

HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988) SU OBRA FILOSÓFICA

Emmanuel J. Bauer

Con certeza, podemos considerar a Balthasar como el teólogo más culto y el pensador cristiano más universal de nuestro siglo, cuya obra voluminosa e increíblemente multifacética ha de contarse entre los logros más grandes y más permanentes de la historia del espíritu y teología actuales. Versado tanto en la gran literatura europea y en la patrística, como en la filosofía y en la teología occidentales, entró en diálogo con las corrientes del pensamiento más significativas de su tiempo y encaró las preguntas teológico-eclesiales más actuales: “...no hay nada grande que no haya encontrado viva recepción en este gran espíritu”¹.

Sus escritos dan testimonio de gran fuerza especulativa, de profundidad contemplativa y de amplia mirada teológica. Aunque, sin duda, Balthasar fue principalmente un teólogo, su obra presenta también aportes filosóficos genuinos². Él estaba firmemente convencido de que “sólo puede ser teólogo seriamente, quien también y antes es filósofo” (W VIII), puesto que “el conocimiento teológico sobre la gloria, el bien y la verdad

¹H. DE LUBAC, “Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar”, en *Communio* 4 (1975) 390-406, aquí 392.

² Los escritos empleados en el texto están citados bajo las siguientes abreviaturas:

AA = “Apokalypse der deutschen Seele”, en *Schönere Zukunft* (1938)

Apk = *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-1939)

C = *Cordula oder der Ernstfall* (4ª ed. 1987)

E = *Epilog* (1987)

Est = “Es stellt sich vor”, en *Das neue Buch 7* [1945] 43-46.

H = *Herrlichkeit* (1961-1969)

Hph = *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* (1940)

Lpl = *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern* (en: *Schweizer Rundschau* 55 [1955] 212-225)

SB = *Schleifung der Bastionen* (Einsiedeln 1ª ed. 1952, 4ª ed. 1954)

TD = *Theodramatik* (1973-1983)

R = *Rechenschaft* (Ei 1965)

W = *Wahrheit der Welt* (1947, citado según la edición: *Theologik*, t. I, Einsiedeln 1985)

de Dios presuponen por naturaleza no sólo una estructura formal o gnoseológica, sino también ontológica del ser mundano: “*sin filosofía ninguna teología*” (W VII)³.

Vida y obra

Nacido el 12 de agosto de 1905, hijo de un arquitecto y criado en Lucerna, Balthasar asiste al Gymnasium en Engelberg y Feldkirch, antes de dedicarse a partir de 1924, al estudio de la germanística. Primero estuvo en Zurich, luego en Viena. Allí, la amistad con Rudolf Allers se convirtió –según él mismo confiesa– en “una fuente casi inagotable de estímulo” (R 34). Luego de su paso por Berlín (donde escucha la interpretación de R. Guardini sobre Kierkegaard), regresa a Zurich, y concluye su formación germanista, con el examen doctoral en 1928.

Después de la entrada a la Compañía de Jesús (1929), el bienio filosófico lo lleva a Pullach y el cuatrienio teológico a Lyon-Fourvière. Allí, la profunda relación con Henri de Lubac, quien dirige por entonces los caminos de la “*nouvelle théologie*”, es decisiva para el recorrido de su formación posterior. Efectivamente, H. de Lubac lo conduce hasta los tesoros de la patrística (sobre todo de los alejandrinos) y lo abre –especialmente mediante su *Catholicisme*– a la tradición y a un “catolicismo de la plenitud” (Lpl 221).

Tras ser ordenado como sacerdote en Munich (1936), permanece allí colaborando –a partir de 1937– en la redacción del *Stimmen der Zeit*, junto con Alfred Delp, Peter Lippert, que se le presenta como “un espíritu consolador para quien desfallece en el desierto de la neoescolástica” (R 34) y con Erich Przywara “el espíritu más grande con el que yo me pude encontrar” (Est 44), que influyó en su camino de modo perdurable.

En el decenio 1940-1950, pasa la mayor parte del tiempo como capellán de estudiantes en Basilea, y echa las bases decisivas para la obra de su vida. Si bien el encuentro con Karl Barth –a quien le debe su cristocentrismo y “la visión de una teología bíblica abarcante” (R 35)– fue entonces de importancia capital, sin embargo, el eje de su

³ La cursiva es del autor.

posterior camino de vida hay que buscarlo en la figura de Adrienne von Speyr (llevada por él a la conversión y al bautismo en 1940), en su misión y en su don místico-espiritual. Ambas obras, –la de ella es para él un deseo del corazón– se funden en una simbiosis espiritual, pues son “tanto psicológica como filológicamente inseparables, dos partes de un todo, que en su núcleo responden a una única fundación” (R 35). Adrienne von Speyr le indica el camino de Ignacio a Juan, de la espiritualidad del estado religioso a la nueva figura eclesial de los “instituta saecularia”, donde el ideal del cristiano consiste en seguir los consejos de Jesús en medio del mundo, en el sentido de un “radicalismo del Evangelio en la particularidad de nuestro tiempo” (Lpl 225).

Bajo su influjo funda la “Comunidad San Juan” (1943/45), la “Johannes Verlag” (1947) y se decide a dar incluso el paso más difícil: el de la separación de la Compañía de Jesús (1950), no para abandonar la idea ignaciana, sino para realizarla en la (en realidad genuina) figura de la mundanidad. Su misión se orienta, desde entonces, a la configuración del instituto secular y al despliegue de una espiritualidad y teología que lo sustenten. Alrededor de este núcleo se gira su obrar incansable como autor, recopilador y editor, primero en Zurich y desde 1956 en Basilea, que se desarrollará fuera de la docencia universitaria. En 1972, se convierte en cofundador de la Revista Católica Internacional *Communio*, que hoy aparece en doce redacciones y lenguas diferentes. Balthasar da prueba de extraordinaria fecundidad y capacidad creativa espiritual y logra, aunque curiosamente dejado de lado por el Vaticano II, creciente atención y merecido reconocimiento: por medio del llamamiento a la Comisión Teológica Internacional (1969) y por el nombramiento de cardenal poco antes de su muerte el 26 de junio de 1988.

La obra completa de Balthasar tiene dimensiones verdaderamente universales y abarca alrededor de 90 libros propios, 450 artículos, 100 colaboraciones en obras colectivas, 100 traducciones, 15 antologías y recopilaciones de escritos en 13 series. En vistas de esta amplitud podemos señalar aquí sólo algunas líneas fundamentales.

Su primer amor fue la patrística, especialmente Orígenes, a quien considera el más genial intérprete de la palabra de Dios, “una fuente casi inagotable de estímulo espiritual y teológico para todo el posterior pensamiento cristiano” (Lpl 216). A la publicación de la obra Orígenes –reunidas bajo el título *Geist und Feuer* (1938)– de-

ben agregársele las de Agustín, Gregorio de Nisa, Máximo el confesor, Ireneo, Evagri Póntico y Dionisio Areopagita.

Convencido del mandato de misión universal de la Iglesia, se esfuerza valientemente por fomentar el diálogo entre Iglesia y mundo. Su reflexión sobre el pensamiento moderno se exterioriza, tanto en *Apocalipsis del alma alemana* (3 tomos, 1937-1939) y en otras publicaciones (más bien) filosóficas⁴, como en la edición de la *Colección Klosterberg* con tres selecciones de la obra de Nietzsche, en las numerosas traducciones de los poetas franceses Paul Claudel (*El zapato de raso*, 1939), Charles Péguy y Georges Bernanos, en las monografías sobre Bernanos y Reinhold Schneider y en la colección *Cristo hoy*.

De modo programático y casi impacientemente, exige en *Derribemos los bastiones* (1952) una Iglesia no atrincherada frente al mundo, petición a la que pretenden servir la edición de las obras de Adrienne von Speyr y varias publicaciones sobre la teología de los estados como *El laico y el estado religioso* (1948) y *El estado cristiano* (1977). Esta misión está fundada en el misterio central de la encarnación de Dios en Cristo, que como el concreto universal es el centro entre creación e historia (*Karl Barth*, 1951). En *Teología de la historia* (1950) aclara la relación interna entre cristología y ontología, idea que extiende luego hacia en la historia del mundo⁵ en *El todo en el fragmento* (1963). Por último, en *Verdad del mundo* (1947) intenta un acceso filosófico a la comprensión de la verdad cristiana.

Sin embargo, para Balthasar, el programa eclesial dinámico de apertura al mundo podría sucumbir, si a la acción multiplicada no le correspondiera una contemplación profunda. Por eso, propone a la Iglesia como el lugar de la plenitud de la sucesión viva de Cristo, donde acontece el obrar salvífico de Dios mediante la escucha de la palabra y la docilidad al Espíritu Santo. En este sentido, en *Seriedad con las cosas* (1966), aclara a toda voz el deseo de una Iglesia confesa y orante. Esto mismo se encuentra desarrollado también en otros escritos: *La oración contemplativa* (1955) y *Retorno al centro* (1969). En función de esto mismo propone como paradigma a

⁴cfr. al final del artículo la nómina de sus trabajos orientados hacia los problemas filosóficos.

⁵El libro *Skizzen zur Theologie Verbum Caro*, t. 1, Einsiedeln 1960, ofrece una diversificación de esta temática en aspectos particulares.

cristianos modelos que incluye en las Colecciones *Menschen der Kirche*, *Lectio spiritualis*, *Sigillum*, *Christliche Meister*. En *Ensayos teológicos* (tomos II-IV) discute las dimensiones eclesiológicas y pneumatológicas de ese deseo. Sus numerosos escritos breves (*El cristianismo es un don*, *Católico*, etc) quieren ofrecer una orientación y una ayuda al cristiano que se halla frente a múltiples peligros.

Por último, su pensamiento encuentra su expresión abarcante y definitiva en la magna trilogía teológica, un tríptico compuesto por la *Estética teológica* de siete tomos (1961-1969), la *Teodramática* (1973-1983) de cinco tomos y la *Teológica* (1985-1987) de tres tomos. En el misterio cristiano como revelación de Dios en la creación y en la encarnación, se manifiesta la gloria del eterno amor fluyente de Dios, acontece el drama del actuar de Dios en el hombre y de la respuesta humana en decisión y acción libre, y, finalmente, se descubre la medida última de la verdad mundana y divina.

El apriori teológico de toda filosofía- El método de la integración

En razón de la extensión gigantesca de la obra de Balthasar, los rasgos y contenidos básicos esenciales de su filosofía sólo pueden ser expuestos aquí de modo panorámico, dejando de lado los múltiples desarrollos que aparecen en su teología y en sus interpretaciones monográficas. Una clave decisiva para la comprensión de todo su pensamiento está en su visión y fundamentación de la relación entre filosofía y teología. Dado que el pensamiento humano es condición inevitable para el discurso encarnado de Dios sostiene la tesis “sin filosofía ninguna teología”, pero al mismo tiempo también la tesis de que “*toda filosofía* está envuelta -conciente o inconcientemente- por un *apriori teológico*”⁶, pues la metafísica se consume en la verdad de la revelación. La trama interna de filosofía y teología se basa en la universalidad radical de la encarnación del logos divino, universalidad en la cual incluye todo el cosmos, tanto protológica (origen y sustancia) como escatológicamente (unidad y consumación).

⁶Hph 4. Subrayado del autor. La temática del apriori teológico y del método correspondiente está explicitada ante todo en Kph y en H III/I, 958-963, 974-983, ver en HI, 134-210 en el marco del planteo de un problema teológico-fundamental y en HIII/I 285-370 en la relación con la filosofía de la belleza.

La verdad de la revelación y el consiguiente reconocimiento de la historicidad como categoría ontológica fundamental del ser le dan derecho a afirmar que, no sólo el paso de la historia del mundo, sino más profundamente la interioridad y toda la estructura ontológica del ser de cada hombre particular y los fundamentos metafísicos de todo ser mundano por el solo hecho de serlo, están condicionados e impresos por la figura de la cruz de Cristo. “Hasta en el interior de las leyes del ser más formales, el signo de agua de Cristo ilumina de frente al que sabe que tiene que sostener al ente contra la luz.” (SB 82). Trasladado al problema de la naturaleza y sobrenaturaleza que subyace a la filosofía cristiana, significa que lo sobrenatural, por así decirlo, vuelve aptas las estructuras interiores del ser, lo sobrenatural “está impreso en la naturaleza” (W XII), a tal punto que “la sobrenaturaleza y la gracia...dan la forma última ontológica de todo el mundo” (AA 57). Es decir, la “naturaleza como totalidad tiene interiormente como fin lo sobrenatural, lo quiera o no, lo sepa o no” (R 9). Dado que, tanto el ser como el pensar están ya puestos en la realidad de gracia y caída, ambos manifiestan “ya una naturaleza pura, ya una pura razón como abstracciones” (KPh 5). La decisión humana consiste en vivir a favor o en contra de Dios, en consecuencia, el ojo de la razón es un ojo agudizado mediante la gracia u oscurecido mediante el pecado.

Ahora bien, si la naturaleza “está en el centro más elevado de la gracia como un dato independiente sólo *relativamente*, entonces todo pensamiento que se da junto con el ente también sólo de modo inmanente, va a chocar tarde o temprano con este límite” (Apk 436) y, con esto, finalmente, toda filosofía deberá ser cristiana en vistas de su objeto de conocimiento, aunque no lo sea en vistas de su fuente de conocimiento. De esto se sigue que: “Dios...en todo conocimiento de la verdad, conciente o inconscientemente, (debe) estar necesariamente implicado” (W 260), que toda filosofía verdadera (también la no cristiana) como amor a la verdad última vive de un eros teológico y que los verdaderos filósofos, en el fondo, desean ser teólogos. Con esto no se le niega a la filosofía cristiana ni el derecho a la existencia ni su significado, sino que sólo se acentúa el carácter relativo de su conocimiento y su función de servicio frente a la revelación. Su convivencia es verdaderamente para ambas enriquecedora e indispensable, tanto si la teología no quiere derivar en devaneos irracionales, en un positivismo de los hechos históricos de la revelación o en un racionalismo exegético, como si la filosofía, dejando de lado toda trascendencia, no quiere caer en

inmanentismos absolutistas o formalismos lógicos⁷. Por lo tanto, la luz de la fe debe seguir siendo la última instancia y la teología la norma negativa de toda filosofía.

La palabra de la Escritura que remite al ser y al pensar –“todo es de ustedes, y ustedes son de Cristo, y Cristo es de Dios” (1 Cor 3,23)– ha de ser considerada como leitmotiv de todo el pensamiento de Balthasar⁸. De modo que la misión de la filosofía cristiana consiste en reconocer como propios todos los pensamientos y esbozos, para ponerlos al servicio de Cristo. Para su concreción recomienda el *método de la integración*⁹. No en el sentido de una compilación cuantitativa o de un dinamismo del conocimiento (como si fuera el misterio cristiano racionalmente construible, deductible o postulable), sino en el sentido de una “spoliatio Aegyptorum”, de un robo del pensamiento mundano a los fines cristiano-teológicos. No se trata de proceder mecánicamente, sino más bien de lograr una *ruptura* y una *transposición esclarecedora* (cf. Kph 11). Al pensar la analogía entre imagen originaria (Urbild) e imagen final (Abbild) de todo el ser y el pensar mundanos, incluso los más grandes sistemas filosóficos se relativizan en su exigencia de absolutización y se orientan hacia la verdad divina.

Este método en sí riesgoso, que exige un espíritu eminentemente afirmativo y nítidamente diferenciador, no es ningún burdo sincretismo, sino que corresponde al universalismo de la transparencia y reducción de toda verdad en dirección hacia el centro “Cristo”. “Todo es utilizable” (Kph 12), dado que ha de encontrarse en todo un “logos spermatikos” o un “pneuma spermatikon”, una representación del “pleroma Christi”. Si la ruptura significa el movimiento vertical, entonces, la transposición esclarecedora significa el salto horizontal de la “philosophia perennis” hacia las formas del pensamiento de las filosofías mundanas, para expresar el mensaje de la verdad eterna en un nuevo lenguaje, mediante la apropiación y la incorporación.

Condiciones fundamentales de este método que impiden la caída en una falsa modernidad y la rigidez producto de la autosuficiencia son: escuchar el secreto latido del corazón mediante el estudio de la fuente, la ductilidad del pensamiento, el querer comprender, la renuncia a una falsa infalibilidad, y además, el arte de asignarle un

⁷ cfr. por ejemplo H I, 136s y W XIVs.

⁸ cfr. Est. 46; AA 57; Kph 9 y E 79s.

⁹ cfr. H III/ I, 20; W XIVs, 139s. y E 11-14, 35-37.

lugar en el campo concreto de la verdad cristiana¹⁰. Sin embargo, Balthasar ve una especial dificultad en el hecho de que la filosofía moderna, en su núcleo, es producto de deshechos obtenidos de pensamientos teológico-cristianos secularizados. Así por ejemplo en Hegel se da una amalgama cristiana-anticristiana, –se presenta como lobo con piel de oveja– lo que en consecuencia produce cabo una “*spoliatio Christianorum*”. Sin embargo, mediante una “obvia disputa sin resentimiento a favor o en contra de la modernidad, a favor o en contra de la tradición” (Kph 28), también puede ser traspuesta la verdadera quintaesencia de la filosofía de la vida, de la existencia, de la historia. El método “*spoliatio Aegyptorum*” y el apriori teológico como su condición metafísica, constituyen en definitiva el fundamento de su gran trilogía y de sus múltiples incursiones humanísticas, pero ambos lo llevan también a una integración superficial o al “Bautismo” de elementos de sistema, en sí sospechosos.¹¹

El “Apocalipsis del alma alemana” (1937-1939)

Este método se encuentra aplicado de modo concreto en los tres tomos de *Apocalipsis del alma alemana*. Allí presenta Balthasar su interpretación cristiana de ciento cincuenta años de humanismo alemán –desde la Ilustración hasta su época (1930)–. La actitud última de cada pensamiento particular consiste en dejarse quebrar en dirección hacia el sentido teológico último del existir en Cristo. No persigue como fin ninguna discusión de controversia teórica, sino un “esclarecimiento (Apo-kalypse) de lo mundano en lo cristiano, de lo en apariencia puramente natural en lo sobrenatural” (AA 58). *Apocalipsis del alma* significa desocultamiento del ser, es decir, de su capacidad manifestarse como totalidad: una *escatología* “como la doctrina de la relación del alma con su destino eterno..., cuya consumación es su Apocalipsis (Apk I,4). El acceso a este *eschaton* se abre sólo en la existencia subjetiva histórico-concreta, en el punto de trascendencia de la teología, filosofía y arte. Esto encuentra su expresión en el lenguaje del *mythos*, que como punto medio entre el puro concepto y la pura intui-

¹⁰Maestros de la transposición son para él por ejemplo Przywara o Maréchal, el cual había traducido el trascendentalismo kantiano de forma ejemplar en el modo de la ontología escolástica (cf. Lpl 223 y Kph 14).

¹¹cfr. R 9-11 y H I, 160ss.

ción es síntoma y remisión. De ahí, que este estudio puede ser considerado también como un libro de mítica escatológica, en el cual se pueden leer, como en un espejo, las respectivas aspiraciones más profundas hacia la verdad de una época humanística, “la palabra esencial propiamente dicha de la época” (Apk I, 9).

Balthasar pone al mundo de la *Dialéctica del idealismo alemán* (tomo I) bajo el mito de Prometeo, en el cual Goethe articula la “negación creativa como centro de la dinámica entre “Hen” (Uno) y “Pan” (Todo) (Apk I, 147). La dialéctica subjetiva de la capacidad de creación total y de la secreta pasividad interior es elevada a principio sistemático: no sólo es trasladada a la imagen objetiva de Dios, sino también a la estructura objetiva de toda la creación (caída-regreso). En el idealismo alemán alcanza este principio su agudeza completa.

El idealismo alemán, desde el comienzo verdadero “sy-stema”, logró ser un estar junto a todas las realidades parciales de una totalidad creada, totalidad en la cual convergen las fuerzas intelectuales más elevadas (Lessing y Kant) y las fuerzas vitales-emocionales más elevadas (Sturm und Drang, Hamann, Herder, Schiller). El centro de las fuerzas del mundo está constituido por la “scintilla animae” (chispa del alma), que está en el punto de cruce de una doble “ $\delta\iota\alpha$ ”, es decir, de la dinámica del mundo en dirección hacia Dios y del movimiento de Dios hacia el mundo, dinámica torturada por el dolor de no ser y de no tener ambas. Esta dia-léctica es la ley del hombre y la condición de existencia de Dios, que aparece finalmente “como despertada al ser total, como pequeño destello encendido del alma” (Apk I, 143). El principio de Prometeo es, con esto, expresión de aquella actitud última del hombre idealista, “la cual se entendió como el punto medio glorioso y al mismo tiempo mortal entre Dios y el mundo: como mediación entre el Dios-todo hacia el mundo-nada y del mundo-todo hacia el Dios-nada, que en este doble $\delta\iota\alpha$ se da como fama y como dolor de la dialéctica” (Apk II, 5).

Si bien con Schelling (quien considera al hombre como aquél que facilita eternamente la disolución del cambio de Dios y el mundo) cobra vigencia más lo cosmogónico-pleno-de-naturaleza de la situación-de-Prometeo, con Fichte (quien considera al hombre como el centro indiferente éticamente inamovible) cobra vigencia lo ético. En ambos casos, la coronación se da en la visión pura de la última totalidad (idea) del

hombre. Pero mediante la inclusión creciente de la existencia concreta (Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul) la posibilidad idealista pura se une a la realidad del desmembramiento humano y produce la resignación como consonancia fundamental de lo eterno-imperfecto. Tampoco el intento de anulación (Aufhebung) del idealismo de Hegel, impide la irrupción de la “noche” de lo no dominado en la existencia (Dasein), que se exterioriza preferentemente en positivismos y pan-tragicismos (Hebbel, Wagner) y que recién a través de Kierkegaard y Nietzsche se despierta de su letargo.

El mero “estado” de resignación se transforma, ahora, en un sí consciente a la existencia en la contradicción, que se convierte en el principio de la vida del espíritu alemana de sumisión (t. II- III). La dialéctica ternaria del idealismo se convierte en la dialéctica binaria del *existencialismo*, dado que el eschaton no ha de buscarse en un más allá, sino expresa y necesariamente, en la mundanidad de la existencia finita del hombre, en el “entre” de idea y facticidad, de espíritu y vida. A través de esto, el futuro temporal, como ámbito de una progresión conscientemente manejada, alcanza su máximo significado de la posible fundamentación del sentido total del mundo.

A pesar de la pretensión de definitividad, el mundo choca con los límites de su finitud esencial, una contradicción que ha de soportarse en el heroísmo trágico o que ha de trascender hacia la cruz de Cristo. De ahí que la época del espíritu total se podría simbolizar en el *mito de Dionisos*: “Dionisos es el mismo señor del mundo, que como vida se desarrolla temporalmente, que se desmembra como temporalidad por la contradicción (así lo proclama el mito como el destructor salvaje, que luego acaba siendo desmembrado por las manadas), pero que, no obstante, como tal es el dios...” (Apk II, 11). El movimiento del “Dionisos crucificado” representa el principio de ordenamiento en perspectiva objetiva e histórica.

Por una lado, desde la época de Nietzsche hasta la guerra mundial, aparece una viga longitudinal (Längsbalken) que representa el movimiento del fundamento-vital hacia la forma-espíritu. Dicho movimiento se despliega en torno a la “vida” como palabra fundamental. Así, en la dimensión ontológica formal de Bergson y Klages; en la dimensión antropológica de George, Spitteler y Hoffmannsthal; y en la dimensión religiosa de Nietzsche y Dostoievski.

Por otro lado, durante el transcurso de la guerra mundial hasta 1930, aparece una viga transversal (Querbalken) que simboliza el movimiento del espíritu hacia la vida en el conocimiento de la contradicción de la finitud inmanente a la vida del espíritu. Este movimiento está signado por la figura de Kierkegaard y su palabra fundamental es “espíritu”. Así, en el personalismo y en la fenomenología de Scheler (y Husserl), en el existencialismo de Heidegger y de Rilke y en la teología de Barth. Solamente en el “mito” de la kénosis del Dios encarnado, el desmembramiento entre espíritu y vida, entre idea y realidad histórica, puede encontrar su punto de unidad escatológica.

Este audaz emprendimiento de Balthasar se alimenta de su vena germanística. Por eso, junto a las representaciones de Nietzsche, de Scheler y de Heidegger, entre otros, aparecen como dignas de atención filosófica las expresiones del idealismo alemán. Con mucha claridad, Balthasar desenmascara (en el sentido de crítica al idealismo de Karl Marx) su antropocentrismo latente en la “suposición absolutizadora de la pura situación del hombre” (Apk III, 435), que es el punto de cruce de la dialéctica idealista de Dios y mundo. De este modo, en el inmanentismo puro, reconoce Balthasar la herida de la filosofía vitalista moderna y de la existencial, en la medida en que el tiempo, la finitud y la pura mundanidad la rodean con el nimbo de la definitividad.¹²

No obstante lo cual, resulta difícil compartir ilimitadamente su propuesta de un optimismo integrador, es decir, de un “retorno conciliador de lo moderno hacia lo cristiano” (AA 58). Él mismo más tarde parece distanciarse de esta obra suya, cuando se refiere a ella como a un “niño gigante”, terrible, como a “tres curiosos mamotretos”, cuyo contenido sólo en parte podrá seguir sosteniendo en los años posteriores.¹³

“Verdad del mundo” (1947)

En *Verdad del mundo*, obra con la cual “quiere abrir un acceso filosófico a la comprensión de la verdad específicamente cristiana” (Lpl 215), Balthasar desarrolla

¹²La base fundamental de esta posición absoluta de Heidegger es: “Finitud=espíritu, Nada=ser” (Hph 3). Sin embargo, mediante esta posición absoluta de la finitud, el hombre se cierra en ella en la pura experiencia de la angustia, inquietud y muerte.

¹³cfr. Est. 44 y Lpl 223s. Sobre la obra primera de Balthasar y su recepción cfr. A.M. HASS, “Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele», en *Communio* 18 (1989) 382-395.

ahora su principio no tanto crítico-histórico, sino más bien temático-positivo. Su deseo consiste en describir las estructuras de la verdad del ser finito en su prevalente mundanidad, a partir de la perspectiva filosófica y con métodos filosóficos, sin excluir de antemano elementos que sean de origen inmediatamente divino. No quiere elaborar ningún manual, sino presentar una “especie de fenomenología de la verdad que nos es conocida y que nos sale al encuentro” (W 22).

En efecto, se trata de un viaje de descubrimiento hacia el reino infinito de la verdad, que parte de la gran tradición cristiana en forma conciente, pero que, sin embargo, emprende como un Marte propio. “La existencia de la verdad como cognoscente de un hecho originario” (W 16) no remite a la cuestión de la confianza, sino a la cuestión esencial de la verdad. Por eso, no se trata de una teoría crítica del conocimiento, teodicea u ontología puramente abstracta, sino de una visión original y una interpretación metafísica de la plenitud interior de la verdad del ser mundano, cuya riqueza inagotable se desarrolla recién en el trato con la verdad.

En razón de su cualidad de universalidad tanto apriori como aposteriori, la verdad se sustrae a toda posibilidad de definición racional exhaustiva. “La reducción del conocimiento de la verdad a una evidencia puramente teórica, de la cual hayan sido eliminadas cuidadosamente todas las decisiones vitales, personales y éticas, significa un tal estrechamiento sensible del campo de la verdad, que ésta... es privada de su propia esencia” (W 18). Se trata, por tanto, de la exigencia totalmente elemental de una *ética* y *estética* de la *verdad*, que surge más bien de la comprensión de “que sólo las tres determinaciones trascendentales del ser revelan su riqueza interior, tal como ella es, es decir, descubren su verdad” (W 18).

Para conocer *la naturaleza de la verdad*, Balthasar intenta obtener un preconcepto de la verdad a partir del encuentro del hombre con ella. Al hombre ya le es conocido y le está descubierto el ser, porque ya está en el ámbito de la verdad, la cual como tal significa “develamiento, descubrimiento, apertura, desocultamiento ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) del ser” (W 18). Pero no sólo el ser *aparece*, sino que *el ser* aparece y se revela a sí mismo en razón de la autenticidad de la apertura, por medio de la cual la verdad obtiene la cualidad veterotestamentaria del “emeth: lealtad, constancia, confiabilidad” (W 29s).

Esto alienta la transmisión de la verdad, más allá de sí hacia la totalidad, y remite a una estrecha unión en la polaridad de sujeto y objeto, en donde ella muestra simultáneamente su carácter relativo y absoluto. El conocimiento mundano es siempre ambas cosas: receptivo y espontáneo, “tanto en la medida en que da como en la que recibe, y en esta duplicidad... se origina y consiste la verdad” (W 34). El sujeto autoconsciente se constituye en la identidad originaria de ser y conciencia, identidad en la cual se abre al mismo tiempo el ámbito del ser interior y exterior e, implícitamente, también se abre el ámbito del ser absoluto. Es decir, el *cogito sum* tiene, para Balthasar, la significación fundamental de apertura simultánea de la evidencia, tanto de ser uno mismo, como ser en-el-mundo, ser creatura-de-Dios, y, por lo tanto, existir el mundo (con los otros hombres) y Dios¹⁴. Al sujeto, junto a la verdadera espontaneidad en razón de la apertura al ser, le es propio necesitar también la verdadera receptividad. Se trata de “una especie de materialidad espiritual” (W 42), de una pura potencia, pero al mismo tiempo potencia activa, en la cual coinciden la indiferencia perfecta y la capacidad de todo posible conocimiento.

La doble limitación del conocimiento humano (particularidad tanto del objeto como del conocimiento propio) remite a una verdad divina, la cual, como identidad del ser y del pensar divinos, es la medida absoluta de la verdad y la condición ontológica de todo conocimiento finito. De ahí, que el hombre debe estar en disposición obediente en potencialidad activo-indiferente para la recepción de la verdad absoluta (*potencia oboedientialis*), mientras que el objeto debe trascender su entelequia inmanente (*μορφη*) de esta idea proto-imaginaria hacia la idea (*ειδος*) divina, para recibir de ella su verdad ontológica última.

Sujeto y objeto en su verdad plena dependen, además, mutuamente uno de otro. El objeto necesita esencialmente (no sólo accidentalmente) del ámbito del sujeto para desarrollar la suprema posibilidad en lo que a la esencia del ser se refiere y expresar su completa esencia orgánica y unitaria. Y viceversa, el sujeto necesita al objeto, tanto para lograr el conocimiento de sí, como para devenir y desarrollarse a sí mismo. No de modo intencional, sino más bien sin habérselo propuesto, el sujeto se encuen-

¹⁴En cuanto a este pensamiento del “cogito/sum”, cf. también: W 48, 188 y 295; TD II/I 356s; KPH 31s y *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1967, 13-50.

tra en cada caso ya en medio de la “verdad en sí”, y al mismo tiempo, es forzado hacia su transformación en la “verdad para sí”. “En este primario ser medido del sujeto por las cosas, y en el ser el sujeto su propia medida y la medida de las cosas, se construyen simultáneamente el mundo y el yo” (W 67).

El acto del conocimiento empieza con la intuición, en la cual el objeto encuentra al sujeto inmediatamente en la imagen sensible. A partir de la *species impressa* recibida por el *intellectus passibilis*, el sujeto forma la *species expressa* mediante el *intellectus agens* y se consuma en el conocimiento del ser-para-sí del objeto (*conversio intellectus ad phantasmata*). Así se constituye la unidad de la intuición, del concepto (de la esencia) y del Dasein. Por lo tanto, el conocimiento de la verdad se lleva a cabo sólo en un estar uno en el otro de sujeto y objeto, es decir, en la simultaneidad de espontaneidad y receptividad. De ahí que, para una objetividad más estricta es necesario, por un lado, la actitud fundamental de la justicia como “la disposición servicial ante la verdad” (W 68), la cual recibe al objeto como él mismo, pero por otro lado, al mismo tiempo es necesario un libre amor divino-creador en la captación de la esencia, en el reconocimiento de la existencia y tanto más en la visión de la idealidad de un objeto.

La *relevancia ética de la verdad* se funda en su participación en la libertad, lo que se muestra tanto en el objeto como en el sujeto. “A todas las esencias creadas, Dios les ha otorgado con su propio ser y su propio principio de acción, y con éstos, una espontaneidad para exteriorizarse, un eco aunque todavía muy lejano de su infinita libertad mayestática” (W 82). Con el ser-para-sí, cada ente posee una unicidad en su género, y una, aunque todavía muy rudimentaria, intimidad y libertad. Esta libertad aumenta en intensidad con cada grado del ser: en el animal, la subjetividad se convierte ya en una garantizada intimidad plena de ser; en Dios, la subjetividad coincide con la libertad absoluta. Ciertamente en el hombre autoconsciente libre, cuya intimidad espiritual permanece implicada con sus formas sensibles infraespirituales, la verdad se convierte “en un acto libre y con esto pleno de responsabilidad, éticamente relevante” (W 97), dado que el hombre no sólo puede conocerla, sino que también puede dar testimonio en la palabra y recibirla en la confianza. Su libertad receptivo-relativa consiste esencialmente en la elección constructiva, cuya condición es la

franqueza voluntaria. Puesto que “no podría existir un conocimiento sin la voluntad, pero tampoco es pensable una verdad sin amor” (W 118).

De este modo, en la atención auténtica, el hombre ayudará al otro en su verdad, prestándole el servicio de amor de la “mayéutica socrática”, pero “no convirtiendo al tú en una especie de filial y de depósito de la verdad propia” (W 229). A través de la mirada del amor –que es al mismo tiempo objetiva e idealizadora (la mirada desoculta la idealidad real en el amado), pero también subjetiva (una posibilidad se convierte mediante el sujeto en verdad objetiva)–, el hombre ve y transforma en acto creador al amado en vistas de su idea (Eidos) divina. Con esto el hombre está integrado en una configuración de la verdad, que tiene su norma interior en la inteligencia, pero también en la justicia que trae consigo el amor, y tiene su instancia distributiva en la conciencia. “La verdad como desocultamiento del ser tiene medida y límites en las leyes del amor” (W 134s). Esta verdad debe concretarse como “fe en la recepción de la verdad” y como “responsabilidad en la proclamación de la verdad” (W 197).

La intimidad del ente puso en evidencia *el ser y su verdad esencial como misterio*, el cual nos sale al encuentro *en la estética* (percepción) de “la epifanía trascendental de todo ser mundano” (E 49). Las imágenes que se nos aparecen son en sí ciertamente lo sin-esencia, pero deben, sin embargo, ser interpretadas en vistas a su esencia existente real. Porque “todo ente mundano es epifánico” (E 45), el significado es aparición de un contenido más profundo, de un “eterno-más”. “La figura de la aparición de la esencia es el modo como esta esencia se expresa, una especie de lenguaje sin sonido, pero no inarticulado, en el cual las cosas no sólo se pronuncian a sí mismas, sino también lo real total que habita en ellas, el cual (como “no subsistente”) remite a lo real subsistente” (E 45s).

Así, el desocultamiento del ser en el objeto es activamente un entrar-en-la-aparición de la esencia como “ilusión”, y al mismo tiempo, es pasivamente un perecer de la aparición, para mostrar la esencia como “desilusión”. Hay una continua renuncia: de la imagen a ser-esencia y de la esencia a un puro ser-para-sí. A esto el sujeto ha de corresponder también con un doble acto de renuncia: se trata de una intuición inmediata en beneficio del concepto de la esencia, es decir, del “retorno de la aparición de la esencia que no-aparece” (W 168). La tensión entre intuición-concepto o entre apari-

ción-esencia, como así también la tensión entre general-particular, dan testimonio de una profunda polaridad en el ser, la que permanece como un misterio inalcanzable.

La epifanía del ser se consume en las formas creadas libres del lenguaje espiritual. Y al hacerlo, la palabra interior (*verbum mentis*) y la palabra exterior forman una unidad no forzada, a partir de la cual crecen simultáneamente el ser-para-sí y el superarse-a-sí-mismo. “El hombre que despierta a sí mismo, despierta de la misma manera inmediatamente también al tú, y esto no sólo psicológicamente, sino de modo absolutamente gnoseológico y ontológico” (W 188), puesto que recién en el tú el yo sabe quién es. La palabra se convierte necesariamente en palabra dialógica y la verdad se convierte en verdad dialógico-social, lo que le garantiza vitalidad y autorrealización permanentes.

Por lo tanto, la verdad se evidencia esencialmente condicionada por la concreta situación espiritual, la cual le otorga su sello a cada mismidad y a cada unicidad. Por eso, la libertad acontece siempre en una totalidad natural plena de sentido, en la dinámica entre la idea (Eidos) definitivamente normativa y la idea existencialmente histórica que se desarrolla. Si la verdad aparece mediante la limitación a partir de la esencia como especificada cualitativamente en cada caso bajo una cierta perspectiva o constelación, entonces ella alcanza mediante la unicidad que se basa en la existencia y mediante la inconfundibilidad de la personalidad, su sentido cualitativo y su valor personal.

Este movimiento pleno de ser de esencia-existencia, le otorga a la verdad como situación, una vestidura espiritual-temporal, con lo cual se acentúa su carácter presente, su futuridad que la inhabita (como el cada vez más inmanente) y su carácter transitorio (como la caducidad del más-acá-sólo-ahora). Por lo tanto, no existe ninguna verdad general eterna abstracta, sino sólo su “concreción(es) histórica(s)” (W 232). Ser y verdad se muestran en virtud de su “cada-vez-más” pleno de misterio. En última instancia, sólo se da en la paradoja de un ocultamiento desocultado, lo que a la larga hace a ambos dignos de ser amados y dignos de respeto. Por eso, el amor, como medida, debe gobernar una y otra vez entre los hombres, pues el amor pertenece a la dimensión metafísica del ser. Y así, la verdad como apertura y la bondad como comunicación están envueltas por la belleza del ser, la cual significa la amante entrega desinteresada del misterio del ser como misterio.

De *importancia filosófico-religiosa* es el hecho de que, a pesar de la relativa independencia, el ser y la verdad del mundo así como también su conocimiento, están esencialmente impregnados de contingencia y finitud interiores. Sin embargo, precisamente en virtud del conocimiento de la creaturidad como creaturidad, y en virtud del comparativo carácter apriorístico abierto hacia lo infinito, la verdad mundana presupone “una esfera de la verdad absoluta y necesaria” (W 258). Su relación, “desde la perspectiva de la criatura, aparece como relación de *participación* interior, necesaria por naturaleza...”, pero, desde la perspectiva de Dios, aparece como relación de la libre *...revelación*” (W 262s). Dios y creación están en una relación de analogía, que es a la vez análoga a la relación aparición-esencia. Esta relación excluye no sólo su identificación, sino también un mundo ideal platónico como instancia de apelación real entre ellas.

De ahí que, por un lado, todo conocimiento de Dios es indirecto pero puede, sin embargo, ser entendido como una “especie de mirada de Dios en el ámbito de la criatura” (W 266). Pero, por otro lado, la verdad de Dios nunca puede ser deducida de manera apriorística por el hombre, sino que sólo puede ser recibida en la actitud primaria del servicio. Tanto la evidencia de su autoconciencia, como toda búsqueda de la verdad, es abarcada ya por Dios, lo que significa un estar amparado en él, que resulta liberador. De ahí que, todo ser creado se encuentra ante Dios en una íntima desnudez natural, que le exige tanto la libre consumación consciente en la confesión y en el reconocimiento, como también “la actitud última de la criatura hacia Dios”, aquella actitud “que exige la decisión total en la total indiferencia” (W 309).

Estos pensamientos conducen directamente hacia la representación de la verdad de Dios como norma última de toda verdad mundana. En efecto, la verdad se revela en Cristo, quien como *Verbum Caro* traduce la lógica divina infinita a la lógica humana finita, es decir, logra la transposición de la imagen originaria hacia la imagen última y hacia el pneuma divino, que interpreta la verdad de Jesús, la hace inteligible y la introduce en las profundidades trinitarias de Dios.

Puntos esenciales, tendencias, influencias y despliegues

En *Verdad del mundo* Balthasar formuló en lo esencial su principio metafísico fundamental. A pesar de que en su núcleo apenas lo amplía –lo cual aclara el hecho de que al final de su trilogía lo edita de nuevo casi sin modificaciones (*Theologik I*, 1985)–, sin embargo, en el interior de su obra predominantemente teológica, lo explicita y lo transforma temáticamente. En consecuencia, completaremos este esbozo filosófico de Balthasar, mostrando los puntos esenciales de su contenido, sus fuentes y sus despliegues, que sugestivamente expresan la vitalidad y la multiplicidad de su pensamiento, hacia la búsqueda de una totalidad cada vez más grande de la verdad.

1. El pensamiento de Balthasar está anclado de modo decisivo *en los trascendentales del ser*: el *verum*, *bonum*, *pulchrum*, y el *unum* que los abarca. En efecto, los trascendentales no sólo forman el principio de orden de su trilogía –como el mejor traspaso posible de la filosofía a la teología–, sino que representan y gobiernan los contenidos esenciales de toda metafísica que no quiera ser socavada racionalista o positivístamente, y en sentido análogo, incluso representan y gobiernan la esencia de Dios y sus hipóstasis.

No se trata de “categorías que como contenidos finitos puedan ser de-finidas: ellas son determinaciones del ser como tal” (W XV) y “habitan y concuerdan recíprocamente unas en las otras” en indisoluble “circumincessio” de unas en otras (H III/I,22), por lo cual sólo en su comunidad revelan la desbordante riqueza increada del ser y sólo pueden ser concebidas entreveradas y confundidas unas con las otras. La verdad, como apertura del fundamento del ser, la bondad, como comunicación de la profundidad plena de contenido del ser, y la belleza, como transparencia del carácter infundamentado del fundamento en todo lo fundamentado, convergen en el carácter epifánico que lo gobierna todo: “Mostrar-se (bello), dar-se (bueno), decir-se (verdadero) son diferentes aspectos de este aparecer (Er-scheinen)” (E 64), en el cual la esencia recibe la figura y se ofrece como contenido pleno de sentido (logoshaft) y como don. En esto, no sólo se basa la estructura del conocimiento espiritual, que puede leer intuitivamente las imágenes captadas, como totalidades plenas de figura y formas de aparición real de la esencia profunda, mediante la comunicación “en la profundidad una-universal [all-einen] de la realidad (esse)” (E 49), sino que aquí es

donde “se presentan las posibilidades nuevas del encuentro del pensamiento cristiano y moderno, pues la *circumcessio* de los trascendentales es base seria para realizar dicho encuentro” (Kph 34).

2. Balthasar mismo agota estas posibilidades en la trilogía, que no se inicia ni con la *Teologica* (de la cual ya hablamos), no con la *Teodramática* (representación del *bonum* como hecho personal y representación de la reciprocidad histórico-dramática de la libertad divino-trinitaria y humana-pecadora salvada), sino con *Gloria*, a fin de abrir la teología bajo el signo del *pulchrum* y desplegar de esta manera su riqueza originaria, hoy dejada de lado.

Puesto ante el fenómeno Cristo, el hombre positivista-ateo debe aprender a “ver” de nuevo lo que esta teo-fanía revela: que Dios no viene primariamente como maestro (verdadero) o como salvador (bueno), sino que viene “para mostrar-se e irradiar lo glorioso de su amor eterno trinitario, en aquel «desinterés», que tienen en común el verdadero amor con la verdadera belleza” (R 27). Este acceso conduce más allá de la belleza trascendental, en la cual el ser en su carácter abismal aparece como algo sublime y mayestático, sumergido en el misterio del amor, del fluir desinteresado que lo sumerge en el esplendor de la gracia que gratuitamente le es regalada. “Como último trascendental lo bello protege y sella a los otros trascendentales” (H III/ I,39), otorgándole a lo bueno su fuerza de atracción y lo verdadero su capacidad de conclusión. Dado que sin experiencia concreta, ninguna metafísica del ser es posible, lo bello remite al misterio de la figura y el esplendor¹⁵.

La figura significa una totalidad, a la que le es propia el condicionamiento del estado y la indisolubilidad esenciales. Pero también, al mismo tiempo, la figura es, por la participación en la infinitud del *actus essendi* (Goethe), remisión trascendental hacia el ser en su totalidad y (con el Cusano) “representación «contracta» del «Absoluto»” (H III/I,30). Si la figura es realmente bella cuando revela la verdad y bondad profundas de la realidad, entonces la percepción de la figura conduce hacia la profundidad. Por el esplendor de su gloria el hombre es conducido al éxtasis y al arrobamiento. Se trata de una relación, que de manera análoga, posibilita la interpretación

¹⁵Para este concepto de figura cfr. también el artículo *Persönlichkeit und Form* (1952).

del misterio de Cristo como epifanía de Dios: “ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur (Prefacio de Navidad)” (H I, 112).

Luego de esta entrada a través de la servicial “percepción de la figura” (tomo I), Balthasar bosqueja una cadena de monografías sobre las figuras históricamente poderosas de una teología (tomo II) irradiada y movida por el *kabod* de Dios, para finalmente, confrontar una estética filosófica y teológica (tomo III), pues una teología de la gloria de la revelación sólo ha de desprenderse de la metafísica en un pensar conjunto permanente. De este modo, atraviesa la historia de la metafísica occidental con el hilo conductor de la idea de “gloria” y pone a la historia bajo el criterio del amor, en el interior de la diferencia del ser (en suma, del acto metafísico fundamental) y de su fundación en el acto de la creación.

En la metafísica precristiana y cristiana, señala la solidaridad de lo cristiano con el pensar del hombre y su inmersión en la metafísica religiosa general y comprueba que “desde Homero y Píndaro, pasando por Platón y Aristóteles, Plotino, la primera y la alta Edad Media cristiana, hasta el Renacimiento y el Barroco, se sostiene esta intuición, que aquí nosotros denominamos «estética trascendental»” (H III/I, 21), donde el *καλον* realmente adquiere valor como determinación trascendental del ser.

En el período cristiano, que produce su propia metafísica, se muestra el esfuerzo de iluminar la analogía de la gloria mundana y divina, lo cual junto a otros bosquejos escolásticos (Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto), alcanzó su mayor claridad a través de Tomás, en la doctrina de la distinción real de ser y Dios (cfr. H III/I 970). El oscurecimiento epocal del nominalismo le roba a la creación toda la luz de Dios. La consecuencia es una mística del sosiego (Eckhart) y el retorno a los antiguos (Renacimiento, Heidegger), que degenera en naturalismo e inmanentismo. En forma más catastrófica todavía transcurre la línea de la filosofía del espíritu hacia la filosofía trascendental (Descartes, Leibniz, Spinoza y los idealistas), donde mediante la (titánica) inmediatez-de-Dios, el ser es pasado por alto, perdido (Kant) o dominado en el concepto (Hegel). Sin embargo, si la gloria del ser se convierte en autoglorificación del espíritu, “la metafísica llega a su fin, pero, al mismo tiempo, también llega a su fin el amor metafísico” (H III/I, 972). Lo que queda es el amor intrahumano y la

fatalidad del materialismo (Feuerbach, Marx) o del evolucionismo biológico y del subjetivismo de la filosofía trascendental.

Si el hombre es privado de la luz del ser y queda librado a sí mismo, entonces ser y amor se oscurecen y con ellos se oscurecen la verdadera metafísica y toda gloria de Dios. Porque “¿cómo puede quien se ha vuelto ciego frente al ser, no volverse también ciego ante Dios?” (R 31). De esta manera, el cristiano es llamado a ser “guardián de la metafísica” (H III/I, 983) y a llevar su peso sobre sí. Él debe ser guardián de aquel asombro metafísico, con el cual empieza la filosofía y en el cual ella continúa. Él tiene la misión de consumir imperturbable “el acto de la afirmación del ser en representación y representativamente para la humanidad: primariamente en vistas a un acto teológico, que sin embargo incluye en sí la total dimensión del acto metafísico de afirmación del ser” (H III/I; 976). Por lo tanto, junto con el misterio cristiano, debe descubrir de nuevo la profundidad metafísica del ser, que se ha dado por perdida.

3. Aun cuando Balthasar, en muchos pasajes de su obra, se distancia cada vez más claramente de Platón y del neoplatonismo mediante la referencia a sus peligros decisivos, y aun cuando, sin duda, quiere desarrollar una comprensión cristiana de la creación, sin embargo, en su explicación y articulación, queda ligado *a la influencia y desarrollo del pensamiento platónico-neoplatónico*. Abiertamente reconoce tanto su inclinación hacia Platón, como también hacia Orígenes, Máximo el Confesor, Gregorio de Nisa y el Areopagita. En Orígenes, encuentra bosquejado el pensamiento del “apriori teológico” (AA 57). El simbolismo universal de los alejandrinos, que percibe en todas las cosas imágenes y voces originarias latentes (cf. Kph 34), le permite captar la relación aparición-esencia y la *circumincessio* de los trascendentales como dos determinaciones fundamentales del ser. Sin embargo reconoce a *Platón* como la verdadera fuente del pensamiento central de su metafísica del carácter epifánico trascendental de todo ser mundano (cf. W VII), puesto que sólo en la *belleza* se halla la causa de la simetría y la *verdad* y de su idea de lo *bueno* (*Philebos* 64 e).

El cuño platónico-neoplatónico puede percibirse: cuando describe la verdad como *aletheia*; cuando proclama la preferencia de la *theoria* ante la *praxis*; cuando ve en el *bonum diffusivum sui* ,la calidad más interior del ser; y cuando entiende la estructura metafísica del ente y de su conocimiento, en el encuentro y tensión conscientes entre la

imago-metafísica platónico-idealista y la *causa-finis*-metafísica aristotélico-realista, como relación entre *eidos* y *morphé*, imagen originaria (Urbild) y copia (Abbild), esencia y aparición, desocultamiento y ocultamiento, o visión y arrobamiento.

En realidad, Balthasar rechaza las ideas platónicas como realidad independiente, pero no, en el sentido de *eidos* divina y *morphé* inmanente. El mundo de las ideas, como un mundo “movido dinámicamente”, en realidad representa “lo formal de la analogía misma entre lo divino y lo creado” (W 272). Un rol decisivo en esta conexión lo juega además la *Morfología de Goethe*, en la cual estima la objetividad imperturbable de un aristotélico tardío y especialmente su concepto de figura. “Y yo he elegido a Goethe..., la figura indisolublemente única, orgánica, que se desarrolla”¹⁶, que aparece distinta cada vez, irradiando la luz del ser en totalidad. A pesar del distanciamiento verbal, su metafísica podría también estar inspirada por *Kant* (mediante una reinterpretación de su relación “aparición-cosa en sí”), dado que la verdadera captación de la figura depende de la unidad de la apercepción transcendental, lo que lo lleva a ver, por ejemplo, en Cristo la “«aparición» de la cosa en sí misma” (E 49).

4. Su comprensión de la *distinción real*, de la *analogia entis* y del *comparativo del ser* es el eje secreto de la estructura interna de todo su pensamiento metafísico. Por encima del pensamiento tomista de la “*distinctio realis*”, Balthasar intenta desarrollar una *ontología-real fenomenológica de la relación de esse y essentia*, relación cuyos aspectos contrarios, multifacéticos, han de ser ordenados unos con otros más profundamente. Su dualismo esencial y el misterio eterno de toda ontología, entendido como “relación entre el *actus essendi* como plenitud de ser y de la *essentia* como límite configurador”, consiste en la distinción real como constitución fundamental ininterrumpida del ser finito y de sus trascendentales. Sin embargo, se trata de un estar uno en disposición al otro, una disposición de la “*essentia* como esencialidad silente y portadora y de la *existentia* como ser que sale al encuentro” (Kph 36). De esta manera, la *existentia* aparece, al mismo tiempo, como *esse accidens* de cada ente y como su fuente de ser inagotable (*esse* o bien *actus essendi*), y por el contrario, la *essentia*, que limita negativamente al *actus essendi*, “algo así como una potencia

¹⁶*Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, en *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 76.

plástica (μορφή)” y “algo así como una idea (εἶδος) supratemporal” (W 218s), aparecen como lo resistente y lo que está más allá inalcanzable.

Tal revitalización real-ontológica y tal formación posterior de la distinción real tendrían imprevisibles consecuencias para la totalidad del pensamiento cristiano, porque la distinción real, como “condición fundamental y estructura básica de todo el pensamiento moderno (con frecuencia inconfesadas)” (AA 58), abre frente a éste insospechadas posibilidades de comprensión y asimilación. De esta manera, en la real distinción están el correctivo y la posibilidad de la integración. Integración del verdadero deseo de Kant “a priori - a posteriori” y de Husserl “factum-eidos”. Integración de aquel deseo de la filosofía de la vida y de la filosofía existencial. El origen de la temporalidad está en el punto de quiebre de la distinción real, de tal manera que ella “describe la realidad única por sólo dos lados distintos” (Kph 35), y tanto la historicidad como la sujeción sensible y la inalcanzabilidad racional del ser-ahí finito, encuentran su hogar en el corazón y en la ontología creadora.

La distinción real se revela como no-identidad del ser, tensionado entre el ser-así (So-Sein) y el ser-ahí (Da-Sein), en una polaridad multifacética, especialmente en una cuádruple diferencia del ser. En efecto, el ente particular está inserto en un mundo total y se experimenta como totalidad en la cada vez más grande plenitud del ser. Éste no emancipa al ente autárquico y subsistente, e incluso subyace a la misma polaridad de dependencia mutua: el ser se alcanza a sí mismo como subsistencia sólo en el ente, la cual logra su realidad y *perfectio* sólo en la participación en el ser. Esto remite de modo verdaderamente imperioso a una cuarta apertura de la diferencia del ser. “Mediante la diferencia ontológica (que en su alcance sistemático no se aleja esencialmente de la distinctio realis tomista), la mirada debe buscar atravesar hacia la diferencia entre Dios y el mundo, en lo cual Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente” (H III/I, 954). Recién entonces esta cuarta diferencia que se fundamenta en la libertad absoluta de Dios, el misterio de la creación rescata la gloria de la diferencia ontológica, es decir la dignidad de la figura particular y el libre amor metafísico del *actus essendi*.

Tanto el ser regalado por Dios como la esencia concreta son al mismo tiempo plenitud y pobreza, y como tales deben permanecer disponibles para Dios (*potentia*

oboedientialis). En todo esto, se señala el *comparativo del ser*¹⁷ como la maravilla del cada-vez-más en plenitud desbordante y fascinante, y resuena como la más profunda “palabra del ser mismo como poder ser”, que exige como cuasi “imperativo categórico del ser”: “Actúa de tal manera, como si tú mismo y tu prójimo y las cosas que los rodean agradecieran una gracia sin fundamento. Una gracia, en la que el ser en su diferencia originaria ... se baña a sí mismo y lo revela a través de sí” (H III/I 963).

Además, las diferencias del ser finito están gobernadas por una *analogia entis* inmanente y trascendente, cuyo origen está en la “esencia de la analogía de la revelación de la creación de Dios, que fundamenta toda analogía intramundana” (W 263). La analogía enuncia una *similitudo* entre Dios y el mundo, a la que corresponde una *maior dissimilitudo*. Si bien es cierto, que la huella finita es semejanza e imagen del ser infinito, también lo es que, la distancia de su no-subsistencia hacia el estar-totalmente-en-sí mismo del *esse absolutum* de Dios se vuelve visible, precisamente, en el finito dejar-ser o bien poder-ser. A pesar de esta acentuación de la no subsistencia del actus essendi, que sería la plenitud fluyente del ser de Dios en el estado de su ser dado, para Balthasar, Dios ciertamente adquiere casi la cualidad de una especie de intermediario creador o de esencia de mediación, por lo cual él también con frecuencia parece allanar de modo completamente involuntario la diferencia “Dios-ser en general”.

Esta temática se esclarece si tenemos en cuenta el evidente influjo de Przywara, del cual Balthasar no quiere renegar en ninguno de sus libros. No sólo el pensamiento de la integración y del apriori teológico, sino especialmente su comprensión de la *analogia entis* como movimiento pleno de interioridad, están fuertemente impregnados por el dinamismo ontológico-fundamental de Przywara, conforme a lo cual está la fórmula básica del ser finito-dinámico en el “ser-así en-por encima del ser-ahí”,

¹⁷En el sentido de este exceso pleno de contenido en el ser como en el pensar, que no puede ser atrapado mediante ninguna forma lógica y ontológica, Balthasar entiende también el “cogito ergo sum” de Descartes (por el cual él muestra gran preferencia) como intuición originaria, inalcanzable de la identidad de ser y pensar en general. cfr. Anm 13.

que se fundamenta en la relación vertical del “Dios en-por encima de lo creado” y se refleja en la dinámica del pensamiento “verdad en-por encima del acto”¹⁸.

Entre otros intentos, se muestra aquí el esfuerzo de Balthasar por integrar a Tomás de Aquino, influenciado por el tomismo de Gustav Siewerth e interpretado desde Hegel y Heidegger. Por esto, él equipara de modo audaz la “*distinctio realis*” tomista con la diferencia ontológica de Heidegger (se ha de percibir de múltiples maneras la impronta que esto le dejó)¹⁹. Balthasar agradece también a Siewerth y a su “*Intuitus*” (la salvaguarda del amor sobre el fundamento del ser), así como a Ferdinand Ulrich, las sugerencias esenciales para la configuración de *Herrlichkeit III/I (Gloria IV)*. Por el contrario, le hace una crítica negativa a la *neoescolástica*, a la que le reprocha por aferrarse rígidamente al «status quo» medieval y por ignorar los evidentes aportes del pensamiento moderno con autosuficiencia orgullosa y al precio de un aburrimiento mortal.

5. La metafísica de Balthasar es atravesada, posteriormente, por una inabarcable *corriente fenomenológica* (alimentada por el temprano Husserl y por Scheler). Esto se manifiesta tanto en la acentuación firme de la *orientación hacia objeto* y de la *receptividad*, como en la acentuación del *carácter de servicio* del conocimiento y vida humanos. La actitud de servicio como “la actitud exigida fenomenológicamente de una indiferente y plena disposición a la recepción, que... recibe al fenómeno tan puramente como es le es posible” (W 74), está en la fuente del conocimiento creado y permanece como prototípica para aquella conducta frente al hombre o a Dios. Recién sobre esta base se puede entender la espontaneidad humana; pero el amor que sirve, de ninguna manera puede ser una aspiración o deseo originario (*appetitus*), mediante el cual el mundo del objeto, y por último, también Dios se conviertan en un medio en el proceso trascendental del cumplimiento del ansia del conocimiento de un sujeto autónomo, quasi-divino.

¹⁸cfr. para esto ante todo la Introducción de Balthasar a *Erich Przywara. Sus escritos 1912-1962*, Einsiedeln 1963, 5-20.

¹⁹cfr. entre otros Lpl 215, Anm. 5, o H III/I, 949, donde él por ejemplo ve interpretado de modo semejante, el estar uno en disposición al otro [Zueinander] de ser y ente por Tomás, Hegel y Heidegger.

Con esto, él se vuelve claramente -a pesar de algunas reminiscencias filosófico-trascendentales- contra el *dinamismo trascendental de Maréchal*, cuya dinámica del pensar y del querer va directamente hacia Dios. De tal manera que su revelación se convierte, por último, en la proyección del corazón del hombre trascendental y es oportuno el reproche de la cercanía al ontologismo y el de la naturalización de lo sobrenatural²⁰.

En la misma línea está su *distanciamiento crítico del principio trascendental de Karl Rahner*. El posible anticipo (*excessus*) de Rahner en el “intellectus agens” del ser en totalidad, prescinde de la metafísica del objeto, cuya aplicación a la *potentia oboedientialis* amenaza con convertirse en abuso para el ser absoluto y su filosofía de la religión y en teología inconsciente. La filosofía (y teología) trascendental se reduce fundamentalmente “a doctrina del espíritu (que se convierte él mismo en espíritu en materia) y con esto finalmente en antropología” (C 55) y no le hace justicia al hecho único del misterio cristiano. Por eso, Balthasar muestra escepticismo hacia la cristología de Rahner bosquejada trascendentalmente (¡imprescindibilidad de la sustitución!), como hacia su cristianismo anónimo (¡relativización de la revelación! o ser cristiano como ¡carencia de reconocimiento!)²¹.

6. Por el contrario, el *pensamiento personal-dialógico* encuentra recepción viviente en su obra, en la convicción de que “el encuentro entre el yo y el tú en el amor personal juega un rol hoy decisivo en la ‘precomprensión’ de la revelación cristiana” (C 125), pues así como el amor es la medida de la verdad, la verdad es la medida del ser (cfr. W 301).

*Traducción de Cecilia I. Avenatti de Palumbo*²²
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

²⁰ Acerca de su prevención contra la filosofía trascendental cfr. entre otros: W 292ss; H III/I, 959s y 972s y la *Introducción* a: *Erich Przywara. Sus escritos*, op. cit. nota 17, 13s.

²¹ Acerca de la discusión con K. Rahner cfr. entre otros C 84-96 y 121-132, así como la recensión de K. Rahner a *Geist in Welt*, en *ZKTh* 63 (1939) 371-379.

²² E. BAUER, “Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk”, en CORETH-NEIDL-PFLIGERSDORFFER (ed), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz-Wien-Köln, 1990, t. 3, 285-304.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Hans Urs von Balthasar:

a) Índice de obras:

1980. *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1980*, elab. por Cornelia Capol, Einsiedeln.

b) Escritos filosóficamente relevantes:

1933. “Die Methaphysik Erich Przywaras”, en *Schweizer Rundschau* 33, 489-499

1963. *Erich Przywara. Sein Schriftum 1912-1962*, Einsiedeln, 5-20.

1936. “Philosophie und Theologie des Lebens”, en *Das Problem des Lebens in der Forschung. Schriften der Schweiz*, Hochschulzeitung I, Zurich, 46-52.

1937-1939. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 2 t., Salzburgo (= Apk).

1938. “Apokalypse der deutschen Seele”, en *Schönere Zukunft* 14, 57-59 (=AA).

1939. “Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14, 31-47.

1940. “Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus”, en *Stimmen der Zeit* 137, 1-8 (= HPh).

1940. “Distanz zu Rilke”, en *Schweizer Rundschau* 40, 552-558.

1941. *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Frankfurt (1961 Einsiedeln).

1941. “La Philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemandes”, en *Henri Bergson: Essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, 272-278.

1942. *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de grégoire de Nysse*, Paris.

1946/1947. *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, en *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz* 2/3, 1-38 (= Kph).

1947. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln (W).

- 1949/1950. "Christlicher Humanismus", en *Gloria Dei* 4, 37-48.
1951. *Der Christ und die Angst*. Einsiedeln.
1952. "Persönlichkeit und Form," en *Gloria Dei* 7, 1-15.
1953. "Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von Heute", en *Gloria Dei* 8, 65-76.
1955. Wissenschaft und Religion, en AF 18, 59-76.
1958. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten.
1959. "Die Implikationen des Wortes", en *Cath* (M) 13, 50-64.
1959. "Offenbarung und Schönheit", en *Hochland* 51, 401-414.
1960. "Christenleben als Philosophie", en *Cath* (M) 14, 291-304.
- 1961-1969. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 tomos, Einsiedeln (=H).
1963. *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln.
- 1963/64. "Abschied von Gustav Siewerth", en *Hochland* 56, 182-184.
1964. "Christ und offene Vernunft", en F. WIDMANN (ed.), *Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Munich, 183-194.
1966. *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln.
1966. "Erich Przywara", en H. J. SCHULTZ (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, ST/ Olten, 354-359.
- 1973-1983. *Theodramatik*, 4 t. Einsiedeln (=TD).
- 1985-1987. *Theologik*, 3 t., Einsiedeln.
1987. *Epilog*, Einsiedeln (= E).

2. Literatura secundaria:

1981. M, LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung un Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/Basel/Wien.
1989. AA.VV., *Hans Urs von Baltahsar*, en *Communio* 18/4, 289-395.
1989. LEHMANN/KASPER(ed.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln.