funciona como acto de lealtad porque interrumpe la obligación permanente de hablar, opinar o emitir señales, y reinstala a la subjetividad en el espacio donde puede responder en lugar de reaccionar. La antropología balthasariana da a esta tesis un soporte fuerte. El hombre “[...] no es palabra originaria [...] sino respuesta” (Von Balthasar: 25), lo cual implica que la libertad humana no se constituye como autoproducción óptima, sino como capacidad de responder a una ley de sentido que la precede. Cuando la convivencia se organiza por ruido y presión de respuesta, la subjetividad queda atrapada en un pseudo – decidir continuo que empobrece la decisión real. El silencio, entendido como resistencia, devuelve a la libertad su carácter responsable, porque abre el intervalo en el que la respuesta puede formarse con hondura, no como reflejo de estímulos, sino como acto que asume la forma del sentido.

El término hondura no debe interpretarse como un *interiorismo* desconectado del mundo. Al contrario, debe asumirse como dimensión encarnada de la existencia donde la libertad se expresa y se inscribe históricamente. Von Balthasar lo formula de modo particularmente útil al insistir en que “[...] mediante el cuerpo está el hombre en el mundo, se expresa e interviene responsablemente [...] inscribe sus acciones en la historia” (Von Balthasar: 25). La libertad no acontece fuera de la forma, sino en la forma, y por ello se juega en cómo se habita el cuerpo, el lenguaje y la comunidad. La saturación sonora sustituye esa intervención responsable por un flujo de respuestas sin inscripción, mientras que el silencio vuelve posible que la acción recupere peso, trazo y consecuencia. Por eso el encadenamiento es estructural. Sin silencio no hay escucha; sin escucha no hay comunicación real; sin comunicación real

no hay mundo compartido. El silencio no se nos presenta, insisto, como una técnica aislada de momentos extraordinarios, sino como la condición estable que permitiría a lo cotidiano ennoblecerse desde dentro, como señalamos en el capítulo dedicado al paraíso perdido como símbolo.

Cuando el ruido deja de ser contingente y se convierte en atmósfera, ya no sólo interfiere con la escucha, sino que altera la forma misma del aparecer. La experiencia se vuelve discontinua, fragmentaria, hecha de impactos que no alcanzan a configurarse como sentido. En ese punto el ruido no es simple ‘más sonido’ sino disonancia que rompe la consonancia interna por la que una figura resulta legible. Por eso se vuelve pertinente introducir una imagen de ruptura que condense conceptualmente la idea del *daño*. Funciona aquí la imagen balthasariana del “ruido de los vidrios rotos” (Von Balthasar: 584-85), que puede leerse como figura de esa ruptura, sin necesidad de convertirla en polémica confesional. El ruido es fragmentación de la escucha y de la unidad forma-esplendor, y por ello constituye una clausura del acceso más que un simple malestar. En consecuencia, el silencio que se busca no es un silencio muerto. Se pretende un silencio operativo que restituya hondura, que vuelva posible el reconocimiento de lo velado y que haga habitable la forma. El movimiento siguiente será, pues, situar tal resistencia en un escenario donde libertad, misión y acontecimiento se articulen dramáticamente de manera que el silencio pueda ser pensado como parte de una acción y no como simple condición previa.

5ª. Parte

Teodrama, comunión y silencio de Dios: cuando el silencio es acción y escena

El paso de la estética a la teodramática no añade un tema nuevo. Más bien, reubica la manifestación en el orden de la acción histórica. El principio decisivo es que la revelación no se deja reducir ni a un hecho enumerado en una cadena causal ni a una

esencia atemporal abstraible de los hechos; se entiende como acontecimiento que irrumpe verticalmente en la historia y, al irrumpir, revela simultáneamente el modo de ser y el modo de actuar de Dios. Von Balthasar lo formula con la categoría de *event*³, subrayando que lo real teológico “[...] is utterly and completely an evento, breaking vertically into the chain of facts.” (Von Balthasar, 1988: 38). Es decir, que la Verdad no se ofrece como dato disponible ni como idea en reposo, sino como irrupción que juzga y salva, y cuya inteligibilidad no se agota en la constatación exterior. Con ello, el silencio ya no puede seguir pensándose sólo como condición de percepción o como resistencia frente al ruido, porque el acontecimiento mismo incluye un régimen de palabra y acto que transforma al oyente. El silencio entra como condición dramática de recepción y como modo de acción. En suma, como reserva constitutiva de un sentido que no se impone como evidencia.

Esta estructura exige una teoría cualitativa del tiempo que evite dos reducciones opuestas, la de un verticalismo sin historia y la de un horizontalismo que absorbe lo escatológico en un flujo indiferenciado. La teodramática insiste en que el acontecimiento atraviesa el tiempo con un ‘ahora’ decisivo, pero no anula el despliegue: lo reconfigura. La lógica bíblica del Kairós y de la hora nombra esta cualidad temporal, en la que el tiempo no corre neutralmente a ambos lados del acontecimiento central, porque se ‘estira’ de manera paradójica en un simultáneo futuro y presente. Este punto permite formalizar el silencio como espera activa y como obediencia temporal pues permite sostener el intervalo en el que el sentido se decide. En el plano conceptual, el silencio se vuelve correlato del Kairós, porque sin ese intervalo no se reconoce lo decisivo y aparece la degradación de lo real a pura recepción de estímulos. En el plano existencial, el silencio opera como posibilidad de

³ En la traducción inglesa que empleamos aquí de Theo-drama, el término “evento” corresponde al campo semántico del alemán *Ereignis* (acontecimiento) como categoría teológica. La revelación no se reduce a un hecho enumerado ni a una esencia atemporal, sino que acontece como irrupción que reconfigura el tiempo. Esta afinidad, sin embargo, no autoriza una identificación directa con el *Ereignis* heideggeriano, cuyo alcance técnico remite a la apropiación en la pregunta por el ser. En Von Balthasar, el acontecimiento queda determinado por una estructura cristológica y escatológica (acto y palabra, Kairós, cruz-resurrección) y por su despliegue dramático en la historia.

una que no se precipita a la reacción, precisamente porque el acontecimiento introduce un tiempo en el que se puede *llegar tarde* y en el que la decisión es real.

La dimensión propiamente dramática aparece cuando la verticalidad del acontecimiento alcanza al tiempo horizontal y lo utiliza como escenario para desplegarse en forma dramática, comparable a los actos de una obra, de modo que no existe solo el desenlace o la escena sino, propiamente, el jugar la pieza entera. (Von Balthasar, 1988: 43). Esta comparación permite integrar con rigor la noción de escena y, por tanto, comprender por qué el silencio se vuelve constitutivo. Toda escena dramática incluye pausas, intervalos, suspensiones que funcionan como elementos tensores del sentido. El silencio de Dios, leído teodramáticamente, se identifica con el modo en que el acontecimiento no se deja convertir en disponibilidad, manteniendo abierta la libertad del hombre en el interior del drama. Aquí es pertinente recuperar el léxico de la paradoja fuerte, ya presente en el análisis de la forma, pero ahora reubicado históricamente. En el nivel de las teofanías y epifanías, “[...] se revela el *escondido* y se comprende el incompreensible,” (Von Balthasar, 1986: 312) de modo que la revelación es inseparable de una reserva que no suprime el sentido, sino que lo presenta. El silencio de Dios aparece, así, como estructura de excedencia y no como carencia.

Esta estructura se vuelve más clara cuando se explicita que el drama no es un teatro humano al que Dios ‘asiste’, sino el lugar donde Dios entra como actor. La teodramática plantea la pregunta límite con máxima precisión, al interrogar qué implica que Dios se involucre en la historia y, al hacerse hombre, se haga ‘fellow actor’ en el drama del mundo. (Von Balthasar, 1988: 49). En ese punto, el silencio no puede entenderse como neutralidad, porque la escena incluye riesgo, vulnerabilidad y decisión, y el silencio mismo puede ser una forma de ese riesgo. La incompreensibilidad divina, lejos de neutralizar la historia, se manifiesta en ella como resplandor que puede volverse tinieblas para quien pretende verlo bajo el régimen de la posesión. (Von Balthasar, 1986: 315). El silencio de Dios nombra entonces el modo en que el exceso de sentido se mantiene como exceso en el corazón de la

escena, impidiendo que la revelación sea administrada como dato y obligando a reconocer que el saber digno del hombre incluye el trasfondo de no-saber como condición de legibilidad de la figura real (Von Balthasar, 1985: 396). El silencio, en esta clave, es una de las modalidades de la verdad *en* la Revelación.

La consecuencia para la comunión se vuelve visible sin anticipar aún nuestro penúltimo capítulo. Si el acontecimiento irrumpe como acto y palabra y refigura el tiempo como drama, la respuesta humana no puede quedar confinada a la interioridad privada, porque el drama se juega en el mundo y con otros. La comunión se entiende aquí como forma de participación en el acontecimiento, no como agregación sociológica, y su condición es una escucha compartida capaz de sostener el intervalo del sentido. Por eso, el silencio de Dios tiene un correlato humano inmediato, un silencio activo que no equivale a mutismo. Un silencio que es una forma de decir y de actuar en escena. En una versión que puede ser catalogada como 'extrema', Von Balthasar ejemplifica al silencio con Plotino quien ...

no se cansa de acentuar cuán silenciosa, secreta y recogida en sí misma se comporta toda auténtica acción y creación: no se trata de escuchar sino de mirar; la palabra es secundaria, un recurso *in extremis*, el espíritu engendra su obra en el silencio... (Von Balthasar, 1986: 270)

Esta idea permite pasar al capítulo 6 con continuidad interna pues se vuelve necesario describir cómo ese silencio activo se traduce en prácticas interpersonales y litúrgicas donde la escucha, el rimo y la pausa constituyen comunicación real y, por tanto, comunión efectiva.

6ª parte.

Silencio interpersonal y litúrgico: de la estructura intencional a la comunión

El silencio interpersonal es un componente constitutivo de la significación compartida. Allí donde el discurso se vuelve continuo, la comunicación se degrada a circulación de señales, porque el sentido pierde el intervalo en el que puede

configurarse como sentido para alguien. La condición de posibilidad de una palabra que realmente comunique no reside en aumentar la emisión, más sí en sostener una reserva que equivale a disponibilidad en la recepción y no a ocultamiento hostil. En términos epistemológicos, esta reserva remite al trasfondo sin el cual el mundo deja de ser legible como figura. Trasladado al plano intersubjetivo, implica que la relación con el otro exige un margen no apropiable, un espacio donde la alteridad no es reducida a transparencia administrable y donde, precisamente por esa reserva, la palabra puede adquirir densidad en lugar de inflarse como ruido.

Esta estructura se vuelve más estricta cuando el silencio se piensa como forma activa de expresión y no como simple ausencia acústica. El repertorio conceptual que Von Balthasar atribuye a la tradición medieval – en específico al Eriugena – condensa el núcleo ontológico del fenómeno, al describir la manifestación como aparición de lo no-aparente y como manifestación de lo oculto, sin disolver el carácter de misterio en mera oscuridad. (Von Balthasar, 1986: 317). Empero esta paradoja no justifica ambigüedades sentimentales: fija una ley de la comunicación densa. El silencio preserva la distancia sin la cual el otro se vuelve objeto; y esa distancia no destruye la comunión, sino que la hace posible porque impide que la relación se transforme en apropiación, control o consumo de interioridad. La verdad del vínculo no se mide por la cantidad de información compartida, sino por la capacidad de sostener un espacio donde lo esencial no se agota en lo explicitado.

La liturgia explicita en forma pública esa misma ley. Su silencio no es un vacío entre partes del rito; es un acto que instituye una escucha común, de manera que la palabra no pueda reducirse a información para volverse performativa por su inserción en un ritmo que incluye pausa, espera y acogida. Esto presupone una comprensión de la percepción como ámbito abierto en el que lo dado entra como forma, tanto para la visión como para el oído, y donde el sujeto no se constituye como centro autocerrado sino como apertura receptiva. (Von Balthasar, 1985: 62) En esa apertura, el silencio funciona como condición negativa del acceso al retirar la compulsión de respuesta inmediata, que hace posible que la palabra sea oída como

palabra y no como señal. La comunión litúrgica, entendido con rigor es co-pertenencia sostenida por un régimen compartido de atención que admite reserva como condición de verdad. De ahí que el silencio litúrgico sea una praxis de libertad frente a la saturación, porque restituye el intervalo donde el sentido puede afectar sin coaccionar.

Esta praxis corrige una confusión contemporánea entre comunicación y emisión constante, presencia y disponibilidad, relación y exposición. El silencio compartido devuelve al vínculo su estructura veritativa porque re-inscribe la palabra en un horizonte donde el otro no es material de administración discursiva, y donde la escucha no queda colonizada por el estímulo. La alternativa no es entre silencio y palabra, sino entre una palabra que se expande hasta volverse ruido y una palabra sostenida por el silencio que la imita y la vuelve significativa. En el primer caso, la interacción produce superficie; en el segundo, mundo común. La reserva deja de ser obstáculo cuando se entiende como de aparición de lo esencial, es decir, como condición para que el contenido no sea buscado detrás de la forma sino recorrido en su irradiación. En el plano interpersonal, esto significa que la interioridad del otro no cancela, pero tampoco se clausura; se hace presente de un modo que exige respeto como forma de verdad.

Esta estructura se proyecta más allá del ámbito litúrgico pues la restauración del acceso no consiste en multiplicar discursos, sino en recuperar los lenguajes capaces de alojar reserva sin vaciarla, precisamente los lenguajes simbólicos y estéticos donde lo velado puede ser legible sin convertirse en dato. Así, el silencio compartido, en la liturgia y en la vida común, condensa en forma práctica la tesis de forma velada. La Gestalt de la Revelación no se ofrece como teofanía que anule la miseria humana, sino como presencia que se entrega en el “[...] misterio de un amor que con la paciencia del sufrimiento soporta todo el oprobio.” (Von Balthasar, 1985: 26). Este rasgo formal tiene una consecuencia comunitaria inmediata. Si el sentido se manifiesta sin imponerse, la comunidad no puede constituirse por transparencia

informativa ni por acumulación de enunciados, sino por una disposición común ante un aparecer que reclama recepción. De ahí la función estricta del silencio litúrgico. Aquí, el silencio organiza el sentido porque protege la forma de ser reducida a dato. Este mismo régimen explica por qué el silencio de Dios no se deja reducir a ausencia pues permite que sea pensado como momento dramático y pedagógico del aparecer. La Escritura registra una revelación que habita el velo, no lo elimina: Dios se da en lo tenue como “[...] la brisa suave y apacible.” (1 Re 19: 12) y el conocimiento permanece mediado “[...] como por un espejo y oscuramente,” (1 Co 13: 12), de modo que el acceso exige un tiempo cualitativo de espera y respuesta. La angustia queda asumida hasta el límite en Getsemaní⁴ y en la Cruz, donde el silencio es el lugar donde la palabra se vuelve irreductible a explicación. Así, finalmente, el silencio fenomenológico y el silencio teológico se reflejan mutuamente como dos descripciones del mismo umbral: el punto donde el sentido se ofrece sin agotarse, y donde la comunión se forma por una escucha capaz de sostener lo velado como velado.

5. Conclusiones

La tesis que queda establecida es formal: paraíso perdido nombra una pérdida de condiciones de inteligibilidad. Lo que se debilita es la transparencia del aparecer, no la existencia del sentido. En consecuencia, el problema principal no se corrige aumentando explicaciones o intensificando discursos, porque el déficit se ubica en el régimen de recepción. El silencio se entiende aquí como positividad fenomenológica: reconstituye intervalos, umbrales y jerarquías de relevancia clara para que lo significativo pueda aparecer sin quedar reducido a impacto. Donde la experiencia se

⁴ Ese velamiento toca la existencia. Balthasar, en *The Christian and Anxiety*, no la minimiza: Cristo asume el miedo humano. Getsemaní lo dice con crudeza: “Mi alma está triste, mortalmente; quedaos aquí y velad conmigo” (Mt 26, 38). Y en la Cruz resuena el clamor del Salmo en boca del señor: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27, 46). Fenomenológicamente, la angustia es el borde donde el silencio primero abrumba, pero también abre: ahí donde faltan palabras, se ensancha la atención y con ella la posibilidad del significado.

vuelve ilegible, la primera tarea consiste en rehabilitar el espacio donde algo puede llegar a leerse.

Este marco exige precisamente el velamiento. El velo opera como estructura del aparecer pues ciertas manifestaciones se dan con reserva constitutiva y pierden su verdad cuando se las fuerza a volverse objeto disponible. De ahí una inversión crítica: claridad no puede equivaler sin más a verdad, y verdad no puede equivaler sin más a control. El velamiento indica un tipo de evidencia que mantiene excedencia; conserva distancia sin cancelar presencia. El silencio, en esa medida, funciona como regla de trato con lo real, ya que sostiene una recepción no apropiadora, capaz de reconocer que la reserva forma parte del modo mismo en que el sentido se ofrece.

En esa clave se comprende la gloria como nombre de una manifestación que no coincide con la lógica del espectáculo. La gloria, pensado como esplendor de la forma, requiere un tiempo de recepción distinto del instante reactivo. No se está defendiendo quietismo ni anti-intelectualismo; se delimita el estatuto del conocimiento cuando el fenómeno no admite reducción a disponibilidad. La figura del paraíso perdido adquiere así una función filosófica estricta: designa un modo de habitar el presente que no violenta el modo en que el sentido se da.

Así, el retorno del paraíso se juega en prácticas de recepción. La restauración buscada es práctica y comunitaria. Una economía de atención y de convivencia donde el ruido no confisque el aparecer, donde la compulsión de respuesta no sustituya la comprensión, donde la disponibilidad total no se vuelva criterio de verdad. El silencio queda descrito como condición de una palabra significativa y de una presencia que conserva su carácter de acontecimiento. El paraíso posible se decide ahí: en sostener el velamiento como forma de verdad y en asumir el silencio como condición de una presencia compartible precisamente porque no se deja poseer.

Referencias.

- Biblia. (2026). *Biblia*. Versión de Straubinger en línea.
- Buber, M. (2014). *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (R. M. Seltzer, introd.; ed. electrónica; 3.^a reimp.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1952 como *Gottesfinsternis*).
- Von Balthasar, H. U. (1985). *Gloria I: Una estética teológica. Tomo 1: La percepción de la forma*. Ediciones Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. (1986). *Gloria IV: Metafísica. Edad Antigua*. Ediciones Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. (1988). *Theo-Drama: Theological dramatic theory. Volume I: Prolegomena* (1st English ed.). Ignatius Press. (Obra original publicada en 1983 como *Theodramatik: Erster Band: Prolegomena*).
- Von Balthasar, H. U. (1988). *Theo-Drama: Theological dramatic theory. Volume 4: The Action* (1st English ed.). Ignatius Press. (Obra original publicada en 1983 como *Theodramatik: Erster Band: Prolegomena*).
- Von Balthasar, H. U. (2000). *The Christian and anxiety* (D. D. Martin & M. J. Miller, Trans.). Ignatius Press. (Original work published 1952)