



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**La *analogia entis* como núcleo
estructurante del pensamiento
metafísico de Hans Urs von Balthasar**

**TESIS
PRESENTADA POR
ROBERTO GARCÍA GONZÁLEZ
PARA OBTENER EL TÍTULO
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

ASESOR: DR. ERASMO BAUTISTA LUCAS

México, D.F.

Mayo de 1998

A mis padres, Francisco García A. y Rafaela González P., que al compartir conmigo la existencia y el amor me han posibilitado el asombro ante el sentido del ser.

Gracias:

Al Dr. Erasmo Bautista por ser mi ‘navaja de Ockham’ que hendió mi redacción con afán ayudándome a ser ‘preciso, conciso y macizo’. Él como director, con su talento metafísico, permanece latente en toda esta obra. A él le dedico este ‘hai-kai’: *Serena la figura, de intelecto agudo y cresa su cultura.*

Al Dr. Carlos Díaz que, además de sus obsequios bibliográficos, me aupó para valorar el amor dentro de la filosofía mirando siempre al rostro del ‘O/otro’.

Al Dr. Mauricio Beuchot con quien comparto el anhelo valeroso que barrunta por el sentido del ser mediante la analogía. Me asombra el buen humor con que él delibera los asuntos filosóficos más problemáticos y debatidos.

A mis maestros que durante este período me ayudaron a reanudar la pregunta por los fundamentos. Especialmente a: la Lic. Amanda Porter cuyo intelecto sagaz penetra los problemas filosóficos como un bisturí tan experto que ya no necesita de la vista; a la Dra. Sarah Monreal que, *prendada* de la música y del humorismo ingenioso, ha planteado nuevamente las cuestiones metafísicas con seriedad; al Dr. Manuel Rodríguez, el enamorado de la filosofía de Platón y de Agustín; al Dr. Humberto Encarnación, cuya cresa sabiduría se oculta modestamente en su valiosa persona; al Dr. Alfredo Vargas por su invitación al diálogo con la Modernidad, con Husserl, Heidegger y Gadamer; al Dr. Fernet Betancourt quien vislumbra una nueva constelación del saber a través del diálogo intercultural; al Dr. Rafael López, el doctor sutil del ‘Angélico’; al Dr. Salvador Arroyo quien intenta solucionar con insistencia las paradojas de la filosofía. Y a mis demás maestros, sabios como ellos mismos con nobleza y estilo.

“Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie”^{*}.

^{*} **HEGEL, Georg Wilhelm F.**, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 22. [=Cuando el poder de la unión desaparece de la vida de los hombres, y los contrastes han perdido su vivaz relación e interacción, y ganan independencia, se origina la necesidad de la filosofía]. Cfr. tr. cast., de **PAREDES MARTÍN, Ma. del Carmen**, *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, “Colec. Clásicos del Pensamiento 71”, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 20.

ÍNDICE

ÍNDICE	V
GLOSARIO	VII
INTRODUCCIÓN	1
1. EL CONTEXTO DE LA VIDA Y DE LA OBRA BALTHASARIANA	3
1.1 Escenario histórico y personajes	4
1.2 Nota biográfica	7
1.3 Influencias	9
1.4 Escritos de relevancia filosófica	12
1.4.1 Libros	12
1.4.2 Artículos	13
1.5 Líneas fundamentales de su pensamiento filosófico	14
1.6 La <i>analogia entis</i>	17
2. ANALOGÍA, SENTIDO DEL SER Y <i>GESTALT</i>	18
2.1 Supuestos	19
2.2 La configuración analógica del ser	20
2.2.1 Καλόν	20
2.2.2 Άγαθόν	22
2.2.3 Άληθές	24
2.3 Recapitulación: <i>Gestalt</i> y analogía	27
3. ANALOGIA ENTIS Y ‘ΚΑΛΟΝ’	29
3.1 Analogía de la percepción	31
3.2 Analogía de la manifestación	34
3.3 Analogía del éxtasis	36
3.4 Analogía, estética y metafísica	37
3.4.1 Fundamentos	37
3.4.2 Consecuencias	39
3.4.3 Explicitaciones	41
3.4.3.1 La encrucijada	41
3.4.3.2 Metafísica de los santos y de los locos	42
3.4.3.3 Metafísica de la mediación antigua	43
3.4.3.4 Metafísica del espíritu	46

	VI
3.5 Καλόν καί δόξα	51
3.6 Observaciones	52
4. ANALOGIA ENTIS Y 'ΑΓΑΘΟΝ'	53
4.1 Dramática, metafísica y analogía en perspectiva histórica	55
4.2 Tensiones dramáticas y analogía	59
4.3 Analogía de la relación entre el yo y su papel	64
4.4 La analogía dramática de la libertad	67
4.5 Acción, final de la interpretación y analogía	70
4.6 Observaciones	73
5. ANALOGIA ENTIS Y 'ΑΛΗΘΕΣ'	75
5.1 La verdad como naturaleza	77
5.2 La verdad como libertad	80
5.3 La verdad como misterio	82
5.4 La verdad como participación	88
5.5 Observaciones	89
6. ANALOGIA ENTIS Y 'ΕΝ'	91
6.1 Conciencia y ser	93
6.2 El ser, lo uno y lo múltiple	96
6.3 El ser uno, verdadero, bueno y 'estético'	97
6.4 <i>Gestalt</i>	99
CONCLUSIONES	102
BIBLIOGRAFÍA	106

GLOSARIO

Analogia entis: El significado que Balthasar da a esta expresión es de un carácter muy general.

Su uso se extiende tanto a la *analogia proportionalitatis* como a la *analogia attributionis*. En el primer sentido designa la semejanza 'onto-metafísica' de los diversos entes finitos entre sí, y de los distintos principios filosóficos que explican su constitución fundamental. Sin embargo, también designa tanto la profunda disimilitud entre los entes, así como la diferencia intrínseca entre sus comunes principios filosóficos. Esta distinción en los entes finitos está fundada en la diferencia real entre *esse et essentia*, y en la desemejanza entre las otras polaridades del ser como la materia y la forma, la potencia y el acto, la sustancia y los accidentes. La semejanza entre las diversas polaridades también implica una honda disimilitud. Lo propio de la '*ana-logia*' *entis* es explicitar el punto de partida óntico para acceder gnoseológicamente al sentido global del ser, búsqueda que compete a la ontología y a la metafísica. La misma analogía permite regresar, desde el sentido trascendente del ser, a los entes fragmentarios para esclarecer su significación. Es por ello que la *analogia attributionis* muestra su importancia, ya que, así como el ser humano depende gnoseológicamente de los entes o esencias existentes para acceder al sentido del ser, del mismo modo el ser humano depende 'onto-metafísicamente' del ser para descubrir el significado filosófico de los entes. Esta dependencia analógica también se hace presente entre los principios filosóficos que constituyen la estructura fundamental de los entes finitos, porque así como, por ejemplo, los accidentes y lo fenoménico son el punto de partida gnoseológico para arribar al sentido 'onto-metafísico' de la sustancia y de lo nouménico, del mismo modo, la sustancia y lo nouménico son el punto de partida 'onto-metafísico' para llenar de sentido lo accidental y lo fenoménico. La mutua coimplicación entre las polaridades del ser es el fundamento de la recíproca dependencia analógica. Balthasar reflexiona sobre la *cuádruple diferencia*, siendo la polaridad entre ser y Dios uno de sus cuatro constitutivos. Desde este enfoque se puede asumir el uso analógico del lenguaje para hablar acerca de Dios.

'Dramática': Indica la dimensión tensional de la existencia por la cual el ser humano compromete su vida, su libertad, su responsabilidad, su conocimiento, su amor, sus sentimientos, sus preferencias o sus pulsiones, en la búsqueda del sentido trascendente de su acción situada inmanentemente en el escenario patético del mundo pero con una expectativa abierta al porvenir. Según Balthasar, la acción humana encuentra su horizonte de sentido en la búsqueda del bien en general, que coincide automáticamente con el horizonte 'onto-metafísico' del ser. El ser humano ha proyectado esta experiencia existencial originaria en la literatura y en otras expresiones culturales derivadas como el teatro, el cine y el juego. La concordancia entre una situación real y la situación representada en el escenario, en la literatura, en

la pantalla o en la cancha, estimula la vivencia intensa de tal evento que ofrece un modelo esquemático que no puede suplantar la existencia real vivenciada tensamente como entrega asombrosa del ser que *se da* en los entes. A partir de la unidad entre aparición 'estética' y donación 'dramática' del ser Balthasar arriba a la metafísica por medio de la locución inteligible del ser.

'Estética': Designa la dimensión 'epifánica-perceptible' del ser que *aparece* por medio de los entes. En unión indisoluble con la experiencia 'dramática' de la existencia humana, éste es el punto de partida metodológico balthasariano para arribar al sentido armónico del ser por medio de la dimensión '*lógico-veritativa*' de lo real. Este conjunto le permite a Hans Urs valorar la importancia del asombro (*Verwunderung*) 'filo-sófico' *arreatador* como inicio y sustento de una metafísica del ser manifestado en los entes como amor. Él no pretende elaborar una teoría psicológica y gnoseológica completa sobre los fenómenos y sobre la percepción; sólo se vale de los recursos indispensables para una revisión 'onto-metafísica' de la 'estética'. Si Balthasar busca la trascendencia de lo 'estético' desde este enfoque, entonces no la reduce ingenuamente a una consideración de lo 'bello', ni a una psicología de los gustos, ni a una teoría filosófica del arte.

Gestalt: Es el principio que Hans Urs emplea para estructurar el sentido global del ser y de sus trascendentales. Gracias a ello las diversas polaridades, que constituyen el entretejido 'onto-metafísico' de lo real, muestran su significación profunda configurándola en un contexto total que constela las tensiones de carácter 'estético', 'dramático', 'lógico' y 'sinfónico-polifónico'. La traducción castellana de este término alemán es polivalente. Como sustantivo significa '*forma*', *figura*, *tipo*, *configuración*. *Gestalten* como verbo expresa la acción de *formar*, *estructurar*, *organizar*; y como *Gestaltung* indica una *formación*, *estructuración* y *configuración*. Por lo tanto, este término tiene un uso diverso que lo distingue del coprincipio denominado *forma* por los escolásticos.

'Lógica': Expresa la dimensión inteligible y locutiva del ser en cuanto verdadero. Gracias a ella, el *logos* del ser es intelectivamente comunicativo al ser humano, que a su vez, lo abstrae a partir de cada ente concreto y lo expresa por medio del *logos* interpersonal.

'Sinfónica': Simboliza el sentido *armónico* de la unidad del ser buscando la configuración global que *concierta* la *consonancia* de las diferentes melodías, y respetando la pluralidad de partituras e instrumentos mediante los cuales se sondea la verdad y el bien. Por la importancia que Balthasar le da al contraste entre las diferencias, que no deben ser absorbidas por el unísono, también podría llamársele 'polifonía' a este símbolo, que a través de lo fragmentario es todavía capaz de gozar de la superior armonía 'estética' de la *Gestalt* analógica del ser.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación versa sobre de la *analogia entis* como núcleo estructurante del pensamiento metafísico de Hans Urs von Balthasar. La atención se enfoca en la *analogia entis* en general, aunque en el decurso se irán describiendo los matices predominantes de la *analogia proportionalitatis* y de la *analogia attributionis* en la propuesta de Hans Urs von Balthasar. La ‘ana-logia’ *entis* acentúa el punto de partida óntico para acceder al sentido global del ser, desde el cual se regresa a los entes esclareciendo el significado de lo fragmentario. Los límites metodológicos de la *analogia entis* no la recluyen en una interpretación reductiva de lo ‘óntico-existencial’ porque etimológica y filosóficamente *ens et esse* son analógicamente irreductibles e inseparables. La proporcionalidad de semejanza y de mayor disimilitud entre ambos supone una recíproca dependencia atributiva ‘onto-metafísica’ y gnoseológica.

El objetivo principal es acceder al núcleo fundamental de la postura metafísica de Balthasar, comprender y valorar el sentido de su propuesta y elaborar una tesis que dé razón de la aptitud para la investigación desarrollada durante el período correspondiente al grado de licencia. El interés del asunto aquí tratado queda justificado por la escasa investigación existente en esta Universidad acerca de la perspectiva filosófica de Balthasar; además, la obra literaria de Balthasar es muy vasta y en gran parte desconocida desde el conjunto estructural de Filosofía y Teología.

Conviene acceder a su enorme proyecto de síntesis armoniosa entre Filosofía y Teología teniendo presente la advertencia de uno de sus críticos: con una sombra de tristeza se ha leído en el *Epílogo* aquella imagen con la cual Balthasar describe su obra, ‘una botella arrojada en mar abierto que flota hasta que, tal vez, alguien la encuentre’.

Por la amplitud de la obra balthasariana y por el entretejido armónico de Filosofía y Teología en su proyecto, al exponer metodológicamente la temática metafísica de la *analogia entis* en cada capítulo se presentarán sintéticamente la líneas fundamentales que posteriormente se analizarán y justificarán desde la postura propuesta por Balthasar.

El contenido de esta investigación se articula en seis capítulos. En el primero se sitúa a Balthasar en su ámbito histórico y cultural; aquí se reseñan su vida, las influencias ejercidas en su propuesta, sus escritos y las líneas fundamentales de su pensamiento filosófico, especificando los

matices que él imprime sobre la *analogia entis* desde los diversos acercamientos de carácter ‘estético’, ‘dramático’, ‘lógico’ y ‘sinfónico-polifónico’ configurados por la noción de *Gestalt*. En el segundo capítulo se accede a la *analogia entis* valiéndose de la noción de *Gestalt* en cuanto configuración analógica del sentido del ser; aquí se delimitan los contenidos centrales que son desarrollados en los capítulos siguientes.

En los capítulos tercero, cuarto y quinto, se presenta la *analogia proportionalitatis* que, al indicar la semejanza, acentúa también la disimilitud; se describe el papel central que Balthasar reconoce a la *analogia entis* en su pensamiento metafísico vinculando la analogía a los trascendentales del ser. Mediante la *analogia entis* aplicada a lo καλόν se descubre en la ‘estética’ una proporción analógica entre percepción subjetiva y aparición objetiva de la *Gestalt* del ser. Al emplear la *analogia entis* en la dimensión de lo ἀγαθόν se pone de manifiesto en la ‘dramática’ una ‘concordancia-correspondencia’ analógica entre la libertad finita y la libertad infinita que llena de sentido la inmanencia y la trascendencia de la *Gestalt* del ser. La incursión ‘lógica’ en lo ἀληθές mediante la *analogia entis* busca una adecuación analógica entre la verdad del mundo y la verdad de Dios que haga inteligible el sentido configurador del develamiento y del velamiento de la verdad del ser. De esta manera, estos tres capítulos tienen como punto de partida lo ‘óntico-existencial’ en su aspecto ‘estético’ y ‘dramático’, es decir, ‘epifánico-fenoménico’ y ‘agógico-existencial’, ‘perceptivo-contemplativo’ y ‘práxico’. Al describir estas dimensiones de lo real aparecerá el sentido del ser utilizando como mediación metodológica la analogía obtenida también a partir de la estructura intrínseca de lo real. Así la *analogia entis* introduce esta investigación en la dimensión inteligible y veritativa del ser.

En el sexto capítulo se considera la *analogia entis* en relación con la unidad del ser; se acentúa la importancia de la *analogia attributionis* como mediación metodológica que muestra la dependencia ‘onto-metafísica’ y gnoseológica que hay en la estructura de lo real; se busca en la unidad el ‘acuerdo-armonía’ que concilia las polaridades del ser mediante el concierto ‘sinfónico’ o ‘polifónico’ de la aparición ‘estética’, de la donación ‘dramática’ y de la locución ‘lógica’ del ser.

1. EL CONTEXTO DE LA VIDA Y DE LA OBRA BALTHASARIANA

1.1 Escenario histórico y personajes

1.2 Nota biográfica

1.3 Influencias

1.4 Escritos de relevancia filosófica

1.5 Líneas fundamentales de su pensamiento filosófico

1.6 La *analogía entis*

“Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, wenn es auch eine Analogie zwischen ihnen gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren läßt: dann muß es ebenso eine Analogie der Transzendentalien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott”^{*}.

* **BALTHASAR, Hans Urs von**, Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, p. 291. [=Si hay una distancia infranqueable entre Dios y criatura, si hay también una analogía entre ellos, por ninguna forma de identidad puede reducirse: entonces debe existir del mismo modo una analogía de los trascendentales entre los que [son] de la criatura y los que [hay] en Dios]. Cfr. id., Intento de Resumir mi Pensamiento, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, p. 286.

1.1 Escenario histórico y personajes

El marco histórico de la cultura contemporánea circunscribe el escenario de la vida y de la obra balthasariana con sus diversas corrientes en filosofía, teología, ciencia, literatura y arte en general. En efecto, muchas de estas corrientes intervienen en la formación del pensamiento de Balthasar originando una síntesis en la que confluyen armónicamente lo antiguo, lo medieval y lo moderno.

Las principales corrientes filosóficas con las que Balthasar entra en contacto son el idealismo alemán¹ o ‘metafísica del espíritu’, la ‘metafísica de la mediación antigua’, la neoescolástica --que lo conecta con el mundo medieval--, la ‘metafísica de los santos’*, la ‘metafísica de los locos’ y el personalismo. La llamada ‘metafísica del espíritu’ está constituida para Balthasar por los autores racionalistas e idealistas². A través de la ‘metafísica de la mediación antigua’, integrada por aquellos que vuelven a las fuentes precristianas³, Balthasar enlaza con los grandes autores de la antigüedad griega y romana⁴.

Mantiene relación con el personalismo a través de Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ferdinand Ebner⁵. Se relaciona con los principales representantes de la neoescolástica del mundo de lengua alemana, cuyas tres expresiones fundamentales son el tomismo integrista, la apertura hacia la

¹ Su tesis doctoral en filosofía y letras germanas lleva por título *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Dissertation*, Zürich, 1930. Este estudio es completado con su obra posterior en tres vol., *Apokalypse der Deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Salzburg, 1937-1939. Un artículo introductorio al contenido de esta obra ha sido escrito por **HAAS, Alois M., Hans Urs von Balthasar**. ‘Apokalypse der Deutschen Seele’, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, pp. 382-395; cfr. tr. inglesa id., *Hans Urs von Balthasar’s ‘Apocalypse of the German Soul’*, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 45-57. Además de una descripción general del contenido de esa obra de Balthasar, hace algunas observaciones sobre el método utilizado en ella.

* La expresión procede de Henri Bremond, que atribuye esta *metafísica* a los nombres del *Grand Siécle*. Cfr. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, Bloud & Gay, París, 1916-1933, v. VII-VIII.

² Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Malebranche, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (tr. cast. de **SAURA, Emilio, et al.**, *Gloria: una Estética Teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985, v. V, pp. 420-540).

³ Marsilio Ficino, León Hebreo, Giordano Bruno, Godofredo de Estrasburgo, Miguel Ángel, Shakespeare, Torcuato Tasso, Kleist, Goethe, Hebel y Paul Claudel, en cuya lírica trabajó durante veinticinco años; también aquellos que postulan al hombre como centro: Nicolás Maquiavelo, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Ralph Cudworth, Antony Conde de Shaftesbury; además los poetas como Hölderlin, Rilke, Goethe; y los filósofos contemporáneos Nietzsche y Heidegger. Cfr. *ibid.*, v. V, pp. 233-416.

⁴ Homero, Hesíodo, los líricos (Arquíloco, Safo, Solón), Píndaro, los trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides), Jenófanes, Parménides, Heráclito, Pitágoras, Sócrates y Platón, Aristoteles, Virgilio y Plotino. Cfr. *ibid.*, v. IV, pp. 45-282.

⁵ Cfr. *id.*, *Theologik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985 (tr. italiana de **SOMMAVILLA, Guido**, *Teo-logica*, "Già e non Ancora 168", Ed. Jaca Book, Milano, 1987, v. II, pp. 37-46). También su obra *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten, 1958. Además *id.*, *Theodramatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973 (tr. cast. de **BUENO DE LA FUENTE, Eloy, et al.**, *Teodramática*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, v. I, pp. 609-626).

filosofía y ciencia modernas y contemporáneas⁶, y la decadencia de la neoescolástica en Alemania en las últimas décadas⁷.

Por el contacto con este ambiente Balthasar estudia profundamente la filosofía medieval⁸. En su interés por la ‘metafísica de los santos’, Balthasar se dedicó a una seria investigación de los escritos de los principales representantes de la mística cristiana posterior al siglo XIII⁹; y conoce también la ‘metafísica de los locos’ representada por aquellos que proclaman una razón inerme, loca o hasta idiota¹⁰.

A raíz de sus estudios teológicos básicos Balthasar entabla una estrecha relación con la *Nouvelle Théologie* en Lyon-Fourvière; ahí se encuentra con los profesores Henri Vignon y Henri Rondet; estudia con sus amigos Henri Bouillard, Donatien Mollat, Pierre Lyonnet, François Varillon y Jean Daniélou¹¹; y nacen sus nexos con Henri de Lubac¹², quien le facilitaba sus apuntes sobre los Padres de la Iglesia¹³. Es relevante su cercanía a los escritos de Bernanos, Romano Guardini, Karl

⁶ Estos intentos de conciliación suscitaron críticas profundas, no sólo de los escolásticos estrictos sino también de pensadores defensores de un diálogo abierto como Erich Przywara, Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar. A propósito de estas críticas cfr. id., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966 (tr. cast. de RUIZ BUENO, Daniel, *Seriedad con las Cosas: Córdoba o el Caso Auténtico*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, 141 pp.). Este pequeño libro está destinado completamente a esta crítica, pero sobre todo el cap. II: *El sistema y la alternativa*, pp. 53-69, que concentra la argumentación filosófica de Balthasar.

⁷ Cfr. CORETH, Emerich, ed., *Chrisliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria Verlag, Graz/Viena/Colonia, 1988 (tr. cast. de RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy, et al., *Filosofía Cristiana en el Pensamiento Católico de los Siglos XIX y XX*, Ed. Encuentro, Madrid, 1994-1997, v.II, pp. 517-522).

⁸ Conoce a Agustín, Dionisio, Boecio, Casiodoro, Benito, Gregorio Magno, Juan Escoto Eriúgena, Isidoro de Sevilla, --que dan el acceso hacia la Edad Media--; los Victorinos, la Escuela de Chartres, Francisco de Asís, la *Summa de Alejandro*, Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo --que permiten la transición hacia la filosofía de este periodo--; Tomás de Aquino --culmen de este modo de filosofar --(cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, pp. 287-368); Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Suárez y Eckhart --que representan la encrucijada escolástica--; y Nicolás de Cusa, considerado como el nudo donde se tensionan las relaciones entre filosofía medieval, ‘metafísica de los santos’, ‘metafísica de los locos’, ‘metafísica de la mediación antigua’ y ‘metafísica del espíritu’. Cfr. *ibid.*, v. V, pp. 17-51 y 195-232. También se puede ver id., *Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute*, in *Gloria Dei*, (8), 1953, pp. 65-76; y id., *Thomas und die Charismatik Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II II 171-182. Besondere Gnadengaben und die Zwei Wege Menschlichen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1996, 632 pp.

⁹ Los escritos de Eckhart, Juan Tauler, Enrique Suso, la anónima ‘Theologia Deutsch’ de Francfort, Ruisbroeck el Admirable, Angela de Foligno, Juliana de Norwich, Catalina de Siena, Catalina de Génova, el tratado *The Cloud of Unknowing* del siglo XIV, Ignacio de Loyola, Francisco de Sales, la metafísica del Oratorio (Pierre Berulle, Charles de Condren, Fénelon y Caussade. Cfr. id., *Gloria...*, v.V, pp. 53-134).

¹⁰ Simeón el Idiota, Andrés el Idiota, Jacopone da Todi, Angela de Foligno, Juan Colombini, Juan de Dios, Felipe Neri, François Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo de Rotterdam, Cervantes de Saavedra, Grimmshausen, Dostoievsky y Georges Rouault. *Ibid.*, v.V, pp. 135-193.

¹¹ Cfr. HENRICI, Peter, *Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, p. 299; cfr. ed. cast., id., *Semblanza de Hans Urs von Balthasar*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, p. 362.

¹² Balthasar escribió un libro sobre él: *Henri de Lubac: l'Oeuvre Organique d'une vie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976 (tr. cast. de ROSÓN, G., *Henri de Lubac: la Obra Orgánica de su Vida*, Ed. Encuentro, Madrid, 1989); y también *Henri de Lubac: l'Oeuvre...*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (78), Bruxelles, 1975, pp. 897-913; y (99), 1976, pp. 33-59. Además, MARCHESI, Giovanni, *L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar*, in *Gregorianum*, (78/4), Universitas Gregoriana, Roma, 1997, pp. 719-734; *ibid.*, in *La Civiltà Cattolica*, anno 148, (3526), 1997, pp. 367-380.

¹³ De ahí nace el contacto filosófico-teológico que Balthasar tuvo con Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, y Evagrius Póntico. A ellos les ha dedicado algunas de sus obras: *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg, 1938; *Gregor von Nyssa, der versiegelte Quell. Auslegung de Hohen Liedes*, Salzburg, 1939; *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942; *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941; *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg, 1941;

Barth, Adrienne von Speyr¹⁴, y su actitud abierta al diálogo con M. Lutero, K. Rahner, K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann, René Girard, S. Bulgakow, A. Feuillet, G. Koch, K. Kitamori, B. R. Brasnett y Jean Galot¹⁵.

En el ámbito de las ciencias Balthasar se interesa sobre todo por la psicología del siglo XX; asume el término *Gestalt*¹⁶ dentro de su propia perspectiva, término también utilizado por la Escuela de la Gestalt*, y estudia la psicología del yo elaborada particularmente por S. Freud, Carl Gustav Jung y Alfred Adler¹⁷.

En la esfera de la literatura alemana y europea en general¹⁸, Balthasar mantuvo contacto con artistas como Richard Seewald, Hans Stocker, Albert Schilling y Hermann Baur¹⁹, principales renovadores del arte eclesiástico en Suiza.

En este escenario con sus respectivos personajes Balthasar hace sonar sus notas dentro de la sinfonía de la verdad, y sólo en este conjunto polifónico pueden comprenderse las palabras que Henri de Lubac escribiera sobre Balthasar: “Este hombre es quizás el más culto de nuestro tiempo. ¡Y si hay una cultura cristiana en algún sitio, está en él! ... Jamás se le podrá echar en cara que ha

Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners, Einsiedeln, 1961; *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, (14), 1939, pp. 31-47. Balthasar también hace una lectura filosófica de los Padres; cfr. **KANNENGEISSER, Charles**, *A la Escucha de los Padres*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, p. 393. En un lugar muy especial hay que mencionar su contacto teológico con las obras de Ireneo, Agustín de Hipona, Dionisio el Areopagita, Anselmo de Aosta, Buenaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov’ev, Hopkins y Péguy. A este abanico de doce reflejos de la estética teológica en la historia, le dedica dos volúmenes de *Herrlichkeit*. Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, v. II-III.

¹⁴ Los libros dedicados a estos últimos son: *Bernanos*, Köln/Olten, 1954; *Romano Guardini*, Jaca Book, Milano, 1970; *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln/Olten, 1951; *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln, 1968 (tr. cast. *Adrienne von Speyr: Vida y Misión Teológica*, ed. Encuentro, Madrid, 1986).

¹⁵ Cfr. id., *Teodramática*, v. IV, pp. 249-292; y v. V, pp. 225-239.

¹⁶ Cfr. id., *Gloria...*, v. I, cuyo título es *Schau der Gestalt*. El uso del término lo ha tomado de Goethe que había escrito sobre la totalidad de los fenómenos considerada como una producción orgánica de la ‘forma interior’. La *Gestalt* como configuración total de sentido tiene el mérito de ser llevada al plano metafísico por Balthasar y de no quedarse sólo en el plano literario o psicológico.

* Pertenece a ella C. von Ehrenfels, Graz, Max Wertheimer, la escuela de Würzburgo y de Berlín.

¹⁷ Cfr. id., *Teodramática*, v. I, pp. 487-513.

¹⁸ De modo sumario, su conocimiento de las obras de Juan de la Cruz, Cervantes Saavedra, Dante, Paul Caludel, Dostoievsky; Franz Grillparzer, Friedrich Hebbel, Henrik Ibsen, Hofmannsthal, Nietzsche, G.B. Shaw, L. Pirandello (cfr., *ibid.*, v. I, pp. 181-241); Brecht, Ionesco (cfr. *ibid.*, v. I, pp. 310-331), Calderón de la Barca (cfr. *ibid.*, v. I, pp. 349-357), y Shakespeare (cfr. *ibid.*, v. I, pp. 447-461). Ya se han mencionado los antiguos poetas griegos (cfr. la nota no. 4). Balthasar apreció profundamente la música de W.A. Mozart. Existe un estudio de Balthasar sobre la música de Mozart: *Lo Sviluppo dell’Idea Musicale: Testimonianza per Mozart*, “Quodlibet 3”, Glossa, Milano, 1995, 141 pp. Él estuvo largo tiempo vacilante entre la música o el estudio de la literatura; cuando dejó a los Benedictinos y se fue con los jesuitas, el cambio pudo contribuir a que finalmente la literatura y la filosofía fueran ganando terreno a la música; cfr. **HENRICI, Peter**, *Hans Urs...*, p. 296; cfr. ed., cast., p. 358. También un artículo sobre el carácter musical de la literatura de Balthasar: **DUMONT, Camille**, *Un Genio Musical*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 397-406. Balthasar realizó, además, una interpretación filosófico-teológica de la pintura de Georges Rouault; cfr. *Gloria*, v. V, pp. 191-193.

¹⁹ Cfr. **HENRICI, Peter**, *Hans Urs...*, pp. 301-302; cfr. ed., cast., p. 365.

blasfemado de algo que ignoraba”²⁰. E igualmente, sólo en este contexto son significativas las opiniones de Henrici y de Ureña Pastor. Según el primero, Balthasar ha escrito más libros de los que un hombre normal puede leer en toda su vida; y el segundo lo considera el ‘Ernst Bloch católico’.

1.2 Nota biográfica²¹

Hans Urs von Balthasar Pietzcker (1905-1988), cuyos padres fueron Oscar Ludwig Carl Balthasar y Gabrielle Pietzcker, descende de una antigua y noble familia de patricios de Lucerna. Su interés principal durante la infancia y la juventud se concentra en la música, admirando especialmente a Mozart, Schubert, Bach y Tschaikowsky. En Viena disfruta de conciertos, óperas, misas de orquesta, y como pasatiempo ejecuta piezas musicales con Rudolf Allers, quien le transmitió la clave para apreciar el amor como medio objetivo para existir humanamente. En Viena, Berlín y Zürich estudia filosofía y literatura germanas. Se doctora en 1928 con la tesis *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. En 1929 ingresa al noviciado de la provincia Jesuita de la Alemania Superior en Tisis. Inicia la formación regular de la Orden: dos años de noviciado, dos años de filosofía escolástica en Pullach, y cuatro de teología en La Fourvière²². Culmina con la licencia eclesiástica en filosofía y teología. Un doctorado en estas disciplinas nunca lo obtuvo. Durante las vacaciones de verano se trasladaba a Múnich. Ahí Erich Przywara²³ le ayudaba a preparar los capítulos de su *Apokalypse der Deutschen Seele*. En 1936 fue ordenado sacerdote. A continuación fue colaborador de Przywara en la redacción de la revista ‘*Stimmen der Zeit*’.

²⁰ LUBAC, Henri, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Ed. Aubier Montaigne, París, 1967 (trad. cast. de ORTIZ GARCÍA, Alfonso, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, "Colec. Hinneri 75", Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 186 y 195-196).

²¹ La mejor exposición sintética de la vida de Balthasar es la hecha por Peter Henrici, no sólo por la cantidad de datos consignados sino, sobre todo, por la calidad de comprensión de su personalidad y de su obra: HENRICI, Peter, *Semblanza...*, pp. 356-391. Otros buenos trabajos son: NICHOLS, Aidan, *An Introduction to Balthasar*, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 2-10. CHANTRAINE, Georges, *Nota biográfica*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 280-283. GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario, *La Obra Teológica de Hans Urs von Balthasar*, id., año 8, (5/86), 1986, pp. 510-541; y año 10, (4/88), 1988, pp. 365-396. O'DONNELL, John, *Hans Urs von Balthasar*, "Series Brian Davies, Outstanding Christian Thinkers", Ed. Geoffrey Chapman, London, 1992, pp. 1-9. CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, pp. 268-271; este artículo ha sido realizado por Emmanuel J. BAUER. Otros de menor importancia son ILLANES, José Luis, *coaut*, *Historia de la Teología*, "Sapientia Fidei 9", Ed. B.A.C., Madrid, 1995, pp. 391-393. REALE, Giovanni, *coaut*, *Il Pensiero Occidentale dalle Origini ad Oggi*, Ed. La Scuola, Brescia, 1983 (tr. cast. de IGLESIAS, Juan Andrés, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1995², v. III, pp. 663-665).

²² Ahí conoce a Henri de Lubac, Henri Bouillard, Donatien Mollat, Pierre Lyonnet, François Varillon y Jean Daniélou. Este grupo impulsará la *Nouvelle Théologie* que tanta influencia tuvo después en la renovación de la Iglesia, durante el Vaticano II. Escribe Balthasar: “Por fortuna y para mi consuelo vivía De Lubac en la casa, el cual, además de las materias de clase, nos orientó en el estudio de los Santos Padres y nos prestó generosamente todos sus propios apuntes y extractos ... Yo... me ponía a estudiar las obras de Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor y preparaba un libro sobre cada uno de estos autores”. HENRICI, Peter, *Semblanza...*, pp. 362-363; cfr. ed. alemana, *Hans Urs...*, p. 300.

En 1939 debió elegir entre ir a Roma como profesor de la Gregoriana o a Basilea como capellán de estudiantes. Balthasar eligió Basilea. Su trabajo pastoral implicaba actividades culturales y religiosas con los estudiantes, labores editoriales y de traducción, y el encuentro con el protestantismo ya que Karl Barth enseñaba en la Facultad Teológica de Basilea. Balthasar acompañó a la profesora Adrienne Kaegi von Speyr²⁴ y al profesor Albert Béguin en su conversión al catolicismo. Posteriormente Balthasar y Adrienne fundaron la Comunidad de San Juan (*Johannesgemeinschaft*). En 1947 fundó la *Johannes Verlag* para publicar las obras de Adrienne. Las experiencias místicas de ella son consideradas sospechosas por la autoridad de la Orden y se le da a entender a Balthasar que la Compañía de Jesús no puede asumir la responsabilidad sobre la Comunidad de San Juan. En 1947 Balthasar habla sin éxito con el P. General Johann Baptist Janssens acerca del asunto de la Comunidad fundada por él y Adrienne. Debe tomar una decisión. Después de los Ejercicios de 1948 decide salir de la Orden, que se efectúa en 1950 tras un intercambio epistolar con el P. General. En su carta de despedida escribe: ‘*El paso dado significa para mí el ejercicio de la obediencia cristiana ante Dios*’. Años después agrega: ‘*Para mí la Compañía de Jesús había sido la patria más querida, la más natural. La idea que todo cristiano tiene más de una vez en la vida de ‘dejarlo todo’, incluso una orden religiosa, para seguir al Señor nunca me había venido a la mente y me estremeció, como un golpe súbito*’.

Al salir de la Orden Balthasar quedó literalmente en la calle; su presencia en Basilea no era deseada por el obispo. En 1956 Balthasar quedó incardinado en la diócesis de Chur. Emprende viajes a Alemania para dar conferencias. Como resultado de esta actividad aparece el libro *El problema de Dios en el hombre actual* (1956); rechazó varias ofertas de cátedras en Múnich y Tübingen. Escribe algunos libros y comienza a esbozar su *Trilogía*²⁵, cuyo primer volumen se edita en 1961. No fue llamado al Concilio²⁶. En 1965 fue condecorado con la Cruz de oro del Santo Monte Athos y el Doctorado *honoris causa* por las Universidades de Edinburgo, Münster y Friburgo; y en 1980 por la Universidad Católica de América. Desde 1969 fue miembro de la Comisión Teológica Internacional. En ese mismo año recibió el premio Romano Guardini;

²³ Él se mostró como “un excelente e insustituible mentor; le obligaba a uno a estudiar la filosofía de la clase con serenidad, pero más allá de esto ... a ocuparse de todo lo moderno y confrontar a Agustín y Tomás con Hegel, con Scheler, con Heidegger”. Ibidem.

²⁴ “La obra de ella y la mía no se pueden separar; ni psíquica ni filológicamente; son dos mitades de un todo”. Ibid., p. 377.

²⁵ A) *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, B) *Theodramatik*, C) *Theologik*.

²⁶ “En el fondo vale más que lo hayan dejado dedicado exclusivamente a su tarea, en la continuación de una obra de proporciones inmensas y de tal profundidad como la Iglesia no conoce ninguna otra en nuestra época”. LUBAC, Henri, op. cit., p. 183. Su ausencia en el Concilio y el hecho de nunca haber sido profesor son las circunstancias que le permiten llevar adelante su proyecto de una manera integral. “Va a hacer algo que no harán los otros teólogos de su generación ni de las posteriores a ella. Elabora una gran sistematización de toda la teología siguiendo cauces nuevos... Rahner no lo hizo... Tampoco siguen este camino Congar, Lubac, Schillebeeckx... En el campo protestante sí tenemos un caso parecido: Karl Barth”. MALDONADO, Luis, *Presencia de Hans Urs von Balthasar en España*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, p. 341. Chantaine agrega: “En la historia de la Iglesia pocas veces se completó una obra teológica. Agustín dejó un *Opus imperfectum*; Santo Tomás no tuvo tiempo de redactar la segunda parte de su Suma. Balthasar, en cambio, acabó su Trilogía”. CHANTRAINE, Georges, *Teología y Santidad*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, p. 435.

después el premio de traducción de la Fundación Hautviller y el premio Gottfried-Keller. En 1984 recibió el emblema más significativo: el Premio Internacional Pablo VI, y en 1987 el premio Wolfgang Amadeus Mozart. En mayo de 1988 recibió la noticia de su nombramiento de Cardenal, pero no recibió el ‘capello’ porque el 26 de junio del mismo año murió, dos días antes del consistorio. Según Balthasar, las obras más importantes no son sus escritos sino sus fundaciones: la Comunidad Académica Estudiantil (1941), la Comunidad Académica de Trabajo (1947), la Comunidad de San Juan, la *Johannes Verlag* (1947) y la revista católica internacional *Communio* (1973).

1.3 Influencias

Para describir las influencias asumidas por Balthasar en la configuración de su pensamiento hay que seleccionar los personajes más significativos del vasto escenario anterior. Aquí deben figurar necesariamente por orden cronológico Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Wolfgang Goethe, G.W.F. Hegel, Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ferdinand Ebner, Martin Heidegger, Erich Przywara y Gustav Siewerth, entre los filósofos; y los escritos joánicos, los Padres de la Iglesia, Ignacio de Loyola, Karl Barth, Adrienne von Speyr y Henri de Lubac, entre los teólogos. En esta investigación de carácter filosófico interesan prioritariamente los primeros, por eso los segundos son solamente mencionados, aunque su influencia haya sido decisiva²⁷.

1) Agustín de Hipona (354-430) inspira la obra balthasariana con la denominada ‘metafísica de la luz’ y la visión del ser como amor²⁸. Por esta vía Balthasar asume la tradición platónica y neoplatónica.

2) Tomás de Aquino²⁹ (1224-1274) quien según Balthasar, realiza la consumación intrínseca de la filosofía antigua y medieval, le proporciona la distinción real entre *esse et essentia* en los entes finitos. Este principio filosófico subyace en todo el enfoque metafísico balthasariano unido irrenunciablemente a la *analogía entis*. Tomás también aporta el quicio basilar sobre el que gira la

²⁷ Cfr. O'DONNELL, John, op. cit., pp. 3-6.

²⁸ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. II, pp. 100-108 y v. V, pp. 585-593.

²⁹ Cfr. CHAPELLE, Albert, *La Maravilla del Ser: la Filosofía y la Gloria*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, p. 410. Existe un artículo reciente que sistematiza los ‘trascendentales’ partiendo de la obra tomasiana: FORMENT, Eudaldo, *La Sistematización de Santo Tomás de los Trascendentales*, en *Contrastes: Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, (vol. I), Universidad de Málaga, Málaga, 1996, pp. 107-124. Ahí se habla: del ente; la cosa, lo uno --trascendentales absolutos inmediatos--; lo múltiple, ‘aliquid’ --trascendentales relativos mediatos--; lo verdadero, lo bueno --trascendentales relativos inmediatos--; y de la belleza --trascendental relativo mediatos--. Hay textos tomasianos donde “los trascendentales que se nombran son únicamente cuatro: el ente, la unidad, la verdad y la bondad... Se comprende que, a veces, presente un elenco más reducido, porque en estos casos sólo se refiere a los trascendentales en sentido estricto, los que cumplen total y perfectamente las cuatro condiciones del trascendental --la identificación con el ente, la conversión entre sí en las proposiciones, la deducción inmediata del ente y la adición de algo de razón”. Ibid., p. 122.

sistematización balthasariana de los trascendentales del ser, matriz de la que brota la estructura de toda la *Trilogía*.

3) I. Kant (1724-1804) también es aceptado en el reparto. Aunque Balthasar es sumamente crítico ante la subjetividad trascendental como punto de partida filosófico, de Kant asume, sin embargo, la concepción de ‘estética’ como ‘percepción’, de tal manera que el punto de partida lógico y epistemológico de la *Trilogía* es la ‘visión-exhibición’ de la forma³⁰, pero su punto de partida ontológico y metafísico es el ser. De Kant toma la expresión ‘*a priori*’³¹ para hablar de las condiciones de posibilidad, universales y necesarias, que existen en la filosofía antigua, medieval y moderna para abrirse al dato cristiano revelado.

4) Wolfgang Goethe (1749-1832), el literato romántico cuyos escritos contienen numerosas ideas filosóficas, deja su huella en toda la obra balthasariana por medio de la noción de ‘*Gestalt*’³². Para Goethe ‘*Gestalt*’ es la totalidad de los fenómenos considerada como una producción orgánica de la ‘*forma interior*’. Esta concepción es trasladada al nivel metafísico por Balthasar. Las traducciones castellanas denominan ‘forma’ al término alemán original que no debería confundirse con la noción antigua y escolástica de *forma* como coprincipio de materia.

5) G.W.F. Hegel (1770-1831) aporta a Balthasar la tensión entre Espíritu Absoluto (o Infinito) y espíritu finito*. La ‘metafísica del espíritu’ expresa dialécticamente la indigencia y la riqueza de estas relaciones del hombre occidental con Dios. Sin embargo, según Balthasar, por una parte, la dialéctica hegeliana no alcanza a analogar estas relaciones con la identidad entre el Espíritu

³⁰ *Schau der Gestalt*, es el título del primer volumen de la Trilogía. La ‘visión-exhibición’ de la forma une epistemológicamente subjetividad y objetividad; así queda superada la separación kantiana entre fenómeno y *noúmeno*. En otro volumen Balthasar estudia la filosofía posterior a Tomás de Aquino, desde Duns Escoto hasta Marx, bajo el título de *Estética de la razón trascendental*. Ante las diferentes tendencias subjetivistas de esas épocas propone el polo objetivo como contrapeso; por eso recupera la concepción ‘trascendental’ en sentido antiguo y medieval. Si para Kant el término ‘trascendental’ designa, crítica y subjetivamente, las condiciones *a priori* de posibilidad, para Balthasar el término ‘trascendental’ designa al ser en cuanto es convertible con la unidad, la verdad, la bondad y lo ‘estético’. La *analogía entis* podría ayudar a establecer el equilibrio entre subjetividad y objetividad como aparece en BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. I, pp. 65-80; cfr. la tr. cast. de POISSEK/TOSAUS, *Teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, v. I, pp. 63-77. Sin embargo en este punto es donde Rahner y Balthasar se distancian teóricamente, “a pesar de su mutuo aprecio... nunca se entendieron en el fondo. El primero procede de Kant y de la Escolástica, el otro de Goethe y de los Santos Padres”. HENRICI, Peter, *Semblanza...*, p. 387; cfr. ed. alemana, p. 313. Acerca de Rahner, Balthasar reconoce: “I consider Rahner the greatest theological power of our time. And it is evident that he is far superior to me in speculative strenght... But our starting points have really always been different”. Citado en id., *The Philosophy of Hans Urs von Balthasar*, in SCHINDLER, David L., ed., *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, p. 154. [=Yo considero a Rahner como la fuerza teológica mayor de nuestro tiempo. Y es evidente que él es muy superior a mí en fortaleza especulativa... Pero nuestros puntos de partida han sido siempre realmente diferentes].

³¹ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, pp. 285-368 y v. V, pp. 577-582.

³² Cfr. nota no. 17. “The form (*Gestalt*), the indissoluble unique, organic, developing form --I am thinking of Goethe’s poem ‘The Metamorphosis of Plants’--”. Citado en HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, p. 154. [=La forma (*Gestalt*), el único indisoluble, orgánico, desarrollo de la forma --yo pienso en el poema de Goethe ‘La Metamorfosis de las Plantas’--].

* La tensión dramática entre libertad finita y libertad infinita es un modo de la *analogía entis*, no una relación dialéctica al estilo hegeliano. La tensión dramática entre libertad infinita y finita es desarrollada en BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. II, pp. 175-286.

Absoluto, su despliegue en la Naturaleza y la Lógica; y por otra parte, con este enfoque el espíritu finito es ‘superado’ dialécticamente por el Infinito y, aparece la relación equívoca entre la negatividad de lo finito y la positividad del Espíritu Absoluto. Ante la dialéctica de la identidad la solución balthasariana opta por la *analogía entis*.

6) Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965) y Ferdinand Ebner (1882-1931) marcan el rasgo personalista y dialogal en el planteamiento balthasariano. La propuesta dialógica de la ‘dramática’ y la ‘lógica’ son muestras suficientes de este influjo.

7) De Martin Heidegger (1889-1976) hereda la pregunta ontológica fundamental *¿por qué existe el ser y no más bien nada?* Por medio de Heidegger, Balthasar adopta la fenomenología existencial y la exégesis del ser para proponer su propia interpretación metafísica. Gracias a este instrumental formula la diferencia filosófica entre ente y ser. Sin embargo, Balthasar no permanece en una cuestión ontológica fundamental sino que abre esta pregunta al plano metafísico, por eso toma con seriedad el supuesto olvido del ser y no parte del hombre (*da-sein*), sino de la automanifestación del ser, como el ‘último Heidegger’. De Heidegger toma también la noción de verdad como ‘ἀ-λήθεια’, es decir como ‘des-velamiento’ del misterio del ser, enfoque estrechamente unido a la automanifestación del ser. Balthasar supera la identidad heideggeriana entre el no subsistente *actus essendi* y el acto subsistente divino³³, y también la inexplicita distinción real entre *Sein und Wesen (esse et essentia)* o diferencia entre *Dasein und Sosein*. Para arrollar los límites anteriormente indicados del pensamiento filosófico de Heidegger Balthasar recupera la doctrina de la *analogía entis*³⁴.

8) De Erich Przywara (1889-1872) adquiere la consideración de la *analogía entis* como clave interpretativa del pensamiento católico entendida en un sentido dinámico³⁵. 9) A través de Gustav

³³ Cfr. **CHAPELLE, Albert**, op. cit., p. 411. Nuestra concepción de Dios es la que sale afectada con esta identidad, ya que al ser se le atribuye una subsistencia en sí mismo, por eso resulta indiferente que Dios exista o no. Un artículo, que pone en evidencia las semejanzas y diferencias entre las concepciones de Heidegger y Balthasar, es **DAIGLER, Matthew A.**, *Heidegger and von Balthasar: a Lovers' Quarrel over Beauty and Divinity*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, (LXIX/2), Washington, 1995, pp. 375-394. Ahí se escribe: “Both Heidegger and Balthasar see Being as a gift given to man... Yet, while Balthasar argues that this giving ultimately points back to an Absolute Giver, Heidegger contends that the giving and withdrawing of Being is the result of an anonymous historical process”. Ibid., p. 394. [=Ambos, Heidegger y Balthasar, comprenden el ser como un don entregado al hombre... Sin embargo, mientras Balthasar sostiene que este don últimamente revierte hacia un Dador Absoluto, Heidegger contiene que lo dado y reservado del ser es el resultado de un proceso histórico anónimo].

³⁴ “The ‘ontological difference’ between Being and beings must give way to a further distinction, namely, the ‘theological difference’ between God and world”. Ibid., p. 392. [=La ‘diferencia ontológica’ entre ser y entes cedería a una nueva distinción, a saber, la ‘diferencia teológica’ entre Dios y mundo]. Por esta razón, la *analogía entis* establece la diferencia ontológica --entre ente y ser-- y la diferencia teológica entre ser y Dios.

³⁵ “Every creature is a dynamism toward God. As a creature it resembles the creator but in its dynamism toward the creator, the creature experiences an ever-greater *excessus* toward the Transcendent... Przywara thus places the doctrine of analogy within the framework of negative theology”. **O'DONNELL, John**, op. cit., p. 4. [=Toda criatura es un dinamismo hacia Dios. Puesto que una criatura se asemeja al creador pero en su dinamismo hacia el creador, la criatura experimenta un ‘siempre-mayor’ *excessus* hacia lo Trascendente... De este modo Przywara sitúa la doctrina de la analogía dentro del bastidor de la teología negativa].

Siewerth³⁶ (1903-1963), contemporáneo y amigo de Balthasar, éste integra en su pensamiento el sentido de la incomprendibilidad de Dios, la trágica historia de la pérdida del sentido de Dios y de su misterio, y la filosofía del asombro ante el ser.

1.4 Escritos de relevancia filosófica

Según un orden cronológico, los títulos de las obras filosóficas más relevantes de Hans Urs von Balthasar son los siguientes.

1.4.1 Libros

- Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Dissertation*, Zürich, 1930. [=Historia del Problema Escatológico en la Moderna Literatura Alemana].
- Apokalypse der Deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Salzburg, 1937-1939, III v. [=Apocalipsis del Alma Alemana. Estudios para una Doctrina de las Actitudes Últimas].
- Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg, 1941. [=Liturgia Cósmica. Culmen y Crisis de la Cosmovisión Griega según Máximo el Confesor].
- Henri Bergson. Essais et Témoignages inédits. La Philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands*, ed. A. Béguin/P. Thévenaz, Neuchâtel, 1941, pp. 272-278. [=Henri Bergson. Ensayos y Testimonios Inéditos. La Filosofía de la Vida según Bergson y según los Alemanes].
- Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942. [=Presencia y Pensamiento. Ensayo sobre la Filosofía Religiosa de Gregorio de Nisa].
- Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1947. [=Verdad del Mundo].
- Der Christ und die Angst*, Einsiedeln, 1951. [=El Cristiano y el Miedo].
- Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, 1956. [=La pregunta por Dios del hombre de hoy].
- Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten, 1958. [=Solitaria Conversación. Martin Buber y el Cristianismo].
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln, 1961-1969, III v.³⁷ [=Gloria. Una Estética Teológica].

³⁶ “L’apport de ces deux auteurs [Przywara y Siewerth] a aidé Balthasar à s’établir dans la sphère véritable de la métaphysique, en récusant Kant sans essayer de le subsumer dans une réflexion transcendente”. FAUX, J.M., *Un Théologien: Hans Urs von Balthasar*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (XCIV/10), Bruxelles, 1972, p. 1015. [=El aporte de estos dos autores ha ayudado a Balthasar a instalarse dentro de la legítima esfera de la metafísica, rechazando a Kant, sin intentar subsumirle en una reflexión trascendente]. Balthasar también toma una actitud crítica ante Maurice Blondel y Joseph Maréchal ya que estos autores concentran su reflexión sobre el dinamismo del espíritu humano (sea sobre ‘la acción’ o sobre ‘la razón’). Balthasar cree que a este acercamiento subjetivo le falla la comprensión legítima del ser. Cfr. ibidem. Por otra parte, también se ha subrayado la complementariedad de la propuesta trascendente de Balthasar y la consideración categorial de Lonergan; cfr. DORAN, Robert M., *Lonergan and Balthasar: Methodological Considerations*, in *Theological Studies*, (58/1), Books Reviews/Shorther Notices, Toronto, 1997, pp. 61-84.

³⁷ Se presenta a continuación el plan general de la Trilogía junto con la traducción de los títulos de los volúmenes: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (I: *Schau der Gestalt* [‘Visión-exhibición’ de la ‘Forma’]; II: *Fächer der Stile* [Casillas de Estilos]; II/1: *Klerikale Stile* [Estilos Clericales]; II/2: *Laikale Stile* [Estilos Laicales]; III/1: *Im Raum der Metaphysik* [En Espacio de la Metafísica]; III/1:1 *Altertum* [Antigüedad]; III/1:2 *Neuzeit* [Tiempos Modernos]; III/2: *Theologie* [Teología]; III/2:1 *Alter Bund* [Antiguo Testamento]; III/2:2 *Neuer Bund* [Nuevo Testamento]). *Theodramatik* (I: *Prolegomena* [Prolegómenos]; II: *Die Personen des Spiels* [Los Personajes de la Interpretación]; II/1: *Der Mensch in Gott* [El Hombre en Dios]; II/2: *Die Personen in Christus* [Los Personajes en Cristo]; III: *Die Handlung* [La Acción]; IV: *Das Endspiel* [El Final de la Interpretación]). *Theologik* (I: *Wahrheit der Welt* [Verdad del Mundo]; II: *Wahrheit Gottes* [Verdad de Dios]; III: *Der Geist der Wahrheit* [El Espíritu de la Verdad]). Además de la traducción castellana casi total de la Trilogía, también se encuentran traducidos los siguientes escritos de relevancia filosófica: *La Esencia de la Verdad*, Ed. Sudamericana, Buenos

Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, 1963. [=Creíble es solamente el Amor].

Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln, 1966. [=Córdula o la Seriedad].

Theodramatik, Einsiedeln, 1973-1983, IV v. [=Teodramática].

Theologik, Einsiedeln, 1985-1987, III v. [=Teo-lógica].

Epilog, Einsiedeln, 1987. [=Epílogo].

1.4.2 Artículos

Die Metaphysik Erich Przywaras, in *Schweizer Rundschau*, (33), 1933, pp. 489-499. [=La Metafísica de Erich Przywara].

Das Problem des Lebens in der Forschung. Philosophie und Theologie des Lebens, in *Schriften der Schweiz*, (1), 1936, pp. 46-52. [=El Problema de la Vida en la Investigación. Filosofía y Teología de la Vida].

Apokalypse der Deutschen Seele, in *Schönere Zukunft*, (14), 1938, pp. 57-59. [=Apocalipsis del Alma Alemana].

Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, (14), 1939, pp. 31-47. [=Metafísica y Mística de Evagrio Póntico].

Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus, in *Stimmen der Zeit*, (137), 1940, pp. 1-8. [=Filosofía de Heidegger desde el Punto de Vista del Catolicismo].

Distanz zu Rilke, in *Schweizer Rundschau*, (40), 1940, pp. 552-558. [=Distancia respecto a Rilke].

Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, in *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz*, (2-3), 1946-1947, pp. 1-38. [=Sobre las Tareas de la Filosofía Católica en el Tiempo].

Christlicher Humanismus, in *Gloria Dei*, (4), 1949-1950, pp. 37-48. [=Humanismo Cristiano].

Persönlichkeit und Form, in *Gloria Dei*, (7), 1952, pp. 1-15. [=Personalidad y Forma].

Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute, in *Gloria Dei*, (8), 1953, pp. 65-76. [=Tomás de Aquino en el Pensamiento Eclesial de Hoy].

Wissenschaft und Religion, in *Archivio di Filosofia*, (18), 1955, pp. 59-76. [=Ciencia y Religión].

Die Implikationen des Wortes, in *Catholicisme*, (13), 1959, pp. 50-64. [=Las Implicaciones de la Palabra].

Offenbarung und Schönheit, in *Hochland*, (51), 1959, pp. 401-414. [=Revelación y Belleza].

Christenleben als Philosophie, in *Catholicisme*, (14), 1960, pp. 291-304. [=Vida Cristiana como Filosofía].

Aires, 1955; *El Cristiano y la Angustia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959; *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966²; *Seriedad con las Cosas: Córdula o el Caso Auténtico*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968; *Sólo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988. Algunos de los artículos consignados en esta página han sido traducidos: *Universalismo Cristiano*, en *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. I, pp. 307-324; *Implicaciones de la Palabra*, en *ibid.*, v. I, pp. 65-93; *Revelación y Belleza*, en *ibid.*, v. I, pp. 127-166; *Vida Cristiana como Filosofía*, en *ibid.*, v. II, pp. 419-438; *Ipsa Philosophia Christus*, en *ibid.*, v. II, pp. 405-419; *Ciencia, Religión, Cristianismo*, en *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966², pp. 39-59; *Intento de Resumir mi Pensamiento*, en *Communio*, (4/88), 1988, pp. 284-288; además *El Pluralismo de las Concepciones del Mundo*, en *La Verdad es Sinfónica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, pp. 45-51. A partir de 1925, Balthasar ha publicado 119 obras monográficas, 532 artículos, 114 ensayos de comentarios, 110 traducciones, 29 estudios antológicos, 103 introducciones a diversas obras, 93 reseñas, y 13 trabajos editoriales, con un total de 1,113 títulos, sin contar lo que todavía puede publicarse a título póstumo; cfr. **FISICHELLA, Rino**, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Ed. Piemme (tr. cast. de **ORTIZ GARCÍA, A.**), *Introducción a la Teología Fundamental*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 151. Un estudio general sobre el contenido filosófico de las obras de Balthasar se encuentra en **HENRICI, Peter**, *The Philosophy...*, pp. 149-153. El mismo Balthasar presenta el conjunto de su obra de manera articulada en **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg, 1990 (tr. inglesa de **McNEIL, Brian, et al.**), *My Work: in Retrospect*, Ed. Communion Books Ignatius Press, San Francisco, 1993, 124 pp.).

Ipsa Philosophia Christus, in *Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, v.II. pp. 405-419.

Abschied von Gustav Siewerth, in *Hochland*, (56), 1963-1964, pp. 182-184. [=Despedida a Gustav Siewerth].

Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), 1989, pp. 289-293. [=Tentativa de una Visión Global a través de mi Pensamiento].

1.5 Líneas fundamentales de su pensamiento filosófico

En la propuesta balthasariana subyace una filosofía del ser. Su perspectiva es expresamente metafísica³⁸ con un punto de partida fenomenológico: el asombro metafísico ante el hecho y la pregunta: ¿por qué existe el ser y no más bien nada? El ser es fuente de **asombro** (*Verwunderung*) y no sólo de admiración (*Bewunderung*). Con el asombro se percibe la no necesidad del ser, en cambio, con la admiración se percibe el ser como ya dado sin cuestionar que haya algo en vez de nada. La descripción fenomenológica del asombro metafísico asume la experiencia existencial y ontológica que proviene desde el primer acontecimiento fecundo del niño en los brazos de su madre. En ella brilló por primera vez la luz del amor, y por su medio la luz del ser; el hecho por el cual este niño, que en cada caso fuimos tú y yo, se encuentre existiendo es asombroso. De aquí brota la primera diferencia, la existencial, entre el yo del niño y el tú de la madre. Pero al paso de los años, él se da cuenta que su madre, él y todos los demás, sujetos y objetos, están igualmente necesitados de un fundamento. Y que en conjunto la suma de todos no es la última respuesta a la pregunta ¿porqué existo yo mismo, *hic et nunc*, y no otro? Tanto yo, como tú y todos nosotros formamos parte de los admitidos a la existencia. De ahí brota la segunda diferencia, la ontológica, entre el yo y el tú análogamente menesterosos como todos los demás.

El asombro adquiere entonces su seriedad metafísica y ésta se expresa en la pregunta originaria: ¿por qué existe el ser y no más bien nada? Los humanos pueden llegar al ser mediante diversas acepciones: la noción vaga, a saber, aquella que es propia del hombre común; o la noción ‘positiva’, es decir, aquella que es alcanzada por la ‘ciencia’; o la noción lógica que entiende el ser como mera cópula. Éstas son acepciones pre-metafísicas. Se necesita la experiencia manifestativa del ser para alcanzar la tercera diferencia, la metafísica; ésta es la diferencia entre el ser y los entes. La experiencia del ser sigue siendo la experiencia del amor, aquella luz que brilló por primera vez en el inicio de la vida, ahora se manifiesta temáticamente como la luz del ser. De hecho, no todos los humanos han alcanzado esta experiencia del ser, ni siquiera todos los filósofos. La cuarta diferencia es teológica. Se posibilita cuando aparece la no subsistencia del ser

³⁸ “Unsere Philosophie wird also wesentlich eine Meta-Anthropologie sein, die nicht nur die kosmologischen, sondern auch die anthropologischen Wissenschaften zur Voraussetzung hat und sie auf die Seins- und Wesensfrage des Menschen hin übersteigt”. Id., *Versuch eines Durchblicks...*, p. 291. [=Por tanto, nuestra filosofía será esencialmente una ‘meta-anthropología’, con la suposición no sólo de las ciencias cosmológicas, sino también de las antropológicas, y superándolas hacia la cuestión del ser y de la esencia del hombre]. Cfr. id., *Intento de Resumir...*, p. 286.

en sí mismo. La riqueza y la pobreza del ser aparecen porque éste necesita de los entes para subsistir de modo análogo como los entes necesitan del ser; y paradójicamente el ser no estrecha contra sí a los entes, sino que los deja ser, así como, en plena correspondencia, los entes dejan ser al ser. Aquí se abre la posibilidad de llegar por esta ruta a la diferencia entre el ser y Dios. La fundación del ser en Dios remite a una *última responsabilidad libre*, que no podría pertenecer ni al ser (en cuanto no subsistente), ni a la esencia existente (ente). La diferencia entre ser y ente no puede ser la última explicación metafísica acallada en sí misma; esta diferencia remite imperiosamente más allá de sí misma, a saber, a la diferencia teológica. Ésta aporta una respuesta plausible a la pregunta originaria ¿por qué hay algo en vez de nada? Si Dios es el único fundamento subsistente en sí, tanto para el ser como para el ente, entonces Dios acogería al ser y a los entes en su amor.

El asombro no sólo inaugura la metafísica, sino que es su sostén permanente. El ser se manifiesta extraña y asombrosamente como un continuo milagro. La cuádruple diferencia expuesta supone el principio filosófico de la *analogía*, tanto de proporcionalidad como de atribución. Efectivamente, por una parte la *analogía proportionalitatis* subraya la *disimilitud* permanente dentro de la semejanza³⁹ existente entre las relaciones del ‘ente finito y el ser’, de ‘lo accidental y lo substancial’, y entre los diversos grados de ser. Por otra parte, la *analogía attributionis* destaca la relación de *dependencia* entre ellos, de manera que se reconoce la dependencia causal ontológica

³⁹Aquí aparece la influencia notoria de E. Przywara; él “s’appuie sur la formulation classique de l’analogie proposée par le quatrième concile du Latran, où la *maior dissimilitudo* entre la créature et Dieu est accentuée au coeur même de la participation ou de la *similitudo* qui les rapproche”. SCHRIJVER, Georges de, *Le Merveilleux Accord de l’Homme et de Dieu: Étude de l’Analogie de l’Être chez Hans Urs von Balthasar*, “Bib. Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIII”, Ed. Leuven University Press/Uitgeverij Peeters Leuven, Louvain, 1983, p. 260. [=se apoya en la formulación clásica de la analogía propuesta por el cuarto concilio de Letrán, donde la mayor disimilitud entre la criatura y Dios es acentuada en el corazón mismo de la participación o de la similitud que los aproxima]. El IV Concilio de Letrán formula negativamente el principio análogo; Przywara prefiere una formulación positiva para subrayar la lógica que implica una creciente diferencia: “Wir haben damit bereits, als tieferen Kern des Verhältnisses zwischen *analogia attributionis* und *proportionis*, die klassische Analogie-Formel des 4. Laterankonzils: in einer ‘noch so großer Ähnlichkeit’ die ‘je größere Unähnlichkeit’ (*inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* –Denz 432)”. PRZYWARA, Erich, *Analogia Entis. Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962², p. 138. [=Con ello tenemos nosotros ya, como profundo núcleo de la relación entre la analogía de atribución y de proporción, la clásica fórmula de analogía del IV Concilio Lateranense: aún en una ‘semejanza tan grande’ la ‘todavía mayor disimilitud’ (*entre el Creador y la criatura no se puede señalar tanta semejanza, que no sea señalada entre ellos mayor la disimilitud* –Denz 432).]. Przywara presenta esta precisión dentro del §6.8., ahí desarrolla la analogía de atribución y de proporción, ‘la semejanza tan grande’, ‘la mayor disimilitud’ y la *analogia entis*. Ibid., pp. 135-141. Balthasar toma sus distancias respecto a la concepción de Przywara. Un estudio sobre las posturas de los dos autores mencionados se encuentra en SCHRIJVER, Georges de, op.cit., pp. 260-288. Hay que mencionar también la controversia entre Balthasar y K. Barth sobre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. Balthasar denomina ‘teomonismo teopanista’ a la postura barthriana por extremar la intervención unilateral de Dios con el rechazo de la *analogia entis*. En cambio denomina ‘potencialidad mística’ (*mystische Potentialität*) y ‘antropocentrismo panteísta’ a la actitud prometeica del ‘espíritu alemán’, ya que éste privilegia el dinamismo humano. Balthasar estudia esta última postura ya en *Apokalypse der Deutschen Seele*; para ver los autores incluidos en esa obra cfr. HAAS, Alois M., op. cit., p. 390; cfr. tr. inglesa, p. 53. Hay un estudio detallado del análisis balthasariano acerca de Kant, Fichte, Schelling, Nietzsche y Barth, en SCHRIJVER, Georges de, op.cit., pp. 80-184. Balthasar prefiere el punto de equilibrio propuesto por Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. Ibid., pp. 187-251. La terminología patristica habla de *admirabile commercium* y de *connubium*; este vocabulario es traducido por Balthasar con la noción de *analogia entis*, proporción, concordancia, correspondencia, adecuación, acuerdo, armonía y *potentia oboedientialis*. Ésta última acepción fue usada también por Przywara. Cfr. *Analogia Entis*..., p. 128.

del ente finito respecto a Dios, la superior calidad ontológica del ser y de la sustancia respecto al ente y a lo accidental, mostrando además la dependencia gnoseológica humana que necesita partir de la experiencia del ente finito para alcanzar algún conocimiento analógico acerca de Dios, aunque advirtiendo que los accidentes y los entes son la mediación para conocer la sustancia y el ser. El pensamiento metafísico balthasariano enfatiza la disimilitud analógica proporcional por medio de la cuádruple diferencia anteriormente explicada, y destaca la dependencia analógica de atribución reconociendo el primado ‘onto-metafísico’ de Dios y la anterioridad gnoseológica de lo que es más accesible al modo humano de conocimiento.

Balthasar quiere permanecer fiel a la metafísica antigua y medieval, construida sobre la doble tensión entre *materia-forma* y *esse-essentia*. La primera tensión es horizontal, aplicable a los entes materiales. La segunda, cuya distinción real se aplica a los entes finitos, se abre a una tensión vertical, ya que la esencia y el ser les son participados analógicamente. Las explicaciones vagas, ‘positivas’ y lógicas son insuficientes; más bien es necesaria una apertura existencial, ontológica, metafísica y teológica, de manera que la cuádruple diferencia tense la distinción real entre *esse et essentia* que brota, a su vez, de la *analogía* en la participación del ser y de la esencia. De modo sintético se pueden esquematizar dos líneas correlativas de tensiones analógicas: a) *esse*, ser, ser como verbo, acto de ser (*quod*), existir; b) *essentia*, ente (esencia existente), ser como sustantivo, modo de ser (*quid*), existente. En ambas líneas se presenta la riqueza y la pobreza del ser, porque éste no subsiste en sí mismo.

Así como la noción del ser es análoga, por los diversos grados de su participación, igualmente lo son sus trascendentales. Balthasar analiza la unidad, la verdad, la bondad y la belleza; en su interpretación sustituye el orden escolástico por el orden fenomenológico. Con ello los trascendentales adquieren nuevas connotaciones. Para respetar los matices de esta sustitución, en el presente trabajo se usarán los términos griegos *καλόν*, *ἀγαθόν*, *ἀληθές*, *ἔν*, con el fin de describir la interpretación balthasariana de los trascendentales en sus acepciones de lo ‘estético’, lo ‘dramático’, lo ‘lógico’ y lo ‘sinfónico’ o ‘polifónico’.

La interpretación metafísica balthasariana desemboca en una propuesta teológica. De hecho, toda su obra, sistematizada en la Trilogía, gira en torno a esta intuición fundamental: lo ‘metafísico-trascendental’ se aplica a lo ‘teológico-categorial’. Por eso lo ‘estético’ se transforma en ‘Gloria’, lo ‘dramático’ en ‘teodramático’, lo ‘lógico’ en ‘teo-lógico’ y lo ‘sinfónico-polifónico’ en ‘ekouménico’. Esta aplicación y sus consecuencias desbordan, sin embargo, los límites filosóficos que aquí han sido definidos. Por este motivo, se prescindirá de esa fecunda propuesta teológica, también guiada por la *analogia entis*.

En su conjunto, este proyecto recibe su sentido de la noción de ‘forma’ (*Gestalt*). ‘Forma’ es la estructura global de sentido, el contexto total de significación de los diversos componentes, la constelación estructurante de lo ‘estético’, lo ‘dramático’, lo ‘lógico’ y lo ‘sinfónico-polifónico’.

1.6 La analogía entis

En la historia del pensamiento escolástico se han distinguido dos tipos de analogía: *proportionalitatis et attributionis*. Ambas admiten tanto un carácter ontológico y metafísico, como una modalidad lógica y gnoseológica. Balthasar estudia la ‘metafísica del espíritu’ y encuentra que ésta ha subrayado el carácter lógico, gnoseológico y ‘subjetivo-*trascendental*’ de la analogía en perjuicio de su dimensión ‘onto-metafísica’ y ‘objetivo-*trascendental*’. La actitud de esta ‘metafísica’ explica su preferencia por las teorías gnoseológicas, la reflexión sobre un hombre titánico centrado en su subjetividad y el drama de la separación entre conocer y ser. El resultado fue el olvido de la analogía integral y su reducción a la dialéctica idealista o materialista, tan reiterada después de Hegel. La distinción sin separación, entre analogía de atribución y de proporcionalidad, y entre conocer y ser, es la clave balthasariana para la reconciliación entre las polaridades ‘sujeto y objeto’, ‘lógica y ontología’, ‘gnoseología y metafísica’.

Balthasar utiliza diversos términos que designan el mismo principio filosófico: *analogía entis*, proporción (*Verhältnis*); ‘concordancia-correspondencia’ (*Entsprechung*); adecuación (*Angemessenheit*); y ‘acuerdo-armonía’ (*Übereinstimmung*), entre otros. Estos términos son diferentes pero se refieren siempre al mismo principio designándolo bajo distintos aspectos. La proporción explicita la analogía ‘estética’; la ‘concordancia-correspondencia’, la analogía ‘dramática’; la adecuación, la analogía ‘lógica’; y el ‘acuerdo-armonía’, la analogía ‘sinfónica’ o ‘polifónica’.

Con esta propuesta Balthasar recupera las tensiones analógicas fundamentales entre percepción subjetiva y automanifestación objetiva de la ‘forma’ (tensión ‘estética’), entre libertad finita y libertad infinita (tensión ‘dramática’), entre verdad del mundo y verdad de Dios con su manifestación y ocultamiento recíprocos (tensión ‘lógica’), y entre individual y universal (tensión ‘sinfónica-polifónica’). Estas tensiones analógicas sustentan el despliegue de la presente investigación cuya estructura global de sentido queda constituida por la noción balthasariana de ‘*Gestalt*’.

2. ANALOGÍA, SENTIDO DEL SER Y *GESTALT*

2.1 Supuestos

2.2 La configuración analógica del ser

2.3 Recapitulación: *Gestalt* y analogía

“El acto fundamental metafísico es el amor dentro de la diferencia del ser”^{*}.

^{*} BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, p. 586.

2.1 Supuestos

Después de haber expuesto el contexto de la vida y de la obra de Balthasar hay que configurar analógicamente el sentido del ser mediante la noción de *Gestalt*. Para llevar a cabo esta tentativa hay que partir de los supuestos que sustentan la relación entre la analogía, el sentido del ser y la *Gestalt*. Balthasar propone que la metafísica del ser sea una metafísica del amor⁴⁰ ya que el ser se *manifiesta**, se *da* y se *dice* como amor a los entes.

“Ein Sein *erscheint*, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, was gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im Andern, dem es sich offenbart)”⁴¹.

En la cuádruple diferencia ya expuesta el niño recibe la existencia como manifestación, don y locución del amor que le protege por medio del tú de la madre; la diferencia ontológica muestra que todos los entes forman parte de los *admitidos* a la existencia. Sin embargo es imposible atribuir al ser la responsabilidad de la propia existencia ya que él no es personal; el hombre y las cosas no son una explicación suficiente del ser pero, por otra parte, éste no se explica sin los entes. La diferencia entre el ser y Dios permite la emersión de una libertad personal incondicionada que comunica al ser y al ente la no necesidad. Esta comunicación manifestativa, dativa y locutiva es la expresión del ser como amor. Por la tanto, la filosofía debe recuperar su estatuto de ‘filo-sofía’ mediante la conciliación de amor y saber.

El amor que se manifiesta, que se da y que se dice a través del ser, indica la estructura ‘estética’, ‘dramática’ y ‘lógica’ *unificada* por la ‘forma’. La *Gestalt*⁴² es la estructura global que da sentido a lo que se manifiesta dándose locutivamente; es el contexto total de significación de lo manifestado, dado y dicho; es la constelación ‘sinfónica’ estructurante de lo ‘estético’, lo ‘dramático’ y lo ‘lógico’. Esta configuración total del ser es analógica por la proporción, ‘concordancia-correspondencia’, adecuación y ‘acuerdo-armonía’ del manifestarse, darse y decirse unificados.

⁴⁰ “Being is intelligible only as love; the philosophy of being points beyond itself to a philosophy of love... It is a metaphysics of love”. HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, pp. 166-167. [=El ser es inteligible sólo como amor; la filosofía del ser apunta más allá de sí misma a una filosofía del amor... Es una metafísica del amor].

* El término alemán utilizado por el autor suizo es ‘*erscheint*’ (aparece). La raíz etimológica está relacionada con ‘*Schau*’ (visión-exhibición). En esta investigación se va a preferir el uso del verbo ‘*manifestar*’ para traducir el verbo ‘*erscheinen*’, ya que ‘aparecer’ lleva las connotaciones de la sola apariencia entendida como disfraz de lo auténtico. Con esto se pretende respetar el pensamiento filosófico de Balthasar en su conjunto, dado que él no es un fenomenista.

⁴¹ BALTHASAR, Hans Urs von, *Versuch eines Durchblicks...*, p. 292.[=Un ser *aparece*, le sucede una epifanía: en esto él es bello y nos hace felices. Apareciendo él se da, lo cual se da hacia nosotros: él es bueno. Y dándose, *él se dice terminado*, se devela a sí mismo: él es verdadero (en sí y en otro, al que él se manifiesta)]. Cfr. id., *Intento de Resumir...*, p. 286. El verbo alemán ‘*aussagen*’ significa declarar, decir, afirmar; por esta razón la construcción ‘*sagt es sich aus*’ también se podría traducir simplemente como ‘él se dice’.

2.2 La configuración analógica del ser

Los trascendentales son configurados analógicamente por la *Gestalt*. En efecto, dicha configuración tensiona los polos constitutivamente dependientes que están incluidos en lo καλόν, ἀγαθόν, καί ἀληθές. Percepción y automanifestación son los polos de lo καλόν; libertad finita y libertad infinita los polos de lo ἀγαθόν; velamiento y develamiento los polos de lo ἀληθές. La automanifestación del ser que aparece, la libertad infinita que se da en y por el ser a la libertad finita, y el ocultamiento del ser que subyace en todo develamiento detentan la primacía ‘onto-metafísica’ de la cual dependen sus respectivos polos analógicos. En cambio, la percepción como punto subjetivo de partida para el conocimiento, la libertad finita como sujeto que es capaz de decidir ante la efusión del bien, y el develamiento de la verdad del ser exigen para sí mismos la anterioridad gnoseológica de cuyo punto de partida depende el conocimiento de todos esos polos.

2.2.1 Καλόν

Al interpretar este término como lo ‘estético’ Balthasar engloba los diversos significados de καλόν y *pulchrum*: bello, hermoso, noble, glorioso*, famoso, dichoso, honesto, puro, natural, perfecto y excelente. Filosóficamente el común denominador de estas distintas acepciones es una tensión polar entre lo que se manifiesta y lo que se percibe. La manifestación indica la dimensión objetiva de lo ‘estético’, y la percepción la dimensión subjetiva. Ambas son tensionadas por la proporción (*Verhältnis*) analógica.

Desde la perspectiva de la percepción (*Wahrnehmung*)⁴³ se alcanza no sólo la propia subjetividad sino también el entretejido de objetividad y subjetividad. La ‘forma’ es percibida subjetivamente pero no deja de ser manifestación objetiva del ser. La percepción de la ‘forma’ tensiona analógicamente al sujeto y al objeto de modo que subsisten la subjetividad de la ‘forma’ desde la percepción y la objetividad de la ‘forma’ desde la manifestación. Es posible distinguirlas pero no hay que separarlas.

Desde la perspectiva de la automanifestación la ‘forma’ es ἐπιφάνεια, ποίησις καί χάρις. Ἐπιφάνεια designa estéticamente la ‘forma’ en cuanto fenómeno y aparición; ποίησις designa

⁴² La noción balthasariana de Gestalt es tratada filosóficamente por **HENRICI, Peter**, *The Philosophy...*, pp. 154-155.

* Lo glorioso se incluye en el campo semántico de lo ‘estético’. Con este presupuesto Balthasar se atreve a desarrollar una estética teológica centrada en la categoría de ‘gloria’.

⁴³ “¡Qué palabra tan tremenda: percepción, *Wahrnehmung*, esto es, capacidad de captar lo verdadero!” **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, v. I, p. 27. La estética “tiene ante todo por objeto la percepción de la verdad (*Wahrnehmung*)”. *Ibid.*, v. I, p. 16.

la ‘forma’ en cuanto evento creativo que se manifiesta; y es χάρις en cuanto entrega atractiva que sale al encuentro del hombre, y con esta apertura da lugar al eros y al asombro⁴⁴.

Ya que la *Gestalt* se automanifiesta y es percibida, según Balthasar, lo ‘estético’ indica esta relación proporcional de dependencia perceptiva y autorrepresentativa entre sujeto y objeto. Mientras la percepción filosóficamente reclama una teoría de la sensación (*Erblickungslehre*), la autorrepresentación solicita una teoría del éxtasis (*Entriückungslehre*). Por lo tanto, la teoría de la sensación designa una doctrina estética relacionada proporcionalmente con una teoría estética del éxtasis. La sensación humana exige, a su vez, el desarrollo de una antropología filosófica* y una gnoseología. La teoría del éxtasis estipula la ‘ex-propiación’ del sujeto perceptivo causada por el esplendor de la *Gestalt*. Ésta sujeta dos dimensiones correlativas: *species et lumen*. La *species* es percibida; en cambio la *lumen*, como esplendor autorrepresentado, arrebatada y transfiere al gozo estético por la χάρις de la ‘forma’ automanifestada. La catarsis del sujeto perceptivo es consecuencia del éxtasis operado por el *splendor* de la *Gestalt*. Sin lo καλόν la verdad, el bien y la unidad pierden su capacidad seductora y quedan abandonados en el antro de lo inútil; sin lo καλόν también el ser permanecería oscuro e incomprensible, y perdería, asimismo, su aptitud fascinadora; de manera que, si ya no seduce debe desdeñársele.

La omisión de lo καλόν desemboca en la abulia ante el bien y la verdad; la unidad del ser es agredida y éste ya no se percibe como manifestación, don y locución. Si a lo ‘estético’ se le niega su carácter trascendental ya no asombra, sólo admira: encalla en una expresión psicológica. A la vez el asombro desaparece de la filosofía y la metafísica resulta imposible como ciencia, pues ya no hay vínculo entre la automanifestación del ser, la percepción y la razón humana. Si la relación proporcional entre percepción y automanifestación es indiferente, la *Gestalt* ya no puede configurar analógicamente al ser. Por tanto, éste ya no se percibe como manifestación que se da locutivamente; por ello, la metafísica del ser desaparece como metafísica del amor y la filosofía capitula en cuanto ‘filo-sofía’. Cuando la metafísica excluye *species et lumen* también se extinguen el ser y el amor. Y ahora ¿quién querría morir por el ser?⁴⁵

En el fondo, la ruptura de la dependencia entre ‘estética’ y metafísica es la secesión de la *Gestalt* como configuración analógica del ser. Rehabilitar lo καλόν en la metafísica significa restablecer las otras tensiones ‘dramáticas’ y ‘lógicas’ en la unidad ‘sinfónica’ de la *Gestalt*. La ‘forma’ manifestativa del ser es percibida, pero lo ‘estético’ no proporciona exclusivamente una

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, v. V, pp. 552-558.

* Balthasar sugiere un nuevo planteamiento de la antropología de la sensación; para las líneas fundamentales de dicha tarea se auxilia de cuatro pensadores contemporáneos; un teólogo, un fenomenólogo de la religión, un filósofo y un poeta: Karl Barth, Romano Guardini, Gustav Siewerth y Paul Claudel. Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 336-360.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, v. V, pp. 593.

contemplación tranquilizadora, esteticista y enajenante, porque ya en la estética está incoada la dramática⁴⁶: en la estética está presente el diálogo, la confrontación y la compenetración de la libertad finita y la libertad infinita. Al percibir la manifestación del don locutivo del ser, hay que tomar una decisión: aceptar o rechazar la cuarta diferencia, la teológica. La tensión dramática entre el sí y el no es analógica; y además, estética y lógica son inseparables porque la automanifestación percibida y aceptada dramáticamente posibilitan el ‘velamiento-develamiento’ del ser.

2.2.2 Ἄγαθόν

La semántica de los términos *ἀγαθόν* y *bonum* «bien, bueno, noble, valeroso, recto, probo, excelente, feliz, provechoso» se resiste ante la osadía de ser reducida disyuntivamente a la perspectiva metafísica o ética. Bueno es el ser y bueno es el actuar. El ser se difunde analógicamente en los entes, al manifestarse, se da: él es bueno. Su epifanía representa el bien. Darse es la acción del ser y ese actuar es bueno. La acción donativa y epifánica del ser difunde su pobreza y su riqueza a los entes: la no subsistencia del ser y su plenitud de modo paradójico. Esta paradójica diferencia metafísica entre ser y entes no puede ser la última interpretación filosófica silenciada y decapitada. Por el contrario, es capaz de proyectar hacia una responsabilidad personal que no le pertenece al ser.

La no subsistencia de los entes y del ser conduce también a la evidencia de su no necesidad metafísica. Entonces ¿por qué existe algo en vez de nada? Si el ser permite existir a los entes, y los entes dejan ser al ser, y sin embargo el ser no es personal ¿hay acaso, además, una responsabilidad libre que no se identifique ni con el ser ni con los entes? Ante dicha responsabilidad el ser también sería no necesario y, sin embargo, acogería al ser y a los entes en su amor. Sería una libertad completamente autónoma para no estrechar contra sí al ser ni a los entes aunque sin abandonarlos. Ya en la diferencia que se abre entre ser y ente, donde el ser deja a los entes y éstos lo dejan ser, se pueden presentar dos posibilidades:

“La primera, que la elevación del ser por encima de nosotros nos lo haga aparecer como extraño, indiferente, incluso terrible, y podemos estar tentados a percibirlo como neutral, como sin valor y sin sentido, y a preferir por tanto el no-ser, la oscuridad; la oscuridad que ensombrece nuestra propia existencia..., los aspectos horribles... del mundo existente, parecen autorizarnos a semejante maldición contra el ser... Y sin embargo (he aquí la segunda cosa

⁴⁶ Cfr. id., *Teodramática...*, v. I, p. 19. “En la trilogía de Balthasar se suceden y se articulan, según las formas de la analogía, la ‘belleza’ del mundo y la ‘gloria’ de Dios, la libertad ‘finita’ del hombre y la ‘infinita’ de Dios, la verdad ‘creada’ de las cosas y la ‘increada’ del Absoluto. Según Balthasar, Estética, Dramática y Lógica se implican recíprocamente”. **ABBAGNANO, Nicolás**, *Historia della Filosofia*, UTET, Torino, 1991 (tr. cast. de **GARRIGA, Carlos, et al.**, *Historia de la Filosofía*, Ed. Hora, Barcelona, 1996, v. IV/2, p. 784).

posible): en la misma distancia del ‘dejar ser’ el ser se nos puede aparecer también en su gloria... Los metafísicos occidentales de la luz se deciden, en última instancia, por la segunda posibilidad... Pero también la otra posibilidad, la primera,... puede afirmarse con violencia devastadora sobre épocas enteras, ya ampliamente en la Antigüedad tardía, de modo más trágico todavía en la Edad Media tardía, y todavía más fatalmente en nuestra Edad Moderna tardía»⁴⁷.

La afirmación o negación del ser no es un asunto baladí, sino significativo y valioso. Quien se asombra, al percibir la automanifestación del don locutivo, y asiente ante el ser, involucra su libertad finita y participa en el drama de la aceptación del don del ser. Éste es hospedado como bueno e invita a actuar el bien: así como estética y dramática coexisten, metafísica y ética cohabitan en dependencia mutua.

Una posibilidad doble también puede presentarse ante la diferencia teológica entre el ser y Dios. En esta cuestión varios filósofos respetables se han decidido negativamente, pero también otros razonablemente han sostenido un sí a Dios. Ambas decisiones son dramáticas porque la libertad humana es convocada al veredicto. La persona que alienta una respuesta afirmativa y percibe la manifestación del don locutivo del amor por medio del ser, simultáneamente ha sido convocada al diálogo, a la confrontación y a la interpenetración de su libertad finita cabe la libertad infinita. Ésta situación tensiona el arco de ambas libertades con toda la seriedad dramática de la existencia, pues la libertad finita ya no está sólo ante un ser impersonal que la deja ser, sino además, cabe la libertad infinita que le muestra su amor por medio del don locutivo del ser.

Ambas conviven no siempre plácidamente, sino que se enfrentan en el escenario patético del mundo; ahí se desenmascara la finitud del hombre, su libertad y temporalidad limitadas, las posibilidades del mal, del poder, del dolor y la muerte. Según Balthasar la coexistencia entre libertad finita e infinita implica unos elementos dramáticos⁴⁸. Éstos pueden ser los elementos de la producción dramática, es decir, el autor, el actor y el director; o también los elementos de la realización dramática, o sea, la representación, el público y el horizonte teleológico; además, se presentan aquellos elementos de la finitud dramática «el tiempo, la situación contextual, la muerte» y la lucha por el bien. Las personas del drama (*die Personen des Spiels*) interpretan⁴⁹ la acción (*die Handlung*) orientada hacia el final de la interpretación (*das Endspiel*). La libertad infinita y la finita son protagonistas. La primera asume la responsabilidad dramática de autor, ‘co-actor’ y director; la segunda, por su parte, debe asumir la responsabilidad de protagonista

⁴⁷ BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, pp. 571-572.

⁴⁸ Cfr. id., *Teodramática...*, v. I, pp. 251-447.

⁴⁹ El verbo alemán ‘*Spielen*’ vincula la significación de los verbos castellanos ‘jugar a’, ‘representar’, ‘interpretar’. Con la utilización semántica de los términos asociados a este verbo Balthasar no reduce la existencia al teatro, sino, por el contrario, analiza la literatura dramática como proyección de la existencia humana.

admitido, sin titanismos prometeicos. Balthasar resume esta propuesta con las palabras de Quevedo: "...los hombres [son] representantes, Dios el autor, a él le toca repartir los personajes y a los hombres representarlos bien"⁵⁰. En la acción se ejerce la lucha agónica por el bien y por el mal, pero el desenlace no está sólo en la manos de la libertad finita, al contrario, el futuro permanece como expectativa.

De esta feraz interpretación del trascendental ἀγαθόν se deriva un acervo de polaridades que se tensionan analógicamente dependiendo unas de otras por su mutua ‘concordancia-correspondencia’ (*Entsprechung*): ‘metafísica y ética’, ‘ser y bien’, ‘libertad finita y libertad infinita’, ‘aceptación y rechazo’ ‘elementos de la producción y elementos de la realización’, ‘mal y bien’, ‘acción y desenlace’. Son tensiones dramáticas que constituyen un contexto total de significación, una *Gestalt* que las constela en una estructura global de sentido donde el amor se manifiesta, se da y se dice por medio del ser. La ruptura entre metafísica y ética significa la secesión de la *Gestalt* como configuración analógica del ser. Al reivindicar lo ‘dramático’ dentro de la metafísica la manifestación percibida del don locutivo del ser es armonizada en la sinfonía estética y verdadera del bien. La ‘forma’ estética y dramática del ser no es únicamente manifestación percibida y don activo, sino a la vez, locución cognoscible que hay que comprender e interpretar.

2.2.3 Ἀληθές

Los significados de *verum* y ἀληθές «verdadero, veraz, verídico, recto, real, auténtico, justo, equitativo, racional», convocan a una reflexión gnoseológica y metafísica. El verbo griego ‘λανθάνω’ significa ‘ocultarse’, ‘estar oculto’, ‘pasar inadvertido’, ‘escaparse’, ‘velarse’; de modo semejante, ‘ληθάνω’ significa ‘hacer olvidar’. De éstos procede la raíz de ‘α-ληθές’, precedida por una ‘α’ privativa. Entonces ‘α-ληθές’ designaría lo ‘no oculto’, lo ‘no inadvertido’, lo ‘no escapado’, lo que se ‘des-vela’, lo ‘no olvidado’. Con este trasfondo el verbo ‘ἀληθεύω’ expresa la acción de ‘decir la verdad’, ‘ser sincero’, ‘declarar con verdad’. Al interpretar filosóficamente este fondo semántico se arriba a lo ἀληθές como el modo por medio del cual el ser se ‘des-oculta’, se ‘des-vela’, la manera por la cual no queda olvidado el ser sino que ‘dice la verdad’ y ‘declara con verdad’ lo que él mismo es: él se dice (*sagt es sich aus*), se devela a sí mismo (*enthüllt sich selbst*).

La fenomenología de la verdad (*Phänomenologie der Wahrheit*) descrita por Balthasar parte de la locución manifestativa y percibida del don del ser. El ser se dice a todo ente al manifestarse como un don. La locución del ser manifiesta el don del amor de la libertad infinita por los entes. En este

⁵⁰ Ibid., v. I, p. 156.

contexto la inteligencia finita tiene la responsabilidad de comprender e interpretar el sentido de la locución del ser que no sólo le dice la verdad del mundo (*Wahrheit der Welt*), sino que, también, le invita a mantenerse abierta a la verdad de Dios (*Wahrheit Gottes*). Balthasar excluye, en este punto, la vía transitada por la antigua filosofía greco-romana, que asume inconscientemente los datos teológicos; también rechaza la vía idealista que contiene un prejuicio negativo respecto a la posibilidad de una revelación divina y que pretende elaborar la verdad de Dios como una verdad propia del hombre; una tercera vía consistiría, según él, en esto:

“Descrivere la verità nel mondo nella sua prevalente mondanità, senza tuttavia escludere la possibilità che la verità in tal modo descritta contenga certi elementi di derivazione immediatamente divina...”⁵¹

Esta tercera vía asume conscientemente los datos teológicos y entraña un prejuicio positivo respecto a la posibilidad de una revelación divina. La locución del don del ser permanece disponible para el evento de la libertad infinita. En lo que se refiere a la verdad del mundo, ésta es ‘ἀ-λήθεια’ del ser, ‘des-velamiento’ (*enthüllung*) del ser, ‘des-cubrimiento’, ‘no clausura’, ‘no ocultación’ del ser. Éste no disimula su automanifestación en un disfraz fatuo y vacío, ya que su epifanía entrega la profundidad de su riqueza y pobreza; el fenómeno del ente es el vehículo locutivo del nómeno del ser, la epifanía existente ‘des-vela’ (*enthüllt*) la esencia del ente y, a la vez, ‘des-cubre’ el acto de ser. ‘Ἀ-λήθεια’ del ser significa, por lo tanto, la cognoscibilidad misma del ser, dado que éste se dice como don a los entes y, en ellos, la inteligencia finita conoce y comprende no sólo el fenómeno, sino la esencia de los entes y el acto de ser: este ‘ser-conocido’ del ser es la más íntima esencia de la verdad (*dieses Bekanntsein des Seins ist das innerste Wesen der Wahrheit*). El ser es inteligido en la esencia existente en el mismo acto de conocer:

“E quest’essere-noto dell’essere è l’intimissima essenza della verità. Nell’atto del pensare una coscienza è svelata e presente a se stessa, in una tale immediatezza che le due parti della parola ‘coscienza’ (*Bewußtsein*) non possono in nessun modo separarsi. Nella coscienza è contenuta non solo la proprietà astratta della coscienza, bensì allo stesso modo immediatamente anche l’essere della coscienza, e precisamente quest’essere è alla coscienza immediatamente svelato e presente”⁵².

⁵¹ Id., *Teo-logica*, v.I, p. 35. [=Describir la verdad en el mundo en su prevalente mundanidad, sin embargo sin excluir la posibilidad de que la verdad en tal modo descrita contenga ciertos elementos de derivación inmediatamente divina...]; cfr. la ed. cast. pp. 33-34.

⁵² Ibid., v.I, p. 41; cfr. ed. cast. p. 39. En el texto alemán Balthasar escribe: “Und dieses Bekanntsein des Seins ist das innerste Wesen der Wahrheit. Im Akt des Denkens ist ein Bewußtsein sich selbst enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen Unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes ‘Bewußtsein’ in keiner Weise auseinandergenommen werden können. Im Bewußtsein ist nicht nur die abstrakte Eigenschaft der Bewußtheit enthalten, sondern ebenso unmittelbar auch das Sein des Bewußtseins, und gerade dieses Sein ist dem Bewußtsein unmittelbar enthüllt und gegenwärtig”. [=Y este ser-conocido del ser es la más íntima esencia de la verdad. En el acto del pensar está un ser-consciente para sí mismo develado y presente, en una tal inmediatez, que las dos partes de la palabra ‘ser-consciente’ en ninguna manera podrán separarse la una de la otra. En

La apertura (*Öffnung*) transparente, inteligible y ‘des-velante’ de la profundidad del ser confiere a la verdad consistencia (*Beständigkeit*), confiabilidad (*Zuverlässigkeit*), certeza de fidelidad (*Treue*): la verdad no sólo es ‘ἀ-λήθεια’, también es ‘*emeth*’. Por ello, la locución ‘des-velante’ y confiable del ser escapa a toda estricta definición; el ser se dice indefinible en sentido riguroso, como indefinible es también la verdad y los otros trascendentales. El ser se dice al ente, se ‘des-vela’ de modo inmanente, pero no abandona su trascendentalidad. Por lo tanto, el ‘des-velamiento’ (‘ἀ-λήθεια’) del ser es también ‘velamiento’ (*verhüllung*) trascendental, ocultación, cubrimiento, pues el ser es infinitamente más grande de cuanto se ‘des-vela’; la inteligencia finita no puede agotar la inteligibilidad del ser que se dice al ‘des-velarse’. El ‘des-velamiento’ es una propiedad objetiva de la locución del ser y, la inteligencia finita debe conocer adecuadamente el ‘des-velamiento’ objetivo del ser; el ‘des-velamiento’ del ser implica que esté develado para alguien. De aquí nace la tensión entre sujeto y objeto⁵³.

Después de haber esbozado lo anterior, ahora es posible recuperar las tensiones ‘lógicas’ del ser. Tales tensiones consisten en la mutua dependencia, sea gnoseológica u ontológica, entre ‘la verdad del mundo y la verdad de Dios’, el ‘des-velamiento y velamiento’ del ser, ‘inteligibilidad y confiabilidad’, ‘fenómeno y nómeno’, ‘esencia existente y acto de ser’, ‘sujeto y objeto’. Estas polaridades patentizan la analogía del ser porque la correlación entre ellas es de adecuación (*Angemessenheit*) conyuntiva. La *Gestalt*, por su parte, aporta la configuración analógica que da coherencia de sentido a las tensiones ‘lógicas’ dentro de la constelación metafísica de los trascendentales. La inclusión de lo ἀληθές dentro de la metafísica⁵⁴ adecua las tensiones lógicas en la armonía sinfónica de la *Gestalt*, ya que la ‘forma’ configura analógicamente al ser gracias a su estructura de significación global. La disyuntiva alterna que osara la disección apresurada dictaminaría la dimisión del nexo indisoluble entre metafísica y gnoseología, entre ser y conocer, consignando el bien y lo estético a la ininteligibilidad e incompreensión. Si lo καλόν y lo ἀγαθόν no son ‘ἀ-λήθεια’ entonces la unidad entre ellos queda averiada, y por consiguiente no se les podrá comprender.

ser-consciente está no sólo la abstracta propiedad del conciente contenida, sino del mismo modo inmediato también el ser del ser-consciente, y precisamente este ser está para el ser-consciente inmediatamente develado y presente]. “El *cogito/sum* tiene para Balthasar la significación fundamental de una simultánea apertura de la evidencia tanto del ser-sí-mismo como del ser-en-el-mundo y del ser-criatura-de-Dios, por ende, de la existencia del mundo (el prójimo) y de Dios”. CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, p. 276.

⁵³ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v.I, p. 44-80; ed. cast. pp. 42-78.

⁵⁴ Balthasar se interesa por “una interpretación metafísica de la plenitud interna de la verdad del ser mundano”. CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, p. 276.

2.3 Recapitulación: *Gestalt* y analogía

Por medio de la analogía de atribución ha sido oteada la conciliación sinfónica de las supuestas antípodas hostiles. Al reconocer la dependencia analógica en lo καλόν entre ‘la percepción subjetiva y la automanifestación objetiva’ del ser, ‘la percepción sensible y el gozo extático’, ‘*species et lumen*’, ‘estética y metafísica’, estas polaridades han devenido concertadas proporcionalmente. En lo ἄγαθόν la dependencia analógica ha armonizado la ‘concordancia-correspondencia’ entre ‘libertad finita y libertad infinita’, ‘aceptación y rechazo’ dramáticos, ‘elementos de la producción y elementos de la realización’, ‘acción y final de la interpretación’, ‘ética y metafísica’. La adecuación analógica de dependencia entre ‘verdad del mundo y verdad de Dios’, ‘des-velamiento y velamiento’ del ser, ‘inteligibilidad y confiabilidad’ de la verdad, ‘fenómeno y noúmeno’, ‘esencia existente y acto de ser’, ‘sujeto y objeto’, ha permitido barruntar que la verdad es sinfónica (*die Wahrheit ist symphonisch*) porque expresa la armonía del ser.

La *Gestalt* ha sido exhumada como principio filosófico feraz para estructurar globalmente el sentido del ser, para explorar el significado contextual de las diversas tensiones analógicas y para constelar ‘sinfónicamente’ la estructura de lo ‘estético’, lo ‘dramático’ y lo ‘lógico’; la ‘forma’ ha configurado analógicamente al ser. En breve: el ser que se manifiesta y aparece, simultáneamente se da y se dice. En cuanto se manifiesta, es ‘epifanía’ proporcional; en cuanto se da, es acción ante la cual hay que corresponder con ‘praxis’; y en cuanto se dice, es ‘logos’ que hay que comprender. ‘Epifanía’ y ‘logos’ integran la dimensión contemplativa y verificativa del ser, es decir, la θεωρία. La ‘praxis’ constituye la dimensión normativa del ser, llamada también ποιήσις por Balthasar.

Los consecuencias filosóficas conseguidas hasta ahora fueron derivadas de la experiencia humana originaria del asombro (*Verwunderung*) ante el ser. Lo ‘estético’, ‘dramático’, ‘lógico’ y ‘sinfónico’ han asentado el escenario de la existencia humana: la percepción del ser que se manifiesta y se da es factible gracias al horizonte del mundo que es el ‘*topos*’ dramático para el evento ‘sinfónico’ de la verdad. En este escenario, el ser humano deviene a la vez encuentro con el cosmos, con el ‘O/otro’ tú y consigo mismo. Balthasar escribe al respecto:

“Der Mensch aber existiert nur im Dialog mit seinem Nächsten. Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1) Daß es *eins* ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein *eins* ist. 2)

Daß diese Liebe *gut* ist, also alles Sein *gut* ist. 3) Daß diese Liebe *wahr* ist, also alles Sein *wahr* ist. 4) Daß diese Liebe *Freude* weckt, also alles Sein *schön* ist”⁵⁵.

Por ello, ‘ser-consciente’ (*Bewußtsein*) significa ser convocado por el otro tú que coexiste en el cosmos y este encuentro (*Begegnung*), por su parte, abre para el ‘ser-consciente’ el horizonte del Otro Tú infinito. Esta experiencia originaria es radicalmente un guiño del amor que convoca al asombro ‘filo-sófico’ ante el ser manifestado como don locutivo. Justamente ahora es ineludible un análisis más detallado de la ‘epifanía’ estética del ser, de su ‘praxis’ dramática, de su ‘logos’ y de la armonía ‘sinfónica’ de las polaridades apenas musitadas hasta ahora. En este itinerario la analogía será la batuta que dirige el compás polifónico de las supuestas antípodas hostiles.

⁵⁵ **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Versuch eines Durchblicks...*, p. 291. [=El hombre, pues, existe solamente en diálogo con su prójimo. Un niño es llamado a la conciencia por el amor, por la sonrisa de su madre. En este encuentro se abre para él el horizonte del total Ser infinito y le muestra cuatro cosas: 1) que el es *uno* en el amor con su madre, aunque él se encuentre frente a ella, y que entonces todo ser es *uno*. 2) Que este amor es *bueno*, y que entonces todo ser es *bueno*. 3) Que este amor es *verdadero*, y que entonces todo ser es *verdadero*. 4) Que este amor despierta *gozo*, y que entonces todo ser es ‘*bello*’]. Cfr. id., *Intento de Resumir...*, p. 286. “El camino hacia el ser... es camino hacia Dios”. Id., *Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (tr. cast. de **SÁNCHEZ, Andrés**, *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. II, p. 426).

3. ANALOGIA ENTIS Y ‘ΚΑΛΟΝ’

- 3.1 Analogía de la percepción
- 3.2 Analogía de la manifestación
- 3.3 Analogía del éxtasis
- 3.4 Analogía, estética y metafísica
- 3.5 Καλόν και δόξα
- 3.6 Observaciones

“El [‘filó-sofo’] cristiano es el eterno guardián del asombro metafísico con que comienza la filosofía y en cuya continuación ésta subsiste y vive”^{*}.

Hasta ahora la *Gestalt* ha estructurado globalmente el sentido del ser que se manifiesta, se da y se dice. Este resultado configurador del ser ha hecho patente la naturaleza analógica de la ‘forma’ gracias a la mutua dependencia *atributiva* «ya sea de carácter ontológico o gnoseológico»

entre las polaridades ‘estéticas’, ‘dramáticas’ y ‘lógicas’. Lo conseguido hasta ahora es insuficiente para discernir las secuelas de la comprensión balthasariana de la *analogia entis* en cuanto *analogia proportionalitatis*. Dicha insuficiencia resulta obvia si se reitera lo indicado en el capítulo primero, a saber, que la analogía de proporcionalidad subraya la *disimilitud* en la semejanza. Teniendo en cuenta esta precisión, se reconoce que la *Gestalt* ha configurado armoniosamente sólo la mutua dependencia *attributionis* entre las diversas tensiones del ser, y también en cierta manera la semejanza entre ellas. Esta presentación, todavía insuficiente, de la analogía de proporcionalidad corre el riesgo de ser entendida como prounivocista. Por esta razón, urge ahora insistir en la mayor disimilitud implicada en la semejanza configurada mediante la ‘forma’. A esta tarea se destinan los capítulos tercero, cuarto y quinto, que retoman lo ‘estético’, lo ‘dramático’ y lo ‘lógico’.

La *analogia entis* no debe interpretarse de modo reductivo. El término ‘ens’ es el participio presente del verbo ‘esse’. Etimológica y filosóficamente *ens et esse* son irreductibles e inseparables. Entre ellos hay una analogía que tensiona su semejanza y su mayor disimilitud. De hecho, en el desarrollo de esta investigación se han estructurado las diferencias analógicas que paradójicamente unen lo existencial con lo ontológico, lo metafísico y lo teológico. Por esta razón sería un abuso contraponer radicalmente *analogia entis*, analogía del ser y *analogia fidei*. Esto significa, entonces, que la experiencia originaria del amor personal en la existencia humana apoya para interpretar tal existencia óptica como manifestación, don y locución del ser. En esta interpretación se parte de la existencia humana y de los entes para llegar al sentido del ser, es decir, la experiencia originaria del amor sostiene en el itinerario por medio del cual la *analogia entis* desemboca en la analogía del ser. Ésta convoca la libertad finita para decidirse ante la libertad infinita y para aceptar, además, la *analogia fidei*.

Por lo tanto, es posible distinguir sin separar una analogía existencial u óptica, una analogía ontológica, una analogía metafísica y una analogía teológica. La analogía, en general, permite la semejanza entre estas diversas acepciones, pero también subraya la superior disimilitud. Esto significa que la distinción entre el yo y el tú del niño y de la madre, es análoga a la distinción entre el yo y el nosotros, entre ente y ser, y a la distinción entre el ser y Dios. La cuádruple diferencia es analógica. No hace falta insistir en la copresencia de la analogía de atribución y de proporcionalidad dentro de la comprensión balthasariana de la *analogia entis*, ni tampoco es necesario explicar aquí la analogía que hay en la semejanza y en la mayor diferencia, considerada cada una en sí misma. Basta indicar que estas perspectivas filosóficas son asumidas por Balthasar y también por la presente investigación.

* Id., *Gloria...*, v. V, p. 595.

De más interés es, en cambio, la diversidad de acepciones con que Balthasar va designando el principio filosófico de *analogía entis*: proporción (*Verhältnis*), ‘concordancia-correspondencia’ (*Entsprechung*), adecuación (*Angemessenheit*), ‘acuerdo-armonía’ (*Übereinstimmung*), entre otras. Aunque estas expresiones conservan un talante de semejanza, la distinción entre ellas es mayor. Balthasar no es muy estricto en el uso técnico de estos términos, pero pueden ser diferenciados metodológicamente a raíz de sus propios escritos tomando en cuenta el carácter específico de cada uno de ellos. Es decir, la proporción es una analogía ‘estética’, en la cual percepción y manifestación se armonizan. La ‘concordancia-correspondencia’ es una analogía ‘dramática’, en la cual la libertad finita y la infinita se enlazan. La adecuación es una analogía ‘lógica’, en la cual el develamiento y el velamiento de la verdad objetiva se concilian en el sujeto que conoce. La disimilitud analógica que diversifica estas acepciones impide que sean absorbidas las unas en las otras. Cada una de ellas conserva, por su parte, un cúmulo de distinciones analógicas que es ineludible analizar. A continuación, mediante la *analogía entis* aplicada a lo καλόν, se describen estas distinciones concentradas en la proporción ‘estética’ entre percepción y manifestación.

3.1 Analogía de la percepción

En el capítulo segundo se expuso la configuración global entre la subjetividad de la percepción y la objetividad de la manifestación del ser. Con aquella aproximación la *Gestalt* contextualizó las tensiones ‘estéticas’ en el marco constelador del sentido del ser. Esto fue posible gracias a los puntos de encuentro proporcionales entre las diversas tensiones ‘estéticas’. Ahora es necesario explicitar las disimilitudes implicadas en la proporción analógica de las polaridades ‘estéticas’. Balthasar titula el primer volumen de la Trilogía ‘*Schau der Gestalt*’ (‘Visión-exhibición’ de la ‘forma’). *Schau* parece un término ambivalente. Balthasar se vale intencionalmente de él para relacionar analógicamente la ‘visión’ subjetiva y la ‘exhibición’ objetiva de la *Gestalt* del ser. *Schau*, además, está relacionado con ‘*schön*’ (bello, admirable, espléndido, maravilloso) y con ‘*erscheinen*’ (aparecer, presentarse); por eso se comprende el nexo filosófico que Balthasar establece entre καλόν, schön, erscheinen, Schau, percepción y manifestación. El itinerario seguido por el autor comienza con el análisis de la subjetividad perceptiva; éste es un hecho relevante que hay que tener en cuenta porque Balthasar ha asumido el problema de la percepción desde la perspectiva crítica.

La percepción (*Wahr-nehmung*) es la captación de lo verdadero, y percibir es la acción de las facultades del sujeto para ‘captar’ (*nehmen*, tomar, asir, alcanzar) ‘lo verdadero’ (*Wahr*). Según Balthasar la estética tiene por objeto ante todo la percepción de la verdad. En este punto está de

acuerdo con Kant⁵⁶ en la acepción de ‘estética’ manejada en la *Crítica de la razón pura*. Obviamente, esta acepción no implica que el sujeto llegue a la verdad formal con la sola percepción, sino que al percibir el sujeto capta lo verdadero del objeto. En términos tomistas esto significa la simple aprehensión de la verdad material⁵⁷. En la percepción hay grados de captación de lo verdadero, porque hay grados de ser en los entes y, por lo tanto, grados de exterioridad y de interioridad. Por esta misma razón la percepción es análoga en la captación de la exterioridad e interioridad de los entes según su grado de participación del ser.

En esta gradación ontológica análoga el sujeto capta lo verdadero por su relación perceptiva en la que se distingue a sí mismo del tú y del cosmos.

“El yo se conquista a sí mismo en el encuentro con el tú. El hombre ‘es un ser que mira al otro a los ojos’. El tú se ve con los ojos corporales concretos, y no como una cosa, sino en su singularidad y peculiaridad de hombre en medio del cosmos... Todo ver que no encierre en sí este modo de ver es inhumano... Cuando uno mira realmente al otro a los ojos, automáticamente, se deja también mirar a los ojos por el otro... Lo mismo puede decirse del oír: ‘Existir en el encuentro’ es hablarse y escucharse recíprocamente,... darse y tomarse... ser-para-el-otro,... ayudar y dejarse-ayudar... El hombre viviente, total, es un sujeto espiritual libre, que coexiste en el cosmos material en cuanto ser-que-percibe. ‘El percibir es el acto indiviso en el que la percepción hace posible el pensamiento y el pensamiento hace posible la percepción’”⁵⁸.

⁵⁶ “In questa prima fase, Balthasar richiama al valore dell’estetica kantiana, e quindi alla necessità dell’intuizione sensibile del soggetto come sua attività dinamica verso l’oggetto percepito”. **FISICHELLA, Rino, Rileggendo Hans Urs von Balthasar, in Gregorianum, (71/no. 3), Universitas Gregoriana, Roma, 1990, p. 521.** [=En esta primera fase, Balthasar reclama el valor de la estética kantiana y, por consiguiente, la necesidad de la intuición sensible del sujeto como su actividad dinámica hacia el objeto percibido]. “A pesar de la distancia terminológica, su metafísica [de Balthasar] también podría estar inspirada por Kant (a través de una reinterpretación de la relación ‘fenómeno-cosa en sí’)”. **CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, p. 282.**

⁵⁷ “Respondeo dicendum quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum...; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu; etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, quia vere iudicat; quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus... redeunt ad essentiam suam reditione completa”. **AQUINO, Tomás de, Quaestiones Disputatae: de Veritate, q. 1, a. 9.** [=Respondo diciendo que la verdad existe en el intelecto y en la sensibilidad, aunque no del mismo modo. En efecto, en el intelecto existe como acto consecuente del intelecto, y como conocida por el intelecto... Por lo cual, el intelecto tanto más conoce la verdad en tanto que reflexiona sobre sí mismo. Pero la verdad existe en la sensibilidad como acto consecuente suyo; es decir, en tanto que hay un juicio de la sensibilidad acerca de la cosa, según lo que (ella) es; pero sin embargo no existe en la sensibilidad como conocida por la sensibilidad. En efecto aunque la sensibilidad juzga acerca de las cosas de acuerdo con la verdad, sin embargo no conoce la verdad, por la que juzga de acuerdo con la verdad; en efecto, por mucho que la sensibilidad conozca el sentir de sí misma, sin embargo no conoce su naturaleza, y por consiguiente ni la naturaleza de su acto, ni la proporción suya a la cosa, ni por consiguiente la verdad suya. La razón de lo cual es, porque aquellas que son las cosas más perfectas entre los entes... vuelven a su esencia con un retorno completo].

⁵⁸ **BALTHASAR, Hans Urs von, Gloria..., v. I, pp. 338 y 341.**

En este sentido, percibir es una acción estética plenamente humana en la que intervienen todos los sentidos. La percepción es la sensación humana. La estética debe superar la dicotomía entre conceptualidad abstracta y corporeidad sensualística porque los sentidos no son sólo un instrumento que el hombre viviente usa, sino su vida misma. El hombre vive a través de su ver, así como de su oír, tocar, oler, y demás sentidos. Los sentidos son el hombre en cuanto puede ser tocado por la realidad⁵⁹. Los sentidos son aperturas al mundo. El proceso del conocimiento va desde el sentido a la razón, a través de la memoria, la imaginación, el sentido recopilador, entre otros más. Lo que viene al hombre por la vía de los sentidos es una imagen del mundo y en toda imagen, al mismo tiempo se le muestra un ente, una forma esencial, un fundamento objetivo que se presenta y aparece (*erscheint*).

“Las imágenes pueden grabarse en el ámbito que las cobija (la ‘imaginación’) y donde comienza a ordenarse un mundo por el juego de la fuerza imaginativa de la visión y de lo visto, del reconocimiento que recuerda, de la separación de lo diverso y de la unificación de lo idéntico, de la selección y de la agrupación”⁶⁰.

La percepción está incluida en el proceso humano de conocimiento y sintonía afectiva; los sentidos también son los caminos por donde el amor anhelante del corazón abierto del hombre se encuentra con los entes del cosmos y con el otro tú para ‘formar’ un nosotros. Balthasar designa a la percepción como *captación de lo bueno* del ente.

Esta presentación sintética de la sensación humana fue articulada por Balthasar gracias a los aportes de Gustav Siewerth⁶¹, Romano Guardini, Paul Claudel y Karl Barth superando de este modo la dicotomía entre conceptualidad abstracta y corporeidad sensualística mediante la relación analógica entre ‘estética’, ‘lógica’ y ‘dramática’. Este tipo de relación consiste, evidentemente, en una semejanza unida a una honda disimilitud. En todo caso, la reflexión no está separada de la sensibilidad: “hablando en términos escolásticos, no (se) puede llevar a cabo la *reflexio completa* (o *abstractio*) sin la *conversio (per phantasmata) ad rem*”⁶². Para Balthasar ‘res’ designa además de lo cósmico, al otro tú con el que el sujeto se encuentra cognoscitiva y afectivamente. Por este proceso, a la vez cognoscitivo y afectivo, el hombre alcanzará la verdad. En este proceso ‘estética’, ‘lógica’ y ‘dramática’ son inseparables, siempre que se respete la profunda disimilitud entre ambas. Por medio de las imágenes sensibles se llega al fundamento óntico, el cual remite al ser que aparece y se manifiesta en los entes. Los límites de la percepción humana son innegables.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, v.I., p. 346.

⁶⁰ *Ibid.*, v.I., p. 350.

⁶¹ Se ha publicado un número especial sobre G. Siewerth en *Revue Philosophique de Louvain*, (95/2), Louvain, 1997. Ahí se trata acerca de la lógica y la metafísica de Siewerth, la cuestión de la diferencia en Dios, el problema de Dios, la convertibilidad entre ser y bien, y la analogía según Siewerth y Przywara.

⁶² BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v.I., p. 341.

Las diversas especies animales perciben el mundo de modo distinto y limitado. El hombre se inscribe también en los contornos de la percepción finita.

Mediante este comprimido panorama de la percepción se ha recabado el instrumental para acentuar el rol de la *analogia entis* en la proporción estética. Las semejanzas entre ‘lógica’ y ‘estética’, es decir, entre conceptualidad y sensación ya han sido configuradas por la Gestalt en el segundo capítulo. También se armonizaron la percepción y la manifestación del ser. Ahora basta con reconocer la mayor disimilitud entre ellas y su irreductibilidad. Así como percibir no se identifica unívocamente con la conceptualización, tampoco la percepción y la manifestación son reductibles la una a la otra. Esto significa que la subjetividad y la objetividad se distinguen realmente en la percepción sin separarse.

¿En qué se constata esta mayor disimilitud? En las condiciones subjetivas de la percepción: la apertura constitutiva del yo hacia el otro tú y hacia el cosmos, y los sentidos como aperturas al mundo y hacia los otros, ya que por los sentidos la imagen del fundamento esencial del ente aparece ante el hombre, por ellos el sujeto puede llegar a conocer y amar. La manifestación del ser, en cuanto pura objetividad, no goza de estas condiciones subjetivas. La sola objetividad no percibe al otro como un tú ni al mundo como un horizonte de sentido; no disfruta, mucho menos, del encuentro interpersonal y cósmico; no goza con el conocimiento ni con el amor, ni con la contemplación de un paisaje. Para la sola objetividad las imágenes son únicamente eso, sin remisión a su fundamento esencial. Desde ahora se augura ya el advenimiento de un análisis del gozo cautivador de lo percibido, pero antes se debe exponer la analogía de la manifestación del ser.

3.2 Analogía de la manifestación

El ser se manifiesta al hombre en los entes que aparecen. Los entes configuran una *Gestalt* en la que percepción subjetiva y manifestación objetiva se armonizan proporcionalmente. En esta configuración los entes participan del ser en diversos grados analógicos. El grado más bajo está constituido por los entes no vivientes; después se va ascendiendo en esta participación a través de la vida vegetativa, sensitiva, autoconsciente e incorpórea creada, hasta el Espíritu infinito⁶³. La manifestación de cada ente va aumentando cualitativamente en proporción al ascenso en el grado de ser que le es participado. Paradójicamente, también se intensifica la intimidad de los entes de manera proporcional a su manifestación; de tal modo que entre más manifiestos nos parecen (*quoad nos*) simultáneamente están más ocultos (*quoad nos*).

“En efecto, lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto... La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad”⁶⁴ ... “En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: presencia real de la profundidad,... y referencia real, más allá de sí misma, a esta profundidad”⁶⁵

Lo anterior significa, entonces, que el ser, estéticamente manifiesto y oculto en los entes, detenta para sí aquellas dos dimensiones tomasianas de ‘*species et lumen*’ o ‘*forma et splendor*’. Éstas son las dimensiones objetivas de la manifestación ‘estética’ del ser que aparece en los entes. *Species* es el fenómeno manifiesto del ente. En cuanto *species* o fenómeno lo estético puede ser percibido, controlable materialmente, calculable de modo cuantitativo y previsible; por ello, las ciencias estudian legítimamente esta dimensión objetiva del ente. En cuanto *lumen* o *splendor* lo ‘estético’ se presenta realmente en el fenómeno, pero también la *species* es referencia real a una profundidad esencial y existencial que se oculta en el ente, y que remite implícitamente a una plenitud de ser; es decir, refiere atemáticamente al fundamento ‘onto-metafísico’ y ‘teológico’ del ente cósmico o personal.

De acuerdo a lo que ya se ha escrito, la percepción no es finita sólo por las condiciones del sujeto humano, sino además, por los límites del objeto establecidos por el esplendor ‘estético’. La percepción no puede rebasar los límites subjetivos y objetivos que son intrínsecos a la misma ‘estética’. Por ventura, el ser, además de manifestarse, se dice y se da; y el sujeto, además de percibir, conoce y decide. Los límites de lo ‘estético’ remiten hacia lo verdadero y hacia lo bueno del ser, y no como estratos separados entre sí, sino como análogamente distintos.

Con esta silueta compacta de la ‘aparición’ (*Erscheinung*) estética del ser se han recaudado elementos centrales para una analogía de la manifestación. Metodológicamente ya han sido configuradas las semejanzas con la ‘Gestalt’, ahora hay que subrayar la mayor disimilitud. Ante todo debe reiterarse la distinción entre percepción (*Wahrnehmung*) y ‘aparición’ (*Erscheinung*), pues entre ellas hay una proporción ‘estética’ que acentúa la distinción entre subjetividad y objetividad de modo irreductible.

La disimilitud es objetivamente notoria por los diversos grados analógicos de participación de los diversos entes; a esto se suma la variedad de grados de manifestación y mutuo ocultamiento de los

⁶³ Cfr. id., *Teo-logica*, v. I, pp. 88-104; cfr. ed. cast., v. I, pp. 86-102.

⁶⁴ Id., *Gloria...*, v. I, p. 394.

⁶⁵ Ibid., v. I, p. 111.

entes. Balthasar ha empleado, también, los términos *species*, *forma*, fenómeno, superficie y exterioridad para designar la ‘aparición’ del ser en los entes; y ha denominado también el ‘ocultamiento’ del ser con los vocablos *lumen*, *splendor*, fundamento, profundidad e interioridad del ser. Estos dos campos semánticos no pueden ser absorbidos el uno en el otro; entre ambos existe una distinción proporcional tensionada por la *analogia entis*.

Los grados distintos de manifestación y ocultamiento se fundan en los grados distintos de participación de los entes en el ser. Esta disimilitud analógica, gradual, proporcional y diversa no es propia del sujeto perceptivo, ya que el sujeto, en cuanto tal, sólo participa objetivamente de un grado óptico en el ser. Aunque el sujeto pueda, a partir de la percepción, distinguir los diversos grados no participa, en cuanto sujeto, de todos ellos ni, por lo tanto, se manifiesta a sí mismo en todos. Con esta última precisión queda expresada la disimilitud analógica entre percepción y manifestación desde el punto de vista objetivo. Ahora resta precisar la relación proporcional existente entre la luz esplendorosa del fundamento profundo e interior del ser con el gozo extático al que es conducida la percepción de la ‘*species formosa*’ de la superficie fenoménica y exterior del ente.

3.3 Analogía del éxtasis

En el contexto actual la *analogia entis* exige una proporción estética entre la teoría de la percepción (*Erblickungslehre*) y la teoría del éxtasis (*Entriückungslehre*). En ambas hay una copresencia proporcional entre subjetividad y objetividad, aunque la percepción acentúe explícitamente la primera, y el éxtasis la segunda. Ciertamente, en el éxtasis, el sujeto perceptivo es expropiado y arrebatado por el gozo del *eros* ‘estético’; y, por esta misma razón, el ser automanifiesto extasía y asombra⁶⁶ al sujeto capaz de percibir, de modo mediato, la luz esplendorosa del fundamento profundo e interior del ser. Esta percepción mediata es posible porque, a través de la ‘*species formosa*’ de la superficie fenoménica y exterior del ente, el sujeto es cautivado por el ser para gozar estéticamente.

El éxtasis implica la concurrencia de lo ‘estético’, lo ‘lógico’ y lo ‘dramático’; esto significa que el gozo cautivador exige un proceso integral de conocimiento y de libertad, de teoría y de acción, es decir, de encuentro con la verdad y con el bien. En el éxtasis confluyen las diversas acepciones balthasarianas de la *analogia entis*: proporción, ‘concordancia-

⁶⁶ “Il ‘percepire’ aveva già in sé il senso completo dell’*αἰσθησις* greca che suscita il primo atto dello ‘stupore’ e della ‘meraviglia’”. FISICHELLA, Rino, *Rileggendo...*, p. 522. [=El ‘percibir’ ya tenía en sí el sentido completo de la *αἰσθησις* griega que suscita el primer acto de ‘estupor’ y de ‘maravilla’].

correspondencia', adecuación y 'acuerdo-armonía'. Dicha confluencia marca las peculiaridades del éxtasis que lo distinguen de la simple percepción. El éxtasis es la dimensión metafísica por excelencia en la cual el ser se manifiesta, se da y se dice en los entes, y en la cual el sujeto percibe, conoce y decide siendo arrebatado por el eros cautivador del ser. Esta experiencia humana se ha objetivado en una historia de la metafísica. Balthasar propone una revisión de tal historia en perspectiva 'estética' para detectar en cuáles épocas se separaron metafísica y καλόν.

3.4 Analogía, estética y metafísica

3.4.1 Fundamentos

Las fases históricas de la relación armoniosa entre metafísica y estética son períodos donde la analogía 'estético-metafísica' se manifiesta y se percibe de tal manera que, al extasiar al filósofo, éste objetiva su experiencia del ser en una propuesta filosófica. En principio, 'καλόν y ser' y 'estética y metafísica' están regidos por la misma relación analógica, es decir, estética y metafísica, ser y καλόν deben distinguirse sin separarlos. No obstante, históricamente las relaciones entre estas binas no han sido siempre acordes. Hay que hacer una presentación sumaria de este hecho bajo la clave analógica de la mayor disimilitud en la semejanza. La acepción balthasariana de 'metafísica' es amplia:

“Ésta hay que tomarla en su original y más amplio sentido..., es decir, como la entendían los griegos: sin acotarla del 'conocimiento sagrado del mundo' ('mito') y dentro del amplio horizonte del ἀληθές ('manifiesto', 'verdadero'), ἀγαθόν ('bueno') y καλόν ('santo', 'sano', 'bello')”⁶⁷.

Por esta razón, los **fundamentos** antiguos de la metafísica son, según Balthasar, el mito, la filosofía y la religión. El mito⁶⁸ y la filosofía son los dos pilares entre los cuales la religión intenta construir un puente. En el *mito* griego, Homero explicitó la distinción entre el héroe humano, que se encuentra en el horizonte del cosmos, y su Dios. Entre ellos se establece una relación personal que armoniza la luz de la presencia y la oscuridad de la ausencia. Esta relación se irá modificando con Hesíodo, con los líricos «Arquíloco, Safo, Solón», con Píndaro y los trágicos «Esquilo,

⁶⁷ BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, p. 18. Un artículo que subraya el modo como Balthasar asume críticamente la filosofía antigua ha sido publicado por MURILLO, Idefonso, *Diálogo de Hans Urs von Balthasar con la Filosofía Griega Antigua en 'Gloria'*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 355-364.

⁶⁸ El mito ocupó un lugar importante en las investigaciones de Balthasar desde sus primeras obras; esto es subrayado por HAAS, Alois M., op cit., pp. 383 ss; cfr. ed. inglesa, pp. 46 ss. Los mitos que, según Balthasar, subyacen en la mentalidad germánica también son presentados por CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, pp. 273-275.

Sófocles y Eurípides». El predominio de la oscuridad de la ausencia de los dioses va rompiendo el equilibrio; este hecho se presenta en la vida humana moderada que se resigna ante los oscuros cimientos del mundo ético, en la vida humana indefensa expuesta ante el destino brutal y en la senda que conduce al hombre hacia Dios a través del más extremo dolor. Los trágicos consideran que la presencia divina se manifiesta sobre todo en el dolor creciente a modo de ausencia; el hombre es situado ante un dios infinitamente elevado, pero que desde la lejanía emite indicios de sí mismo. El aporte analógico del mito a la metafísica es la distinción real entre el hombre y Dios.

La *filosofía* opta por la razón humana monológica y abandona la relación personal dialógica entre el hombre y Dios. Esta relación es sustituida por la relación racional entre el hombre y el Ser único (Parménides), o por el nexos con el Logos que mantiene la unidad de todas las contradicciones (Heráclito), o por el vínculo con los números armónicos (Pitágoras), o por la contemplación de las Ideas (Platón⁶⁹), o por la doctrina del ser en cuanto ser (Aristóteles). La razón monológica comienza a fracturar la relación mítica entre el hombre, que se encuentra en el horizonte del cosmos, y Dios, hiriendo también la distinción analógica entre ambos. Esta lesión preludia la *identidad* antianalógica entre lo divino, lo humano y lo cósmico. Tal identidad será incapaz de reconocer un Tú absoluto y exaltará arrogantemente al yo humano. Esta filosofía de la identidad se presentará unas veces como panteísmo y otras como panantropismo.

El puente que la *religión* intenta construir ha sido inacabable en la filosofía greco-romana. Según Balthasar, los dos representantes paradigmáticos de este intento son Virgilio y Plotino⁷⁰. Por una parte, Virgilio personifica el más noble esbozo que pretende transitar del mito a la filosofía por medio de la religión. Por la otra, Plotino reúne en su filosofía los valores del mito y de la religión; sin dualismo considera el Uno como divino⁷¹ y elabora una ontología teológica en clave de *trascendencia e inmanencia*; esta clave es relevante para una consideración metafísica de la analogía. El peligro filosófico de la identidad se quiso resolver con la relación analógica entre religión, mito y filosofía. Esta relación metafísica de semejanza, unida a la mayor disimilitud, resultó inconclusa en la antigüedad ¿Qué solución ha aportado la Edad Media en relación al problema metafísico de la *analogía entis*?

⁶⁹ Platón es un filósofo muy estimado por Balthasar; cfr. HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, pp. 156-157. “Aunque Balthasar... se distancia con progresiva claridad de Platón y del neoplatonismo..., sin embargo, queda cautivo en su explicación y formulación de *influencias y argumentaciones platónico-neoplatónicas*”. CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, pp. 281-282.

⁷⁰ Para valorar la influencia de Plotino en Balthasar cfr. HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, p. 157; y CHAPELLE, Albert, op. cit., p. 409.

⁷¹ La herencia griega ha capacitado a Plotino para considerar el ser mismo como divina epifanía. Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, p. 272. La consideración *epifánica*, manifestativa y perceptiva del *ser* respeta la relación analógica entre metafísica y estética.

3.4.2 Consecuencias

Balthasar considera que la contribución de la metafísica medieval fue extraer las **consecuencias** implícitas en los fundamentos mítico, filosófico y religioso. En este contexto filosófico Balthasar se esfuerza por descubrir la relación analógica entre metafísica y ‘estética’; por ello, postula que la matriz ‘estética’ que congrega las consecuencias metafísicas medievales es esta: **la ‘estética’ filosófica incluye un a priori ‘teológico’⁷²**, es decir, una apertura ‘teológica’ que es condición de posibilidad para que entre metafísica y ‘estética’ se de una relación analógica en la que el ser manifestado y percibido remita a Dios. La metafísica greco-romana ya había señalado la relación entre el hombre, que se encuentra en el horizonte del cosmos, y Dios. ¿Cómo recupera la metafísica medieval esta relación analógica y la protege contra el peligro de la identidad? Los Santos Padres exhuman los temas metafísicos antiguos y los transmiten al Medioevo. El acceso a la Edad Media implica la asunción de tres núcleos temáticos: la armonía ‘divino-mundana’ «tematizada por Boecio», la majestad de Dios y el temor reverencial del hombre «reflexionados por Casiodoro, Benito y Gregorio Magno», y el mundo como despliegue de Dios según la propuesta de Juan Escoto Eriúgena. Con este tríptico el pensamiento medieval del hombre cristiano, motivado por un encuentro con Dios a través del cosmos, se apropia la antigua metafísica. Este pensamiento extrae las consecuencias para una relación analógica entre metafísica y estética:

“Lo que [este pensamiento] adopta de los antiguos y transmite a su vez es su enorme coraje para la afirmación del ser en cualquier forma..., su heroica voluntad de rastrear el *kalón* y el *agathón*, y aún más, de presuponerlos a ciegas allí donde la forma fenoménica de la realidad exhibe mayores disonancias”⁷³.

En el pensamiento ‘estético-metafísico’ medieval subsisten las diferencias analógicas entre el cosmos, el hombre y Dios. Estas distinciones se vieron amenazadas por la sacralidad monista de los Victorinos y por los indicios panteístas de la Escuela de Chartres. Por ejemplo, Hugo de San Víctor considera el mundo como el cuerpo expresivo de la divinidad⁷⁴, y la Escuela de Chartres desplaza su interés acerca de Dios indagándolo a través del mundo con un lamentable desvío panteísta⁷⁵. Afortunadamente, gracias a la síntesis entre la doctrina aristotélica y la platónica, triunfa la metafísica que logra mantener una relación analógica con la ‘estética’. Balthasar designa ‘*estética trascendental*’ a aquella estética medieval que sostiene lo *καλόν* como trascendental

⁷² “El Cristianismo no destruye este ‘a priori teológico’... de ascendencia mítica y platónica, sino que lo *revaloriza*”. MURILLO, Idefonso, op. cit., p. 363.

⁷³ BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, p. 319.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, v. IV, p. 323.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, v. IV, p. 329.

del ser y que, por lo tanto, mantiene la relación analógica con la metafísica. Este tipo de estética se consiguió gracias a Francisco de Asís, a los franciscanos, a la *Summa theologiae* de Alejandro de Hales, al impulso areopagítico de los dominicos, a Alberto Magno y a Ulrico de Estrasburgo. La ‘estética trascendental’ fue posible porque las doctrinas aristotélicas y platónicas llegaron a convivir en una síntesis metafísica:

“De este encuentro del Ente aristotélico con el emanativo Ser [neo]platónico,... nacerá la filosofía trascendental de la alta Escolástica, que luego... se arriesga a afirmar que todo ser como tal no sólo es uno, verdadero y bueno, sino también bello”⁷⁶. “Frente a los franciscanos, los dominicos llegarán a alcanzar sólo reviviendo el entusiasmo del Pseudo-Dionisio una estética trascendental... En San Alberto confluyen sin esfuerzo las dos estéticas antiguas, la aristotélica de la armonía y la plotiniana de la luz... y con Santo Tomás y su metafísica del *esse* y *essentia* se encuentra el verdadero equilibrio...”⁷⁷. “La filosofía trascendental del ser de la Edad Media, especialmente la tomista, constituye el (más alto) intermediario entre la antigua y la moderna metafísica... Se reconoce que el ser como tal es uno, verdadero, bueno y bello... La primera afirmación de que el ser es uno es propia de toda metafísica...; en esta afirmación no aparece la diferencia entre el ser y Dios... y deja en la oscuridad el problema de la diferencia entre las esencias. En cambio, la segunda afirmación de que el ser es verdadero... se impone precisamente en la diferencia que implica la semejanza entre Dios y el ser... Y sólo a base de ser verdadero puede también ser bueno y bello”⁷⁸.

La metafísica de Tomás de Aquino culminó los esfuerzos de sus precursores⁷⁹. Su metafísica está vinculada analógicamente a la ‘estética trascendental’. En esta propuesta la doctrina analógica de los trascendentales supone la distinción real entre *esse et essentia*⁸⁰. Con este principio filosófico Tomás enfoca su metafísica distinguiendo analógicamente el ser y Dios; de esta manera, Dios, el hombre y el mundo son llamados ‘ser’, pero tal semejanza implica una disimilitud siempre mayor. Con esta base la ‘estética’ queda armoniosamente articulada con la metafísica, ya que el ser es la epifanía manifiesta y percibida de Dios en el ente. Lamentablemente la época posterior no sostendrá estas distinciones analógicas al racionalizar el *esse* (racionalismo) o al esencializar el

⁷⁶ Ibid., v. IV, p. 334.

⁷⁷ Ibid., v. IV, p. 346.

⁷⁸ Ibid., v. IV, pp. 337-338.

⁷⁹ En este punto Balthasar ha omitido la exposición de los aportes de Ireneo, Agustín de Hipona, Dionisio el Areopagita, Anselmo de Canterbury y Buenaventura. A ellos les dedica una monografía especial en *ibid.*, v. II. No se han incluido temáticamente en esta investigación precisamente por su carácter monográfico. Acerca de la influencia de Tomás de Aquino en Balthasar, cfr. HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, pp. 162-163; y CHAPELLE, Albert, *op. cit.*, p. 410. Henrici considera que el pensamiento de Tomás está omnipresente y subterráneo en los escritos de Balthasar, aunque él no se considera a sí mismo un tomista.

⁸⁰ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. IV, p. 353. “In the case of Thomas, the two dimensions of the aesthetic and the ontological come together in the theme of ‘proportionality’: of *ordo*, *harmonia*, *consonantia* and *proportionalitas*”. DAVIES, Oliver, *Von Balthasar and the Problem of Being*, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, p. 11. [=En el caso de Tomás, las dos dimensiones de la ‘estética’ y la ontológica vienen juntas en el tema de la proporcionalidad: de orden, armonía, consonancia y proporcionalidad].

ser (idealismo). Con ello, a la metafísica y a la estética les espera un destino lamentable que es la explicitación de la crisis cultural de la modernidad.

3.4.3 Explicitaciones

En la alta Escolástica se llegó a la convicción metafísica de poder percibir el esplendor de la bondad y belleza eternas en todo ente, sin identificar unívocamente a Dios con el ser ni con los entes. Cuando en la Edad Media tardía se rompió el equilibrio entre esencias finitas, ser y Dios la metafísica desafía una encrucijada en la cual la analogía es desatendida y la ‘estética’ se va separando de la metafísica. Los sucesos de esta época son considerados por Balthasar como las **explicitaciones** de una crisis cultural incapaz de conciliar los fundamentos antiguos y las consecuencias medievales con las tendencias filosóficas modernas. Por una parte, los fundamentos mítico, filosófico y religioso parecen inconciliables en esta época; y por la otra, el a priori ‘teológico’ de la estética filosófica se opaca cada vez más. La ‘estética trascendental’ del ser, el cual está abierto a Dios al manifestarse y ser percibido en los entes, es suplantada por la *estética de la razón trascendental*. De este modo, ni el ser ni lo ‘estético’ son trascendentes a la razón; al contrario, la razón es lo trascendental en cuanto que ella aprehende y comprende todo, es decir, a los entes, al ser y a Dios sin *analogía entis*. La razón ‘trascendental’ también se puede entender en sentido kantiano como la razón ‘*pura teórica*’ del sujeto que posee las condiciones de posibilidad para alcanzar un conocimiento universal y necesario sobre los fenómenos; o como la razón ‘*pura práctica*’ del sujeto que postula la existencia nouménica de Dios, de la inmortalidad y de la libertad.

3.4.3.1 La encrucijada

La ruptura del equilibrio tomista entre esencias finitas, ser y Dios en la Edad Media tardía condujo a la bifurcación de metafísica y ‘estética’. Los responsables de esta encrucijada son Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Francisco Suárez y Eckhart. La concepción escotista del ser como lo absolutamente indeterminado y simplísimo supone una reducción formalista del ser a puro concepto; el concepto de ser se eleva por encima de Dios y del mundo, y la realidad queda tácitamente eliminada como no esencial⁸¹. Con la noción unívoca del ser y su determinación en cuanto *haecceitas*, Ockham considera lo individual como el único objeto de la experiencia sensitiva, la cual presenta al pensamiento este objeto. Según Balthasar, Suárez retoma la

⁸¹ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, p. 24.

univocidad escotista del ser y lo concibe como neutralidad indiferente⁸². El embate crucial de la univocidad se debe a la identificación eckhartiana entre el ser y Dios; Eckhart es el autor de la fórmula ‘Dios es el ser’. Con esta mística univocista, en la cual las fronteras entre teísmo y panteísmo parecen confundirse, Eckhart renuncia a la mediación cósmica de los entes en el discurso filosófico sobre de Dios. Con estos resultados se confunde peligrosamente la frontera entre el hombre y Dios de modo semejante como ha desaparecido la distinción entre ser y Dios.

3.4.3.2 Metafísica de los santos y de los locos

Hubo corrientes que intentaron superar la encrucijada univocista, algunas con inspiración específicamente cristiana y otras con acentuados motivos filosóficos; en este punto Balthasar se refiere a la ‘*metafísica de los santos*’ y la ‘*metafísica de los locos*’, ubicándolas como corrientes peculiares intracristianas. La *metafísica de los santos* pretende reflexionar críticamente sobre la relación entre el hombre cristiano y Dios. Los personajes que integran esta corriente ya han sido enunciados⁸³; en la reflexión de esta corriente sobre el hombre cristiano y Dios, la *razón trascendental* ocupa el papel protagónico. Balthasar pone un óbice a tal tendencia intracristiana:

“...todo este trascendentalismo cristiano que va de Eckhart a Caussade, no puede presentarse todavía como la forma definitiva de una ‘metafísica’ cristiana (no existe una forma definitiva). Por muy exacta que sea su concepción de la trascendencia cristiana como tal, en igual medida se queda en ella... y no ha agotado todavía el acto integral de la *conversio ad phantasmata*... Repensar este acto sin tirar por la borda los resultados de la espiritualidad trascendental es la empresa reservada a nuestro tiempo”⁸⁴.

En la llamada ‘*metafísica de los locos*’, propia de la racionalidad trascendental prevalece la razón inerme del loco, del pícaro, del idiota, del payaso y del hombre ridículo. Los personajes representativos de esta racionalidad trascendental ya han sido anteriormente presentados⁸⁵; sólo falta declarar que, según Balthasar, los elementos de esta metafísica están ya superados: “Tanto la metafísica de los santos como la temática de los locos producían a su manera un cortocircuito: pasaban por alto la realidad del mundo,... y buscaban el reflejo de la gloria divina en una trascendencia inmediata”⁸⁶. Estas dos tentativas intracristianas, que pretendieron superar la encrucijada univocista, fracasaron porque descartaron la mediación filosófica del cosmos anhelando una relación inmediata entre Dios y la trascendentalidad del hombre. Los entes

⁸² Balthasar cita las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez: “no se puede rechazar la unidad del concepto para defender la analogía, al contrario, si hay que abandonar una de las dos, sería preferible dejar la analogía”. Ibid., v. V, p. 30.

⁸³ Cfr. la nota no. 10 del capítulo primero.

⁸⁴ Ibid., v. V, p. 134.

⁸⁵ Cfr. la nota no. 11 del capítulo primero.

⁸⁶ Ibid., v. V, p. 196.

cósmicos fueron careciendo de interés, la filosofía se fue centrando en el hombre y, poco a poco, el ser y Dios llegaron a ser temas incómodos. Cuando la manifestación del ser ya no es percibida por el hombre en los entes cósmicos, y cuando el hombre se encierra en sí mismo, la metafísica y la 'estética' se separan; con esta separación ambas capitulan. Esta secuela deriva del olvido del cosmos y de Dios. Por esta ruta la subjetividad solitaria busca una respuesta antropocéntrica en su razón trascendental. La analogía entre el cosmos, el hombre y Dios queda fragmentada ¿qué soluciones filosóficas faltan por ensayar?

3.4.3.3 Metafísica de la mediación antigua

Nicolás de Cusa ensayó una síntesis entre el patrimonio antiguo, medieval y las nuevas tendencias filosóficas. Balthasar opina que el Cusano representa el nudo desde donde parten las dos grandes corrientes filosóficas modernas: la vuelta a la antigüedad clásica y la reclusión del hombre en su subjetividad. Balthasar llama a la primera '*metafísica de la mediación antigua*', y a la segunda '*metafísica del espíritu*'.

La '*metafísica de la mediación antigua*' representa el movimiento humanista que retorna a la antigüedad clásica para exhumar los valores greco-romanos y adecuarlos a la nueva cultura. En esta corriente se trasluce un trasfondo filosófico más o menos explícito. Los personajes que Balthasar circunscribe en ella son: Marsilio Ficino, León Hebreo, Giordano Bruno, Godofredo de Estrasburgo, Miguel Ángel, Shakespeare, Torcuato Tasso, Kleist, Goethe, Hebel y Paul Claudel; también aquellos que postulan al hombre como centro: Nicolás Maquiavelo, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Ralph Cudworth, Antony Conde de Shaftesbury; además los poetas como Hölderlin, Rilke, Goethe; y los filósofos contemporáneos Nietzsche y Heidegger.⁸⁷ Al examinar esta cosmovisión hay que atender a las relaciones establecidas entre Dios, hombre y mundo, y preguntarse ¿se han logrado relacionar analógicamente estas coordenadas del patrimonio antiguo?

Ficino propone una identificación equilibrada entre eros platónico y ágape cristiano. Este amor es el espejo del bien supremo que eleva al hombre hacia lo divino; Dios es el bien supremo cuyo esplendor divino aparece reflejado en el ser del mundo: "como lo bello es la aparición resplandeciente del bien, así el mundo es la aparición e irradiación de Dios... El verdadero acto del espíritu es, a la vez, contemplación y amor"⁸⁸. En esta propuesta subyace la semejanza junto a la mayor disimilitud porque las relaciones distintas entre el mundo, Dios y el hombre no se identifican.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, v.V, pp. 233-416.

⁸⁸ *Ibid.*, v. V, p. 239.

La identificación entre eros y ágape confirió al eros nuevas facultades que en la posteridad lo llenaron de un significado nuevo porque él se atribuyó a sí mismo la dimensión de ágape y éste fue subordinado; el eros se asigna la infinitud divina y se encumbra hasta lo absoluto. Por esta razón, lo finito y lo infinito llegan a formar una unidad inmediata por medio del eros, es decir, la criatura humana se confunde peligrosamente con la infinitud de Dios. Esta obstinación del eros conduce al abandono de la *analogia entis*. Según Balthasar han colaborado en esta pretensión Godofredo de Estrasburgo, Miguel Ángel, Shakespeare, Torcuato Tasso, Kleist, Goethe, Hebel y Paul Claudel.

En la línea de Ficino, León Hebreo elabora una síntesis de la doctrina del amor sobre un fondo religioso monista. En este monismo del amor religioso, en el cual subsiste cierta analogía entre Dios y el mundo, todo se orienta hacia Dios. Él, en cuanto ‘lo bello que embellece’, aparece *distinto* del cosmos que es ‘lo bello embellecido’⁸⁹. El monismo del amor religioso de León Hebreo se convierte en un monismo teórico en el pensamiento de Giordano Bruno que es el padre secreto de la moderna religión del cosmos. Aunque Bruno aparenta asumir la analogía, el contenido que predomina es la identidad⁹⁰ entre el cosmos y Dios.

Después de Ficino, de León Hebreo y de Bruno el cosmos teofánico y la identificación entre eros y ágape traicionaron la mayor disimilitud que se resguarda mediante la analogía. Otra ruta transitada por la ‘*metafísica de la mediación antigua*’ es la visión antropocéntrica o ‘*reducción antropológica*’. Esta vuelta al hombre como centro significa la exaltación de la autonomía humana y de la espontaneidad del corazón. Balthasar escribe: “Las luces de todos los reflectores y desde todas las direcciones se concentran sobre el hombre de un modo cada vez más unívoco: el hombre se convierte en el *punto focal de la gloria*, donde el cosmos brilla en cuanto espíritu y la oscuridad de Dios se hace evidente”⁹¹. La relación analógica entre el hombre, el cosmos y Dios otra vez se fragmenta en esta metafísica. La autonomía soberana del hombre rige las propuestas filosóficas de Nicolás Maquiavelo, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Ralph Cudworth y Antony Conde de Shaftesbury. Por ejemplo, en este último, la religión es valorada desde la ética autónoma, la ética se convierte en el criterio de una relación entre el hombre y un Dios inmanente al mundo, y esta relación degenera en un vínculo de identidad⁹².

Además del antropocentrismo, Balthasar circunscribe a Hölderlin y a Goethe en la ‘*metafísica de la mediación antigua*’. F. Hölderlin asume el intento griego que alcanzó una experiencia de Dios en el cosmos, “lo que Hölderlin experimenta realmente y en lo que compromete toda su existencia

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, v. V, p. 242.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, v. V, pp. 244-245.

⁹¹ *Ibid.*, v. V, p. 268.

⁹² Cfr. *ibid.*, v. V, p. 276.

es... la afluencia de una amor infinito en el misterio del ser del mundo”⁹³. Esta experiencia es expresada mediante los términos glorioso (*Herrlich*), sagrado (*Heilig*) y divino (*Göttlich*). La cosmovisión de Hölderlin se ordena en un esquema en el que las tensiones entre el uno y el todo se diferencian, es decir, el hombre y Dios se distinguen. Sin embargo, tal cosmovisión está amenazada por la nada; “esta sombra, la más oscura de las sombras, es inseparable de cualquier pensamiento de la identidad”⁹⁴. Por ello, la nada logra empañar la analogía en Hölderlin.

W. Goethe tuvo una experiencia positiva del ser; por ella, la presencia de Dios en el mundo es considerada como una experiencia primordial. Goethe expresa veneración ante el ‘Dios-naturaleza’ y por medio de su poesía se relaciona con el mundo y con Dios. Con la fórmula ‘Dios-naturaleza’ Goethe no quiere separar la inmanencia de Dios de su trascendencia. En cuanto inmanente, el ‘Dios-naturaleza’ se expresa con los signos alfabéticos del cosmos, en el cual la existencia humana es la expresión festiva y triunfal del ser. Sin embargo, la poesía con la que Goethe venera al ‘Dios-naturaleza’ sólo reconoce una dependencia cósmica del hombre, no la creaturalidad humana; “así, en lugar del nombre ‘naturaleza’ (tras la cual está Dios), puede ponerse la palabra ‘ser’, o también la totalidad omnicomprensiva”⁹⁵. Ese Dios es una parodia, la naturaleza una apoteosis y en el hombre ya no se reconoce la creaturalidad. La analogía del ser queda nuevamente denigrada. Después de Goethe la veneración se le dirigirá no a Dios, sino al cosmos o al ser:

“La resonancia de la metafísica de la ‘mediación antigua’,... se descompone en tres sonidos distintos. Según Goethe, el cosmos universal se nos puede dar enteramente como ‘cosmos biológico’; de este modo parece haberse echado un puente desde el cosmos antiguo-teofánico al científico-moderno. O el cosmos universal... se hace ‘prometeico’ o ‘ganimédico’ como ‘espacio cósmico interior’... O bien, finalmente, lo universal ya no se piensa como cosmos..., sino... como el ser”⁹⁶.

La ciencia moderna se ha apropiado el ‘cosmos biológico’ como objeto de estudio. Nietzsche, por su parte, se ha incautado el ‘cosmos prometeico’ del superhombre; Rilke, el ‘cosmos ganimédico’; y Heidegger el ‘mundo’ en donde el *ser* ‘está-ahí’.

⁹³ *Ibid.*, v. V, p. 290.

⁹⁴ *Ibid.*, v. V, p. 316.

⁹⁵ *Ibid.*, v. V, p. 379.

⁹⁶ *Ibid.*, v. V, p. 383.

Con su filosofía de la vida y del eterno retorno Nietzsche⁹⁷ exalta al superhombre como inmenso sujeto autárquico, que sustituye al Dios muerto, y como creador del mundo axiológico. Rilke, por su parte, recluye al hombre en el espacio intracósmico heredado por Narciso, y lo eleva a creador del mismo Dios; el cual es un dios desgarrado y desparramado en el mundo⁹⁸. Finalmente, Heidegger también emprende un viraje a la antigüedad de un modo más radical. Con ello descubre que lo que otros han denominado ‘naturaleza’ “es, en realidad, la φύσις preplatónica que viene a ser simplemente el ser que todo lo abarca”⁹⁹, que emerge anteriormente a cualquier subjetividad y que aparece desde el fondo primordial. Según Heidegger el ser es inherente al hombre, y el hombre al ser; Heidegger intuye, también, la trascendencia del ser, la diferencia entre ente y ser, la plenitud no subsistente del acto de ser y su misterio. El hombre (*da-sein*) es el camino, el pastor y el guardián del ser que se le autorrevela y se le oculta como misterio.

La diferencia ontológica entre ser (*actus essendi*) y ente (*essentia* existente) no alcanza, en Heidegger, a la diferencia entre ser y Dios; por ello Heidegger dota al ser con los distintivos del acto subsistente divino. En este punto la diferencia ontológica omite la *analogía entis* y desemboca en la identidad; “cuando la analogía inmanente del ser entre *actus essendi* y *essentia* no profundiza en la analogía trascendente entre Dios y el mundo, se autoelimina y se disuelve en la identidad”¹⁰⁰. Éste ha sido el desenlace de una *metafísica* que asumió la antigüedad clásica sin conservar su apertura a Dios. ¿Cuál es el resultado metafísico obtenido por la otra gran corriente filosófica moderna?

3.4.3.4 Metafísica del espíritu

3.4.3.4.1 Desde Descartes hasta Kant

El principio eckhartiano, que basa todo en la relación personal inmediata entre espíritu finito e infinito, y que suprime la mediación del cosmos por ser un grado inferior, fue desarrollado

⁹⁷ La importancia de Nietzsche para Balthasar es acentuada por **HENRICI, Peter**, *The Philosophy...*, pp. 158-161. La búsqueda balthasariana de la analogía en la estética de Nietzsche dentro de la obra *Apokalypse der Deutschen Seele* es desarrollada por **SCHRIJVER, Georges de**, op.cit., pp. 125-133.

⁹⁸ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, v. V, p. 396.

⁹⁹ *Ibid.*, v. V, p. 399.

¹⁰⁰ *Ibid.*, v. V, p. 415. Balthasar aprecia la filosofía de Heidegger a tal punto que la incorpora a su propia propuesta; cfr. **CHAPELLE, Albert**, op. cit., pp. 410-412. “Both Martin Heidegger and Hans Urs von Balthasar have explored the inseparable connection between Being and beauty, their transcendental convertibility”; **DAIGLER, Matthew A.**, op. cit., p. 375. [=Ambos, Martin Heidegger y Hans Urs von Balthasar han explorado el nexo inseparable entre ser y ‘belleza’, su convertibilidad trascendente]. “À travers la différence heideggerienne, il n’y a aucune *analogía entis*, mais une identité qui produit la différence et l’englobe en même temps... Toutefois, malgré ses critiques, Balthasar semble plus proche du dernier Heidegger que Lotz ou Rahner”. **BRITO, Emilio**, *La Réception de la Pensée de Heidegger dans la Théologie Catholique*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (119/3), Bruxelles, 1997, pp. 358-359. [=En la diferencia heideggeriana, no hay ninguna *analogía entis*, sino una identidad que produce la diferencia y la engloba al mismo tiempo... Sin embargo, a pesar de sus críticas, Balthasar parece más cercano del último Heidegger que Lotz o Rahner].

por el Cusano. Posteriormente este germen fue cultivado por la *'metafísica del espíritu'* que recluye al hombre en su subjetividad, el cual emprende una relación racional inmediata con lo absoluto ya que el cosmos pierde su fuerza teofánica mediadora. Ésta ha sido la perspectiva continuada por Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Malebranche, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel y Marx. Descartes entrega la materia del mundo «*res extensa*» a las ciencias, y traslada el 'yo pienso' al centro de la metafísica. A partir del yo pensante recupera la existencia, tanto del espíritu finito como del infinito. Por medio de la analogía subjetiva Descartes justifica la existencia del mundo y de Dios.

“Desde la analogía del espíritu se recupera el universo y, al llegar con Spinoza y Leibniz hasta la perspectiva de Dios, será posible restaurar ocasionalmente (a través de Dios) la comunicación interrumpida entre espíritu y materia, o interpretar la materia como un modo del espíritu (Leibniz), o degradarla a pura apariencia (Berkeley)”¹⁰¹.

La premisa del dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans* fue repensada por Spinoza y Leibniz. Spinoza considera el pensamiento y la extensión como atributos de la substancia divina, de la cual las esencias finitas son modos. La dualidad cartesiana se resuelve en unas diferencias próximas a la identidad entre Dios y el mundo, entre el conocimiento divino y el humano, y entre la 'esencia-existencia' en Dios y en el ser finito. Leibniz, por su parte, resuelve el dualismo de modo a priori al explicar el mundo desde el espíritu divino; en esta explicación interviene un paralelismo vertical. El espacio intramundano de las mónadas no está regido por la analogía sino por la identidad unívoca, por ello se hace imposible la *analogía entis* entre la mónada absoluta de Dios y las mónadas creadas¹⁰². Malebranche considera la nulidad de la criatura que contempla dialógica e interiormente a Dios. En este retorno al yo, sin partir de la experiencia mundana exterior, el intelecto arquetípico divino ilumina al yo para que conozca pasivamente la verdad de modo a priori. En esta filosofía desaparece toda experiencia del mundo exterior y el encuentro entre el yo y el tú¹⁰³; a la *analogía entis* se le sustraen las coordenadas cósmicas e interpersonales.

Por una parte, Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche establecieron una inmediatez unívoca entre el hombre y Dios prescindiendo de la mediación cósmica. Por otra, Kant separa equívocamente el mundo sensible de los fenómenos «accesibles a la razón pura teórica del sujeto humano» y el mundo inteligible de los *noúmenos* «postulados por la razón práctica». Kant es discípulo de A. Baumgarten, el fundador de la estética sistemática como ciencia filosófica; esta 'estética' estudia el ámbito delimitado por lo καλόν humano, es decir, por la percepción sensitiva orientada todavía confusamente hacia el conocimiento 'lógico' de la verdad. La delimitación

¹⁰¹ BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, p. 418.

¹⁰² Cfr. ¹ibid., v. V, p. 439-440.

¹⁰³ Cfr. ¹ibid., v. V, p. 444.

científica del ámbito estético, comenzada por Baumgarten, es radicalizada por Kant, pues su idealismo crítico escinde el mundo en fenómenos y noúmenos; por lo tanto, la existencia de Dios es un postulado de la razón práctica junto con la libertad humana y la inmortalidad, y el hombre debe autoconquistar su espíritu observando el imperativo categórico de la conciencia ética autónoma. En este planteamiento la ética se presenta como criterio para la religión auténtica, y la religión como dimensión última de la ética¹⁰⁴; la razón pura teórica se limita al mundo fenoménico, no puede fundamentar una metafísica y no accede a la manifestación del ser en los fenómenos. Con esta ruptura equívoca entre metafísica y ‘estética’ la razón práctica del sujeto autónomo postula la existencia de Dios con una finalidad ‘práctica’, con él se relaciona el hombre mediante una religiosidad sometida al criterio de la ética y sin mediación del mundo fenoménico. Así, la inmediatez unívoca entre el hombre y Dios, implícita en el racionalismo, se transforma en una inmediatez equívoca.

3.4.3.4.2 Desde Schiller hasta Marx

Schiller es heredero de la comprensión leibniziana del cosmos ‘cuantitativo-cualitativo’. Schiller escinde esta comprensión en dos cosmovisiones irreconciliables: una materialista y otra idealista. Él coloca al hombre fuera de la *physis* cósmica como espíritu finito en devenir procesual hacia lo absoluto divino; su voluntad moral lo eleva a lo divino con la posibilidad polar entre lo prometeico y la sumisión. El trasfondo schilleriano es antropocéntrico; en él queda oscurecida la pregunta por el ser y por Dios ya que la atención recae sobre el hombre y su obrar moral. El hombre incorpora el cosmos al espíritu mediante la creación artística y él alcanza su divinización por su obrar moral. En Schiller “ya no se da la analogía de Dios y de criatura..., sino identidad en tensión”¹⁰⁵.

Mientras que Kant y Schiller reconocen la finitud del espíritu humano, Fichte, Schelling y Hegel pretenden elevar titánicamente al hombre a la totalidad de lo absoluto. Fichte parte del Yo titánico, libre e idéntico a sí mismo, que es saber absoluto y acción absoluta; éste despliega al mundo desde la subjetividad como opuesto ‘no-yo’ fenoménico, es decir, el mundo es puro fenómeno del espíritu y para el espíritu, pero el mundo no es teofánico ni manifestación del ser. Dios es el punto de convergencia del proceso cognoscente y operante del espíritu humano. Entre ambos hay identidad en completa fusión como la hay entre el ser y la existencia; y puesto que el punto de partida no es la analogía, sino la identidad¹⁰⁶, la propuesta de Fichte desemboca en la

¹⁰⁴ Cfr. ¹ibid., v. V, p. 464 y 471. Una ampliación del pensamiento balthasariano en relación con Kant se encuentra en **SCHRIJVER, Georges de**, op.cit., pp. 80-93. Ahí se desarrolla la opinión que versa sobre la fragmentación de la *analogía entis* en la ‘escatología trascendental’ de Kant.

¹⁰⁵ **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, v. V, p. 489.

¹⁰⁶ Cfr. ¹ibid., v. V, p. 509. El acierto del joven Fichte consistiría en que “la liberté n’accède à la profondeur de son intériorité que dans la mesure où elle s’abandonne à la juste mesure de beauté selon laquelle la liberté absolue entend se manifester en elle. En cet

dialéctica idealista fundada en la *identitas entis*. La oposición dialéctica, establecida por Schelling entre ‘subjetivo y objetivo’, ‘ideal y real’, ‘espíritu y naturaleza’, es de índole unívoca. El idealismo de Schelling se olvida del ser, quedando absorbido por la conciencia titánica del yo; éste se atribuye los predicados de la absolutividad de la antigua metafísica sometiéndola a la unívoca identidad y desplegando, a partir de esta, tanto el ser absoluto como el mundano¹⁰⁷. Schelling llama ‘*máxima analogía*’ a este tipo de identidad que se contrapone a la ‘desemejanza analógica cada vez mayor’ entre Dios, mundo y hombre. La reacción posterior de Schelling contra el panlogismo hegeliano mantiene incólume esta univocidad.

El esquema del ‘uno y el todo’ (*hen kai pan*) de Hölderlin subyace en la propuesta de Hegel¹⁰⁸ con acentuados rasgos de identidad, ya que la ‘*pístis*’ cristiana es abstraída en la ‘*gnôsis*’, diluyéndose el mito y la religión en la filosofía. Según Hegel, el *logos* y la naturaleza cósmica son el despliegue evolutivo del espíritu absoluto hacia la identidad diluyente de lo singular en lo universal. La naturaleza es la explicación y la implicación del espíritu absoluto, el hombre es la realización de la totalidad del saber absoluto que integra en sí todas las diferencias de la naturaleza y del espíritu, y Dios es la conciencia ideal y universal en la cual se diluye la dialéctica evolutiva de la naturaleza y del *logos*, es decir, donde el uno se diluye en el todo (*hen kai pan*); “el

abandon, la liberté humaine trouve sa juste mesure et sa proportion: alors seulement elle vit dans le climat religieux de l’*analogia entis*”. SCHRIJVER, Georges de, op.cit., p. 97. [=La libertad no llega a la profundidad de su interioridad sino en la medida en que ella se abandona a la justa medida de la belleza según la cual la libertad absoluta desea manifestarse en ella. En este abandono, la libertad humana encuentra su justa medida y su proporción: entonces solamente ella vive en el clima religioso de la *analogia entis*]. Pero Balthasar se distancia de Fichte cuando éste abandona el justo medio de la *analogia entis*. Cfr. ibid., p. 98. “Aux yeux de Balthasar, il ne saurait déboucher sur l’*analogia entis* aussi longtemps qu’il se centre sur le dynamisme d’achèvement que l’homme s’attribue à lui-même”. Ibid., p. 103. [=A los ojos de Balthasar, él (Fichte) no podría desembocar en la *analogia entis* por el largo tiempo que él se centra en el dinamismo de acabamiento que el hombre se atribuye a sí mismo].

¹⁰⁷ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, p. 514. “Dans son analyse de la pensée de Schelling, Balthasar se préoccupera principalement de noter comment l’insouciance éthérée de l’esthétique idéaliste a dû presque nécessairement conduire à la mélancolie romantique, caractéristique de la période qui suivit l’idéalisme... Balthasar notera qu’en face de la conception du monde propre à l’*analogia entis* ne s’offrent que deux possibilités: la voie trompeuse de l’harmonie esthétique ou la voie du déchirement dionysiaque”. SCHRIJVER, Georges de, op.cit., pp. 109-110. [=En su análisis del pensamiento de Schelling, Balthasar se preocupará principalmente de notar cómo la despreocupación etérea de la estética idealista ha debido casi necesariamente conducir a la melancolía romántica, característica del período posterior al idealismo... Balthasar notará que de cara a la concepción del mundo propia de la *analogia entis* no se ofrecen más que dos posibilidades: la vía tramposa de la armonía estética o la vía del desgarramiento dionisiaco]. Sin embargo, hay que agregar que “Schelling se trouve... très proche de la perspective de Balthasar... L’esthétique, comme apparition de l’infini dans le fini, dit bien qu’est la *mythologie* et la religion pré-chrétienne... Mais... la concordance ainsi recherchée (*analogia*) entre la force expressive de l’humain et la force du divin est constamment réduite au niveau spécifique de l’auto-expérience du sujet”. Ibid., pp. 110 y 115. [=Schelling se encuentra... muy cercano de la perspectiva de Balthasar... La estética, como aparición del infinito en lo finito, expresa bien lo que es la *mitología* y la religión precristiana... Pero... la concordancia tan refinada (*analogia*) entre la fuerza expresiva de lo humano y la fuerza de lo divino es constantemente reducida al nivel específico de la ‘auto-experiencia’ del sujeto]. “Los idealistas, al menos a partir de Schelling, lucharon por la distinción, pero dentro de la identidad”. BALTHASAR, Hans Urs von, *Die Gottesfrage des Heutigen Menschen*, Wien, 1956 (tr. cast. de VALVERDE, José María, *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966², p. 314).

¹⁰⁸ Hegel fue para Balthasar uno de los grandes puntos de referencia; cfr. HENRICI, Peter, *The Philosophy...*, pp. 157-158; y CHAPPELLE, Albert, op. cit., p. 412. El dinamismo trascendental del espíritu humano “is the christening of German Idealism, into whose transcendental key even the metaphysical thinking of St. Thomas can be transposed”. BALTHASAR, Hans Urs von, *Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg, 1990 (tr. inglesa de McNEIL, Brian, et al.,

pan mismo como plenitud de la integración no puede estar ya en oposición respecto del ‘uno’ como su otro: el *kai* indica precisamente su identidad”¹⁰⁹. Para Hegel la naturaleza es antropofánica y el hombre es teofánico en cuanto es creador artístico de sí mismo al ser centro unificador de Dios y del mundo. Según Balthasar esta filosofía se olvidó del ser porque al conceptualizarlo le amputó su contenido dejándolo en la vaguedad, y a raíz de este vaciamiento descuida la epifanía del ser y el carácter teofánico del mundo; por ello la inmediatez unívoca entre el hombre y Dios desemboca en la apropiación humana de lo absoluto.

Marx es el último autor que Balthasar integra* en la ‘*metafísica del espíritu*’. Marx entroniza al hombre con su praxis revolucionaria como centro del mundo, de la historia y del ser. Ante la miseria causada por la explotación capitalista y alienadora, el proletariado revolucionario debe emanciparse. El trabajo, como praxis, humaniza la naturaleza y reintegra el hombre a ella; el hombre se produce a sí mismo en cuanto que él actúa en la naturaleza y reproduce la naturaleza en sí mismo¹¹⁰. Esta praxis material autorrealiza socialmente al hombre cuyo valor absoluto es su condición social que se expresa en el encuentro arquetípico entre hombre y mujer, en la abolición revolucionaria de las clases sociales y en la dictadura del proletariado. El giro antihegeliano de Marx rescata la mediación cósmica, continúa la comprensión antropocéntrica, pero descarta a Dios por una conjetura materialista: Dios no aparece como fuerza activa junto al proletariado en esta propuesta. Tal conjetura no fue superada mediante una filosofía del ser y, por ello, Marx exaltó al hombre como centro del mundo y del ser. Aquí se desaprovecha nuevamente otra oportunidad para el desarrollo de la analogía.

Las corrientes prounivocistas o equivocistas condujeron a la separación entre metafísica y ‘estética’. Algunas corrientes descuidaron la importante disimilitud entre Dios, el hombre y el mundo. Por este descuido de la analogía la estética fue recluida en el dominio psicológico de la ciencia o en el campo de la filosofía del arte¹¹¹. Con tales presupuestos, la ‘estética’ capitula como aparición y percepción analógicas del ser en el ente. Cuando se abandona la semejanza analógica y la mayor disimilitud entre Dios, hombre y cosmos, como proporción trascendental de la

My Work: in Retrospect, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1993, p. 53). [=...es lo cristiano del Idealismo Alemán, dentro del cual se puede trasponer la semejante clave trascendental del pensamiento metafísico de Santo Tomás].

¹⁰⁹ Id., *Gloria...*, v. V, p. 526.

* Debido a su carácter monográfico, en esta exposición no se han incluido temáticamente Dante, Pascal, Juan de la Cruz, Hamman, Hopkins, Soloviev y Péguy. A ellos Balthasar les dedica un estudio monográfico en *ibid.*, v. III. Él reconoce que es necesario ampliar el diálogo con otras tradiciones filosóficas.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, v. V, p. 542.

¹¹¹ La estética como ciencia rigurosa supone la negación de la trascendentalidad a lo καλόν. Balthasar ubica en esta tendencia a Rosenkranz, Solger, Weisse, Carrière, Schasler, E. von Hartmann, R. H. Lotze, Vischer, Zimmermann, Fechner, Häberling, N. Hartmann, Chernishevski y Croce. A esta lista agrega: “El nihilismo, rociado con perfumes de salón, de Schopenhauer, continuado por Wagner, Eduard von Hartmann y Thomas Mann, despide un olor cada vez más nauseabundo y tiene por eso necesidad de las nuevas esencias que desprenderán Nietzsche, el último Scheler, el joven Heidegger, Sartre y los suyos. Realmente una ‘estética como ciencia rigurosa’, sólo se puede desarrollar desde estos presupuestos”. *Ibid.*, v. V, p. 548.

aparición y la percepción del ser, esta abulia arrastra consigo la imposibilidad de fundamentar una metafísica. Además la ‘estética’ también se venga de sus hermanas porque la bondad, la verdad y la unidad ya no atraen; y entonces ¿quién morirá ahora por el ser? Balthasar escribe:

“...Cuando al ser se le entiende analógicamente... entonces las propiedades trascendentales del ser... hasta tal punto quedan contagiadas de esta analogía y de esta diferencia, que es imposible cualquier reducción unilateral de la metafísica y de cualquier doctrina metafísica de la verdad, de la bondad y de la belleza a ‘ciencia exacta’”¹¹².

Balthasar se interesó por recuperar especialmente la trascendentalidad de lo ‘estético’ dentro de la metafísica por medio de la analogía. Esta empresa fue posible gracias a una visión de conjunto (*Gestalt*) de lo ‘dramático’ y lo ‘verdadero’.

3.5 Καλόν και δόξα

Lo καλόν es el tema propio de la estética filosófica, en cuanto ésta trata de un trascendental metafísico; en cambio, la δόξα es un tema peculiar de la estética teológica. Según Balthasar, el primer término tiene un uso trascendental y el segundo un uso categorial; es decir, que mientras lo καλόν es un trascendental del ser*, la δόξα es una categoría ‘estético-teológica’. Aun estableciendo estas distinciones, en la metafísica el a priori ‘teológico’¹¹³ mantiene la apertura de lo καλόν a la δόξα. Los indicios de ésta en la metafísica son la plenitud y pobreza de los entes en la participación del ser, tal plenitud y pobreza se presentan en el ser (*esse*) mismo que necesita de los entes (*essentia*) para ser ópticamente. Esta distinción real entre *esse et essentia* en los entes finitos es analógica; de ella surgen estas polaridades¹¹⁴: ‘manifestación y percepción’, ‘develamiento y velamiento’, ‘ἀ-λήθεια y *emeth*’, ‘donación y recepción’ del ser, ‘verdad del

¹¹² Ibidem. “La luz de los trascendentales --lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello--, que se identifica con la luz de la filosofía, sólo puede brillar si permanece íntegra”. Id., *Ensayos Teológicos*,... v. I, p. 143.

* Balthasar no se ocupa temáticamente de una justificación argumentativa de la trascendentalidad de lo καλόν, solamente remite a algunas investigaciones realizadas por otros, por ejemplo: **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, v. II, pp. 318-319. Este tema continúa abierto a la discusión; la presente pesquisa no pretende zanjar dicho problema. “The ‘glorious’ corresponds on the theological plane to what the transcendental ‘beautiful’ is on the philosophical plane. But for the great thinkers of the West... beauty is the last comprehensive attribute of all-embracing being as such, its last, mysterious radiance, which makes it loved as a whole despite terrifying reality it may hide for the individual existent”. Id., *Mein Werk. Durchblicke...*, p. 80. [=Lo ‘glorioso’ corresponde en el plano teológico a lo que es lo ‘bello’ trascendental en el plano filosófico; Pero para los grandes pensadores de Occidente... la belleza es el último atributo comprensivo del omniabarcante ser en cuanto tal, su último y arcano resplandor, el cual hace amarle como un todo a pesar de que la terrible realidad puede esconderle para la existencia individual].

¹¹³ Cfr. id., *Gloria...*, v. V, pp. 577 ss.

¹¹⁴ Un estudio específico sobre la concepción filosófica de Balthasar acerca de la δόξα y su relación con algunos indicios subyacentes en la filosofía de Heidegger los presenta **ROSSI, Osvaldo**, ‘Gloria’ e ‘Essere’: Heidegger nel Pensiero di Hans Urs von Balthasar, in *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, anno XXXIX, (fasc. 2), Università Lateranense, Roma, 1996, pp. 395-407. Ahí se insiste en la *diferencia* entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*), ‘develamiento y ocultación’, ‘*a-letheia* y *Gelassenheit*’.

mundo y verdad de Dios', 'libertad finita y libertad infinita'. Con este a priori teológico de la metafísica Balthasar elaborará una 'estética teológica', una 'teodramática' y una 'teo-lógica'. En ese contexto estrictamente teológico la 'Gloria' (*Herrlichkeit*)¹¹⁵ tensiona el Señorío majestuoso de Dios y la obediencia kenótica del Hijo abandonado por amor; de esta manera la Gloria manifiesta a Dios y el hombre puede percibirla; las tensiones 'dramáticas' y 'lógicas' repercuten prolíficamente también en la teología, por ello hay que analizarlas desde el punto de vista metafísico.

3.6 Observaciones

En primer lugar, se ha advertido el análisis exiguuo de la subjetividad en lo que se refiere a la analogía de la percepción; aunque las facultades subjetivas presentadas son imprescindibles, se descubre en Balthasar la escasez de los elementos aportados por la crítica moderna del conocimiento. En segundo lugar, se comprende la cautela de Balthasar en cuanto a la analogía de la manifestación, ya que, por ahora, los límites impuestos metodológicamente por la misma 'estética' impiden prejuzgar sobre la verdad y bondad del ser; dentro de estos límites, la estética cumple una labor suficiente al dejar abierto el fenómeno (*species, forma*) con una referencia (*lumen, splendor*) al ser del ente. En tercer lugar, la analogía del éxtasis parece dar un salto desde la sola 'estética' hacia la metafísica sin haber detallado previamente la 'dramática' y la 'lógica'.

En cuarto lugar, se patentiza la proclividad balthasariana por la antigüedad y el medioevo, en contraste con la aguda crítica dirigida a la Edad Media tardía y a la Modernidad, salvando las excepciones. Los habituales reproches de Balthasar dirigidos contra estas épocas históricas parecen no tener en cuenta suficientemente la presencia de alguna forma de analogía en ellas, aunque no sea específicamente la *analogia entis*. A pesar del amplio análisis histórico el autor no llega a fundamentar temáticamente su consideración de lo καλόν como trascendental. Finalmente, hay que dejar una pregunta abierta ante la propuesta de Balthasar ¿existe un a priori teológico en lo καλόν y en la metafísica? o ¿proyecta retrospectivamente, el teólogo suizo, la teología cristiana y la δόξα sobre la metafísica y lo καλόν?

¹¹⁵ Una recensión sobre el contenido teológico de la Estética balthasariana fue publicada por SESBOÛE, Bernard, *Bulletin de Théologie Dogmatique Christologie*, dans *Recherches de Science Religieuse*, (59), París, 1971, pp. 83-91.

4. ANALOGIA ENTIS Y ‘ΑΓΑΘΟΝ’

4.1 Dramática, metafísica y analogía en perspectiva histórica

4.2 Tensiones dramáticas y analogía

4.3 Analogía de la relación entre el yo y su papel

4.4 La analogía dramática de la libertad

4.5 Acción, final de la interpretación y analogía

4.6 Observaciones

“Los cristianos de hoy, en una noche más profunda que la de la Edad Media tardía, tienen asignado el deber de llevar a cabo,... a pesar de las tinieblas..., ese acto fundamental que dice sí al ser”^{*}.

^{*} BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria...*, v. V, p. 597.

La ‘estética’ ha aportado la disimilitud analógica entre percepción y automanifestación. El encuentro ‘estético’ proporcional entre subjetividad y objetividad, abierto a la verdad y al bien por medio del éxtasis, ha sido presentado como un encuentro capaz de aportar un boceto preliminar para una metafísica con clave analógica. Para que en esta metafísica lo ‘estético’ sea trascendental habrá que analogar la semejanza y la grande disimilitud entre Dios, el hombre y el cosmos. Ahora es necesario analizar las disimilitudes del ser desde un enfoque ‘dramático’; en este enfoque sigue estando presente la perspectiva ‘estética’. En la ‘dramática’ perdura el asombro metafísico ante el ser que *se da*, persiste la cuádruple diferencia y subyace la experiencia humana originaria del amor:

“En la vida humana, después de que la madre ha sonreído al hijo a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa del hijo. Ella ha despertado el amor en el corazón del niño, y al despertar éste al amor despierta también al conocimiento: las impresiones vacías de los sentidos se reúnen ahora, plenas de sentido, alrededor del núcleo del tú. El conocimiento (con todo su aparato de contemplación y concepto) entra en juego debido a que ha comenzado previamente el juego del amor a partir de la madre, a partir de lo trascendente”,¹¹⁶.

En esta experiencia humana originaria el niño y la madre traducen sus vivencias en situaciones dramáticas porque lo dramático es una característica originaria del hombre, y éste proyecta dicha tendencia en el teatro, la literatura, el cine y el juego*, entre otros. Esto significa que tales expresiones de la existencia dramática del hombre interpretan su experiencia existencial y él puede reconocerse a sí mismo en ellas. La dramaticidad de la existencia humana está fundada óntica y ontológicamente. Este dato ‘óntico-ontológico’ invita a una reflexión metafísica, en la cual Balthasar vincula el drama (interpretación, juego, *Spiel*) con lo ἄγαθόν. Dado que cada trascendental explicita un modo (ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum) que se encuentra tácito en el ser, lo bueno no se halla explícitamente en el ser que *aparece* (*erscheint*) ‘estéticamente’ y que *se dice* (*sagt sich*) ‘lógicamente’; su ‘aparecer’ puede ser *pulchrum* (*schön*) y su ‘decirse’ *verum* (*wahr*), en cambio, el ser que actúa dándose es *bonum* (*gut*). Según Balthasar, en el horizonte metafísico, al don recibido del ser le corresponde una respuesta de amor y de conocimiento; el ser que aparece es percibido, y en su epifanía ha comenzado ya su acción donativa a la cual hay que corresponder dramáticamente por medio del diálogo y de la acción responsable. Quien separara la contemplación estética del drama aislaría al ser en una pasividad

¹¹⁶ Id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963 (tr. cast. de VIGIL, Carlos, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 68).

* *Spiel*, (juego, interpretación, drama) es la tensión dramática que el ser humano experimenta existencialmente cuando forma parte significativa de una situación en la que están comprometidos su vida, su libertad, su responsabilidad, su conocimiento, su amor, sus sentimientos, sus preferencias o sus pulsiones. Cuando las situaciones representadas en el escenario, en la

estática: la ‘estética’ y la ‘extática’ serían estáticas. Advirtiendo la exigencia de su intrínseca vinculación Balthasar las enlaza íntimamente, sin confundirlas de modo unívoco, pues según él en el centro de la ‘estética’ ha comenzado ya la ‘dramática’. Este vínculo de semejanza respeta la *disimilitud* entre ambas porque si la ‘estética’ es una *teoría de la percepción y del éxtasis*, entonces la ‘dramática’ es una *teoría de la trama ‘agógica’*¹¹⁷ entre libertad finita y libertad infinita.

Ahora hay que reunir el instrumental ‘dramático’ indispensable para una consideración metafísica de lo *ἀγαθόν* mediante un recorrido histórico y sistemático. Después habrá que examinar las tensiones ‘dramáticas’ que acentúan la disimilitud entre libertad finita y libertad infinita; dicho examen exige previamente una respuesta al problema de la relación entre el yo libre y su papel. Teniendo presente ante sí al bien en su acción, la libertad finita autodetermina su ‘correspondencia-concordancia’ (*Entsprechung*)¹¹⁸ respecto a la libertad infinita, pero todavía no puede determinar el final de la interpretación. La analogía ‘dramática’ será la clave metafísica que irá acompañando el curso de la honda disimilitud entre libertad finita y libertad infinita, de las cuales se barrunta metafísicamente su ‘concordancia-correspondencia’ en esta investigación sobre la analogía.

4.1 Dramática, metafísica y analogía en perspectiva histórica

¿Es posible una aproximación dramática a la metafísica? Algunos han abordado esta disciplina filosófica incursionando en ella de modo impávido y flemático. Esta imagen aséptica e indolora de la metafísica es denominada por Balthasar ‘épica’ o ‘lírica’¹¹⁹. La concepción épica indica la preferencia descriptiva y narrativa de la metafísica, y la otra su propensión idílica y apacible. Balthasar, en cambio, ofrece una alternativa distinta, denominada aproximación ‘dramática’, tomando como vía lo *ἀγαθόν*; la pauta de la analogía interesa directamente en la

literatura, en la pantalla o en la cancha concuerdan con la situación dramática de su existencia estimulan la vivencia intensa de tales situaciones.

¹¹⁷ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Teodramática*, v. I, p. 22.

¹¹⁸ “Selon la signification première du terme, l’analogie est une concordance entre deux rapports: de la manière dont *a* se rapporte à *b*, ainsi *c* se rapporte à *d*. Il y a donc entre les deux une ‘relation de correspondance’. En ce sens, l’analogie veut dire concordance dans la proportion (*Verhältnissentsprechung*)”. **SCHRIJVER, Georges de**, op.cit., p. 62. [=Según el significado primero del término, la analogía es una concordancia entre dos relaciones: de la manera como *a* se relaciona con *b*, así como *c* se relaciona con *d*. Hay entonces entre las dos una ‘relación de correspondencia’. En este sentido, la analogía quiere decir concordancia en la proporción (*Verhältnissentsprechung*)]. “There is a correspondence, an analogy, as well as a staggering disproportion between finite freedom and the infinite freedom of God”. **NICHOLS, Aidan**, op. cit. p. 9. [=Hay una correspondencia, una analogía, tan suficiente como creciente desproporción entre la libertad finita y la libertad infinita de Dios].

¹¹⁹ “El autor de la *Dramática*... pretende... superar la epopeya y el lirismo para construir deliberadamente un drama... El dramaturgo entra en el juego y, al mismo tiempo, hace también subir a la escena a los espectadores tocados por el drama”. **DUMONT, Camille**, *Un Genio Musical*,... p. 399.

presente indagación que, desde un contexto histórico, pretende acopiar el *instrumental* ‘dramático’ necesario para una reflexión metafísica sobre lo ἀγαθόν.

Para obtener dicho *instrumental* se puede dividir el horizonte histórico en antigüedad, cristiandad medieval y época moderna. En la **antigüedad** el mito, la filosofía y la religión entregan su aporte. El mito expresa la dramaticidad de la existencia con *imágenes*; en ellas los dioses son preferentemente espectadores, pero muy comprometidos con las acciones de los hombres que viven en el cosmos sujetos al hado (*fatum*). La filosofía traduce estas relaciones empleando el concepto de ‘representación’, y al someter la política humana a un canon ‘teológico-ético’ ordena el cosmos. La expresión del precepto ‘teológico-ético’ queda sintetizada en estos términos: lo divino es bueno y el hombre debe imitar este bien¹²⁰; el hombre, guiado por este principio, debe representar el orden divino con sus acciones en el orden del mundo. En síntesis, para el pensamiento antiguo el hombre es libre y éticamente responsable pero con frecuencia se experimenta movido inexplicablemente por el hado teniendo la impresión de ser una marioneta¹²¹. La solución metafísica a esta aporía queda a la expectativa en la antigüedad.

La comprensión dramática de la **cristiandad medieval** está inmersa en una cosmovisión religiosa bíblica, y por lo mismo en condiciones más aptas para enriquecer el pensamiento greco-romano buscando una solución a la antigua aporía. Ante las persecuciones, en los primeros siglos se instaura una tensión entre la seriedad de la existencia del individuo en la diatriba pública y la diversión entretenida de los espectadores en el circo. Por esta degeneración circense en los primeros siglos el drama permaneció de modo críptico y se le consideró anticristiano. Cierta resonancia de este tema pasa por San Agustín y llega hasta Gregorio Magno, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino. Un dato relevante en este período se muestra en la relación sostenida entre la representación dramática de la existencia en el plano de un cosmos caduco y finito, y la intervención divina en la historia humana. Por medio de los humanistas se va restableciendo la imagen ‘trágico-dramática’ del mundo y de la historia sin el prejuicio anticristiano de los primeros siglos, aunque el mundo aparece en Lutero bajo una dialéctica de máscaras engañosas, y en Erasmo de Rotherdam bajo la dialéctica de los contrarios de la locura universal. En todo caso en ambos queda subyacente la caducidad del drama cósmico¹²².

La herencia antigua, medieval y renacentista adquiere mayor profundidad y riqueza en el **barroco** con Ronsard, Pierre de Bovistuau, F. de Quevedo y Calderón de la Barca. Ahora la existencia es dramática, el mundo es el escenario finito de la representación quedando delimitado por el espacio y el tiempo. Los hombres son representantes libres de un papel que les ha sido asignado y que deben interpretarlo bien. Los hombres son responsables de su buena actuación ante sí mismos y

¹²⁰ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. I, p. 132.

¹²¹ *Ibid.*, v. I, pp. 130 ss.

¹²² *Ibid.*, v. I, pp. 152-154.

ante el director divino. Dios es el autor, el director que reparte los personajes y ‘co-actor’. Dios se hace presente en el drama del mundo porque hay una representación legítima de lo absoluto en la historia del mundo. Dios hace el reparto, los personajes actúan en la trama representativa y el drama alcanza su final. Por medio del ‘papel’ el barroco reconcilia la libertad finita con la infinitud de la libertad divina. Sin embargo, a final de cuentas aparece en este período una aguda dificultad que se refiere a la relación ambigua entre el yo y su papel representado ¿entre ambos hay identidad o diferencia, y de qué tipo? Balthasar escribe:

“El escenario se abre con el ‘mundo’ ... caduco: el tema de la caducidad... es un momento capital de la acción. Entre Dios... y el mundo (fortuna) se da una relación, pero también una más clara diferencia. En un primer momento los papeles están aislados en sí mismos, son atribuidos desde lo alto, pero sin embargo no tienen sentido más que en su diálogo recíproco. Entre el yo y el papel existe una relación abismal: una identidad que a pesar de todo deja espacio para una reflexión sobre la no identidad”¹²³.

En la **época moderna** el *idealismo* hereda la ambigüedad barroca de la relación entre el yo y su papel; esta ambigüedad se agrava por la relación entre el papel del yo finito y el Dios eterno; recibe la tradición racionalista del dualismo cartesiano entre espíritu y materia; asume el platonismo renacentista que hace convivir* al hombre con un principio divino que gobierna la ‘Naturaleza’ y, finalmente, adopta la impronta de la filosofía trascendental. En efecto, Kant había ya reflexionado acerca del yo empírico fenoménico que apunta hacia un yo arquetípico nouménico y hacia un Dios postulado por la razón práctica. En el idealismo de Herder, Hamann, Jacobi, Tieck, Jean Paul, Kleist, Wetzell, Hofmann, Büchner, Fichte, Schelling y Hegel se alcanza la convergencia entre el yo empírico y el yo absoluto sin la mediación del mundo fantasmal de las apariencias. Por una parte, el yo de la libertad humana se sitúa ante la libertad divina absoluta bajo los símbolos de Fausto, Prometeo y Titán; y por la otra, se sitúa ante el mundo fenoménico como su autor. La libertad humana puede improvisar porque ella es autora de su propia acción¹²⁴.

El *postidealismo* de Franz Grillparzer, Friedrich Hebbel y Henrich Ibsen surge cuando se considera al director del drama como la suma de todas las libertades y a los intérpretes particulares como meros fragmentos de un único espíritu que dirige la trama. Con estos autores el sentido metafísico de la existencia dramática queda absorbido por un drama psicológico o sociológico; su extremado antropocentrismo conduce al hombre monádico que se representa a sí mismo delante de sí mismo, de manera que el intérprete que actúa se identifica con el autor y con el director.

¹²³ Ibid., v. I, p. 160.

* Esta convivencia esta inscrita bajo el principio ‘*hen kai pan*’ de la ‘metafísica de la mediación antigua’.

¹²⁴ Ibid., v. I, pp. 169-180.

En la concepción dramática de la existencia elaborada por *Hofmannsthal* el hombre actúa en un horizonte cósmico y divino, aunque la noción dramática del papel interpretado por el hombre ya no es recuperada. Hofmannsthal hereda el titanismo prometeico del idealismo y concibe al hombre como aspirante hacia lo infinito y con ansia de totalidad porque el yo se sabe reflejo del todo o idéntico con él. Aunque reconoce que el mundo es el escenario sobre el que los hombres interpretan su vida, “la frontera entre yo y mundo se desvanece y la pregunta por el ser y el sentido del yo permanece abierta de manera angustiosa”¹²⁵, porque aunque el yo puede penetrar psicológicamente en sí mismo y salir hacia el otro por medio de la acción social, el yo no consigue el sentido metafísico de su existencia dramática.

La concepción dramática que gira en torno al ‘desenmascaramiento’ engañoso de la existencia está representada por *Luigi Pirandello* y sus precursores¹²⁶. Según Balthasar, ellos instauran la última concepción dramática de la existencia en la modernidad concentrando la reflexión del drama sobre sí mismo; con ello, se convierte en un drama internamente contradictorio e irrepresentable. Pirandello concentra su reflexión dramática de modo radical sobre las condiciones de posibilidad de la trama. En su propuesta elimina el mundo como escenario dramático, Dios es sustituido por el autor humano que se responsabiliza y conduce la obra hacia su desenlace¹²⁷, los personajes adquieren su propia existencia independientemente del autor y del director; el autor los quiere expulsar de su obra y el director los excluye de su reparto. Lo dramático consiste en la imposibilidad de encontrar un nivel de ‘ser’ en la escena irrepresentable. A la negativa del autor y del director, responde la negativa de los personajes que rechazan el papel asignado. ¿Qué significado metafísico tiene esta doble negativa? La primera indica el rechazo de la existencia (*Da-sein*); y la segunda, el rechazo de la esencia (*So-sein*). Esta última no soluciona el problema de la relación entre el yo y su papel, dado que ¿cuál es la identidad (esencia) del personaje que se niega a interpretar su papel?

Los logros^{*} de la antigüedad y del medioevo, enriquecidos por el barroco, fueron desechados en la modernidad por Pirandello. La concepción unívoca de la identidad fue olvidando las distinciones

¹²⁵ Ibid., v. I, p. 213.

¹²⁶ F. Nietzsche y George B. Shaw establecieron las premisas sobre las que se basan las conclusiones de Pirandello. Para Nietzsche la máscara aparente pertenece a la realidad, es una forma de ser, la vida es apariencia; el carácter falso de la existencia sólo puede producir máscaras desnudas e inconscientes. En la literatura de Shaw el hombre se identifica con la máscara y con el papel que representa por su falta de ser, el autor no se atreve a dejar en libertad a sus personajes y desde un nivel superior tira de los hilos privando de todo sentido dramático la representación inmanente en el escenario finito. Cfr. *ibid.*, v. I, p. 237.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

* Balthasar no ha descrito la aportación griega al drama con más detalle en el v. I de *Teodramática* porque en el v. IV de *Gloria* ya había insistido suficientemente en el alcance metafísico de este conjunto literario, así como lo hace acerca de Dante en el v. III de *Gloria*. En el apartado histórico que arriba se ha desarrollado se nota la ausencia de grandes literatos como

analógicas entre el escenario cósmico de la representación dramática finita, al hombre como personaje libre que interpreta un papel asignado, y a Dios como autor y director del drama. Al respecto Balthasar escribe:

“[La tradición dramática] se apoyaba siempre sobre la analogía, que arrancaba de Dios como el director supremo y el distribuidor de papeles, y que intentaba interpretar el acontecimiento real del mundo a la luz de la imagen del autor dramático. Pero ahora éste se ha convertido en el *analogatum princeps*... El yo puede ‘reírse de la vacía apariencia del universo: igual que la pone, puede suprimirla...’”¹²⁸.

Como **resultado** del itinerario histórico expuesto hasta aquí se pueden enumerar las tres diferencias analógicas del *instrumental ‘dramático’*: la diferencia entre el *escenario cósmico finito* y el *significado infinito* que tiene la representación dramática por la intervención trascendente de lo divino en el espacio y tiempo históricos; la diferencia entre el *yo* libre en la interpretación del drama y el *papel* determinado que se le asigna; y finalmente, la diferencia entre la *propia responsabilidad* del actor respecto a su interpretación y su *responsabilidad* respecto al director del drama. Por medio de esta triple tensión diferencial, según Balthasar, se libera un espacio escénico que posibilita la realización de la acción dramática de la existencia humana.

4.2 Tensiones dramáticas y analogía

De la diferencia entre escenario finito y significado infinito emerge la distinción analógica entre la representación, el público y el horizonte de sentido, designados por Balthasar como ‘elementos de la realización’ dramática. De las diferencias entre el yo y su papel, y entre la responsabilidad respecto a la propia representación y ante el director, surge la distinción analógica entre el autor, el actor y el director del drama, que se denominan ‘elementos de la producción’ dramática. Por medio de estas dos ternas de elementos se hacen presentes las dimensiones de la finitud dramática «el tiempo, la situación contextual, la muerte» y la lucha por el bien. Entre los elementos dramáticos enunciados acontece una tensión analógica que sostiene la mayor disimilitud contra la amenaza de la identidad unívoca o de la separación equívoca.

En la tensión que existe entre los **elementos de la producción** dramática el *autor* detenta el primado ontológico frente al actor y al director; el autor elabora un horizonte ‘formal’ de sentido que es realizado escénicamente por el actor y el director. Este horizonte ‘formal’ da unidad de sentido a las relaciones del director con el actor y a las relaciones de los personajes entre sí. El

Cervantes, Goethe «tratados en el v. V de *Gloria*», Shakespeare, Brecht, Ionesco «a quienes les dedica un excursus especial en el v. I de *Teodramática*» y Molière, sólo indicado once veces en este volumen.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 241.

autor modela las figuras de la representación y se compromete en la acción de sus personajes conservando simultáneamente cierta distancia. Al dejar que las figuras actúen por sí mismas y al disponer las relaciones entre ellas surge ahora la paradoja de la relación entre la libertad de los personajes y la libertad del autor. Sin embargo entre el autor, el actor y el director hay una distancia porque el autor permanece oculto aunque no abandona su obra completamente a la disposición manipuladora del actor y del director. El papel que le encarga a cada personaje es delimitado, pero apunta hacia una significación global en el contexto del drama¹²⁹.

El actor (*Schau-spieler*^{*}) realiza escénicamente el horizonte ‘formal’ producido por el autor mediante su ‘actualización’. El actor al interpretar el personaje del drama involucra al autor que produjo el drama; el autor y el actor se necesitan mutuamente en la unidad de la obra, ambos están en una relación de interna analogía¹³⁰. El actor es un libre intérprete del personaje porque puede realizar creativamente la ‘actualización’ del drama; es también el mediador entre el autor y el público. El actor equilibra analógicamente su intuición artística con su técnica profesional en la interpretación del papel que se le ha asignado; esta interpretación no es totalmente ajena a su existencia porque ésta se encuentra invertida en la interpretación de manera que el criterio de su buena actuación deriva de su propia calidad en cuanto ser humano, es decir, de la disposición de su persona para interpretar un papel. En este punto se presenta nuevamente el problema de la relación entre el yo y su papel.

Al *director* le corresponde intrínsecamente una función mediadora entre el actor y el autor en cuanto que elige el drama y los actores que lo interpretarán. Por el modo de asumir esa función se despliega la libertad del director; su responsabilidad estriba en conducir la escenificación y en orientar a los actores a la unidad de sentido originaria del autor. El director procura respetar tal sentido mostrando a los actores la unidad abierta de la obra ante la cual ellos pueden desempeñar libremente su capacidad creativa e interpretativa. Con estas actitudes la presencia del director se disipa en el drama aunque permanece como fondo tácito; él realiza su labor durante los ensayos y la *première* muestra los resultados¹³¹.

Entre el autor, el actor y el director hay cierta semejanza, en cuanto a la unidad de sentido, vinculada sin embargo a una disimilitud creciente de orden funcional y ontológico que impide la identidad unívoca entre ellos. El autor compone el drama, los actores lo escenifican y el director

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 259 ss.

* El término ‘*Schau-spieler*’ mantiene el nexo intrínseco entre la ‘visión-exhibición’ (*Schau*) y la ‘interpretación-representación-jugada’ (*Spiel*) dramática. Por medio de esta clave se puede constatar la unión intrínseca entre ‘estética’ y ‘dramática’; en tal unión hay que subrayar la mayor disimilitud analógica.

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 274.

¹³¹ Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 286 ss.

conduce los ensayos. En estas relaciones hay un a priori metafísico y ‘teológico’¹³² ya que el símil del autor y del director puede ser aplicado analógicamente a Dios. En efecto, Dios elabora un drama, lo dirige y entrega un papel al actor humano para que éste lo interprete libremente en su existencia sobre el escenario del mundo. Por medio de estas relaciones dramáticas adviene la donación del ser. Los esfuerzos preparatorios de la composición, de la escenificación y de los ensayos tienden hacia la **realización** del drama cuyos **elementos** son la representación ante y para un público, y el horizonte de sentido que unifica los diversos elementos.

La *representación* es el ‘acontecimiento’ del drama en el tiempo; los clásicos griegos apreciaban con tanta seriedad el carácter histórico del ‘acontecimiento’ dramático que la mayoría de la veces renunciaban a repetirlo¹³³. Entre la representación de los actores y el *público* se puede dar una comunión ontológica¹³⁴ porque éste proyecta su existencia en la representación y, a la vez, recibe de ella una respuesta de sentido a su existencia; por lo tanto, es activa también la percepción del público dado que él es espectador y ‘co-intérprete’ cuando participa como confidente crítico. Esta comunicación entre la representación de los actores y el público parte del supuesto dramático que establece una analogía entre el escenario y el mundo, entre el drama representado y la existencia dramática del público.

La producción y la realización remiten hacia un *horizonte* de sentido que no se agota en las relaciones dramáticas entre los hombres, sino que insinúa un sentido definitivo vinculado a lo trascendente. Entre los griegos este horizonte parecía equívoco porque el nexo entre el hombre y los dioses permanecía dentro de una distancia impenetrable por el ser humano. La comprensión cristiana logró analogar el nexo entre el cosmos, el hombre y Dios dentro de un horizonte dramático; en cambio, la ‘metafísica del espíritu’ le impuso una identidad unívoca por atribuir al hombre facultades titánicas y por inmanentizar tal horizonte. Frente a esta comprensión Balthasar sostiene, en cambio, que la genuina analogía se realiza dentro de un horizonte abierto a lo trascendente, al ser, al sentido de la existencia y a la infinitud divina.

El público y la representación actuada se enlazan en el horizonte de sentido reservando, entre ellos, la distancia exigida por la disimilitud. A través de la producción y de la realización del drama se hacen presentes la finitud «el tiempo, la situación contextual, la muerte» y la lucha por el

¹³² No específicamente revelado, sino como una posibilidad antropológica de apertura a lo divino. “Si el hombre es paradoja, si está ya en su ser finalizado a priori con dirección a Dios y, sin embargo, no puede alcanzarle, ... entonces la tarea principal de la metafísica consistirá en explicar la relación y diferencia entre la otredad absoluta de Dios y el ser de la realidad creatural..., la metafísica habrá de encontrar el punto en que convergen Dios y hombre, al mismo tiempo, la razón de su diferencia”. UREÑA PASTOR, Manuel, *Fundamentos Filosóficos de la Obra Balthasariana*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, p. 320.

¹³³ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. I, p. 289. “La analogía entis sólo puede ser la analogía entis de lo que tiene carácter de acontecimiento”. Id., *Ensayos Teológicos*, ... v. I, p. 142.

¹³⁴ Cfr. id., *Teodramática*, v. I, p. 293.

bien, como elementos dramáticos. La inmanencia del horizonte de sentido se abre a la ‘verticalidad’ trascendente. La finitud de la dimensión inmanente está limitada por el tiempo y la situación espacial en donde la muerte realiza su aparición. En la finitud ‘espacio-temporal’ la producción y la realización dramática consuman una acción (*Handlung*) hasta su desenlace (*Endspiel*). La acción presente recuerda y proyecta los hechos desde la actualidad, colmándose de una tensión que le da sentido arquetípico y, por lo tanto, consigue un valor supratemporal, una validez trascendente, es decir, posibilita la convergencia de la dimensión horizontal del *tiempo* con la vertical. La acción se desarrolla también dentro de un *situación espacial* que contextualiza las relaciones finitas y horizontales entre los hombres apuntando hacia un sentido global de la existencia. En este contexto surge la pregunta por el sentido del individuo en esa totalidad «o configuración global (*Gestalt*)», por el sentido de esta totalidad en el ser y por el sentido del ser en su totalidad¹³⁵; tal pregunta puede mantener alguna apertura hacia Dios. Ante el hecho contundente de esta ‘verticalidad’ la finitud ‘espacio-temporal’ alcanza su pleno sentido contando incluso con el desafío acechante de la muerte que siempre se presenta en la existencia humana porque el fenecimiento está latente en la finitud de la vida y de las decisiones de la persona. La certeza existencial de la muerte ha sido descrita desde diferentes perspectivas y con distintos significados: como fatalidad, como intérprete de la vida, como inmanente en la misma vida, como frontera ambigua ante la vida, como expiación, como aproximación al amor «*thánatos kai eros, thánatos kai agape*», como muerte vicaria y como deposición regia en el envilecimiento, prisión y muerte del rey. No obstante, los diversos significados son semejantes en cuanto que indican la finitud espacio-temporal de la existencia y de la acción dramática; sin embargo, son irreducibles entre sí porque entre una y otra perspectiva prevalecen las diferencias de matices. Al respecto Balthasar escribe:

“Las perspectivas son muchas y contrapuestas, pero en el fondo no son separables. También la muerte libremente elegida es actualización de lo impuesto por la fatalidad; también lo no querido tiene que ser, a pesar de todas la resistencias, afirmado”¹³⁶.

Para Balthasar el **bien** da sentido a los elementos dramáticos, porque ellos constituyen el drama en cuanto acción humana con un proyecto de sentido para la existencia del hombre que intenta su propia realización; en cuanto es una acción humana se postula como libre, teniendo en cuenta los diversos determinismos que hay que afrontar. El drama, en cuanto acción humana libre, es tensión ante la ambivalencia del ser que se da en los entes. La ambivalencia reside en que el ser se da, por una parte, como bien arquetípico, trascendental e inalcanzable, y por otra, como bien relativo,

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 342. La mutua relación analógica entre la horizontalidad categorial y la verticalidad trascendental, en el contexto del sentido del ser, puede describirse así: “lo que funda es lo vertical, lo fundado [es] lo horizontal”. **DÍAZ, Carlos**, *El hombre a la luz de Dios en Hans Urs von Balthasar*, en **SAHAGÚN LUCAS, Juan de, dir.**, *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, "Colec. Hermeneia 38", Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

categorial y situado. La primera dimensión del bien indica la dirección ideal a la que aspira la acción humana libre; en cambio, la segunda muestra los valores específicos que se eligen en cada situación¹³⁷. En ambos casos el objetivo de la decisión es siempre el **bien** que *'se da'* de modo trascendental en lo categorial unidos analógicamente y distintos uno del otro porque no se pueden reducir.

El drama es todavía más tenso porque los bienes situados se relativizan mutuamente en medio de un conflicto de valores. Entonces surge una situación en la que por una parte, “el hombre... se encuentra en la jungla de los bienes y valores relativos e intenta con una brújula interior abrirse paso hacia lo absoluto”¹³⁸, hacia lo trascendente; y por otra parte, lo trascendente se muestra sólo por medio de los bienes y valores relativos. Tal situación propicia la siguiente paradoja: el bien trascendente se escapa en lo inalcanzable y el bien situado se escapa en el conflicto de valores relativos. Esta aporía puede zanjarse equívocamente con una disyuntiva acelerada o suprimiendo la distinción entre lo trascendental y lo categorial, de modo que la identidad unívoca disuelva la paradoja. Balthasar considera más coherente mantener la tensión dramática y buscar una respuesta por la ruta de la analogía colocando el problema del bien, cuyos criterios parecen escaparse, como *horizonte de sentido* en el cual se corresponden el autor, el actor y el director «que son los elementos dramáticos de la producción», la representación y el público «que son elementos de la realización», y la finitud. En este horizonte de sentido son analogadas la ‘verticalidad’ trascendente del bien y la ‘horizontalidad’ categorial. Este horizonte incluye y desborda lo ético remitiéndolo a la dimensión trascendental del bien. En este plano se muestra y *se da* el sentido último de la existencia abriéndola al sentido del ser en su totalidad y, por lo tanto, al sentido de la propia existencia, del bien y del ser en relación con Dios.

Ahora bien, ¿es adecuada la comparación entre la existencia y el drama desde un acercamiento metafísico? Basándose en la analogía Balthasar sostiene que el drama y la existencia no se excluyen equívocamente desde una perspectiva metafísica, aunque esto no significa que se identifiquen sin más. Entre la existencia y el drama hay alguna semejanza unida siempre a una disimilitud predominante. El encuentro fundamental entre drama y existencia es posible porque la existencia humana se autoproyecta en el drama, y éste ofrece un sentido a aquélla aportándole un horizonte que se identifica con el bien del ser que *se da* a la existencia humana desde el drama¹³⁹. Sin embargo, también hay que enfatizar la mayor disimilitud entre ambos, ya que el drama ofrece un modelo esquemático, un horizonte ‘formal’ producido por el autor, ‘realizado’ por el director y

¹³⁶ BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. I, p. 359.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 399 ss.

¹³⁸ *Ibid.*, v. I, p. 400.

¹³⁹ “El drama que debe representarse es el drama de la realidad, en el cual no es la fantasía, sino la exigencia del ser, que coincide con el bien, la que dicta el desarrollo del espectáculo”. *Id.*, *Ensayos Teológicos*, ... v. I, p. 133.

el actor, representado ante un público dentro de un tiempo y de un espacio finito y en búsqueda del bien. El drama ofrece nada más un arquetipo de la existencia, remite a ella pero no puede suplantarla. Gracias a esta distancia analógica el nexo entre drama y existencia no se resuelve ni en una metáfora arbitraria ni en la identidad¹⁴⁰. Hasta ahora ¿qué relación hay entre el yo libre y su papel asignado?

4.3 Analogía de la relación entre el yo y su papel

El ser humano experimenta en su existencia la tensión entre el ‘yo representado’ y el ‘yo real’ de modo superficial o intenso, fugaz o persistente; a partir de esta experiencia el hombre se puede interrogar: ¿quién soy yo? ¿mi ‘yo representado’ o mi ‘yo real’? Ésta “es la cuestión sobre *quién* interpreta en realidad la dramática representación de la existencia”¹⁴¹. No basta una respuesta inmanente con fundamento biológico, psicológico o sociológico; hay que buscar aquella que partiendo de lo óntico a la vez lo trascienda hasta alcanzar la dimensión del ser¹⁴² y de Dios, ya que la pregunta teándrica propia del ser humano cuestionante toca lo divino cuando respeta su distancia analógica frente al mundo. No obstante, antes de responder directamente a esa pregunta, Balthasar analiza dos tendencias metafísicas, el estoicismo y el neoplatonismo, que han aportado dos resultados opuestos. El estoicismo acentúa la fragmentación y la delimitación de la persona singular ante la totalidad en la ejecución de su papel que le ha sido asignado; en cambio, el neoplatonismo reflexiona sobre el Uno reduciendo la representación externa de su papel casi a una ‘sombra’.

Según Balthasar hay una corriente contemporánea heredera de la tendencia *estoica* proveniente de Epicteto, Posidonio y Panecio que acentúa la fragmentación y la ‘delimitación’ de la persona en la ejecución de su papel. Esta corriente pasa en la modernidad a través de Herder, llega hasta la psicología de S. Freud, C. G. Jung, A. Adler, y desemboca en la sociología de R. Dahrendorf, Plessner y P. L. Berger. Freud considera la *limitación* como la actitud vital más profunda y personal; C. G. Jung lleva al individuo a la *limitación* tras el abandono de su ‘persona’¹⁴³

¹⁴⁰ Id., *Teodramática*, v. I, pp. 251 ss.

¹⁴¹ Ibid., v. I, p. 466. “Si può interrogare l’uomo circa la sua ‘essenza’ solamente nel mezzo dell’esecuzione della sua drammatica esistenza”. **FISICHELLA, Rino**, *Rileggendo...*, p. 527. [=El hombre se puede interrogar acerca de su ‘esencia’ solamente en medio de la ejecución de su existencia dramática].

¹⁴² “L’ingresso alla domanda sull’uomo si snoda attraverso due passaggi fondamentali: la formulazione del ‘ruolo’... e il rapporto tra la libertà finita e infinita. Con la prima determinazione, più a carattere psico-sociologico..., si scoprirà la possibilità per il soggetto di recitare come *partner* la sua azione drammatica accanto e con Dio; con la seconda, a dimensione più direttamente filosofica, si permetterà di intravedere a livello formale, lo svolgimento del dramma stesso”. Ibid., p. 528. [=El ingreso a la pregunta sobre el hombre se desata mediante dos pasos fundamentales: la formulación del ‘papel’... y la relación entre la libertad finita y (libertad) infinita. Con la primera determinación, más de carácter psico-sociológico..., se descubrirá la posibilidad para el sujeto de representar como *partner* su acción dramática junto a y con Dios; con la segunda, de dimensión más directamente filosófica, se permitirá entrever a nivel formal, el desarrollo del drama mismo].

¹⁴³ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Teodramática*, v. I, pp. 487-488. La influencia de Jung en Balthasar ha sido estudiada por **KAY, Jeffrey**, *Hans Urs von Balthasar, ¿un Teólogo Poscrítico?*, en *Concilium*, (161), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 149-153. Las páginas anteriores de este artículo reseñan la influencia de P. Ricoeur en Balthasar.

(‘máscara’, ‘papel’); A. Adler intenta expulsar las fantasías del yo neurótico que ansía la ‘singularidad’ y la ‘ semejanza divina’, para que el yo *se limite* a su modesto papel dentro de la sociedad¹⁴⁴. Por su parte, la comprensión sociológica de los autores ya mencionados, considera al yo individual como una parte *delimitada* que desempeña una función o un papel social dentro de las estructuras e instituciones sociales. El papel representado por el yo es segregación del *cosmos* y del *logos* universal en el planteamiento estoico; o derivación del inconsciente, en Freud y en Jung; o elemento del sentimiento de comunidad, en Adler; o efecto de la sociabilidad humana, en la sociología contemporánea mencionada. A estas propuestas hay que plantear una interrogación ¿qué puesto le conceden a la libertad del yo, ante su papel, más allá del determinismo? Por esta rémora Balthasar indica:

“Venimos planteando la pregunta ‘¿quién soy yo?’. Responder que nosotros somos una pieza desprendida del todo no ha podido garantizar a los individuos su dimensión única y personal. La limitación tendrá que ser con seguridad un elemento de la existencia humana, pero no puede ser fin en sí misma y clave para el todo”¹⁴⁵.

La tendencia *neoplatónica* pretende alcanzar la autenticidad del yo y la singularidad inconfundible en la ‘alienación’, es decir, en la unión con el Uno, reduciendo la representación externa del papel casi a una ‘sombra’. Esta tendencia después de Plotino es retomada por Proclo, San Agustín, Dionisio el Areopagita, San Anselmo, San Buenaventura y Eckhart, entre otros. A propósito de éste último, Balthasar precisa:

“...Eckhart... fue uno de los más importantes intermediarios entre la antigüedad neoplatónica y el idealismo de la época moderna... [Ahora] interesa esta relación sólo por lo que respecta a la cuestión del yo; desde Fichte, pasando por Schelling hasta Hegel, nos encontramos en diversos grados y formas la misma tendencia a hacer disolverse el yo empírico personal en lo ‘esencial’, ‘lo ideal’, de manera que aquí también tiene que hablarse de ‘alienación’”¹⁴⁶.

Al disolver lo ‘personal’ en lo ‘ideal’ este titanismo antropocéntrico desemboca en la pérdida del individuo como persona; esta influencia idealista se filtró también en el marxismo. Por lo visto, según Balthasar, ninguna de las dos corrientes, ni la que postula la ‘delimitación’ ni la que propone la ‘alienación’, ha podido consolidar el equilibrio analógico entre el yo libre y su papel asignado, es decir, entre individuo y ‘socio-comunidad’, entre conciencia del yo y estructuras inconscientes, entre singularidad del yo y universalidad solidaria del papel, entre el yo empírico y el nosotros comunitario, entre el yo fragmentario y el ‘cosmos-logos’ universal, entre lo categorial y lo trascendental, entre la inmanencia personal del individuo humano y su trascendencia

¹⁴⁴ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. I, p. 513.

¹⁴⁵ *Ibid.*, v. I, p. 526.

‘metafísico-teológica’. Ahora bien, ni la propensión equívoca de la filosofía de la fragmentación ‘delimitante’ ni la orientación unívoca de la filosofía de la identidad ‘alienante’ logran conseguir la ‘concordancia-correspondencia’ (*Entsprechung*) de la libertad finita y la libertad infinita porque la primera reduce lo singular a un fragmento deslindado de la totalidad, y la segunda, en cambio, diluye al individuo en la universalidad ideal¹⁴⁷. ¿Qué intentos de mediación, entre la delimitación y la alienación, pueden ser mencionados desde la perspectiva balthasariana?

Balthasar encuentra algunos indicios de mediación entre ambas corrientes en la antigüedad y en la modernidad. Considera especialmente el carácter representativo del ‘rey-faraón’, la dignidad mediadora del ‘*genius-daimon*’ «prevalcientes en la antigüedad», la ley individual y el principio dialógico «que han sido planteados en la modernidad». El carácter representativo del ‘rey-faraón’ como mediador en el mundo entre los dioses y los hombres, predominó en los pueblos del Próximo Oriente. En Babilonia y Egipto el orden del mundo fue representado fundamentalmente por el rey. Los indicios, subyacentes en la universalidad solidaria del papel ‘regio-faraónico’, que ensayan la mediación entre el yo individual de cada hombre y la totalidad trascendental fracasan en su intento, dado que concentran el papel mediador en el ‘rey-faraón’ de modo excesivamente exclusivo y dejan indeterminados a los demás hombres en la masa. Por su parte, la dignidad mediadora del ‘*genius-daimon*’ estuvo vigente en la cultura greco-romana. El *genius* se concebía como tutor y compañero de cada hombre, y el *daimon* como intermediario divino presente en el espíritu humano. El ser y la doctrina del genio son difusos e indefinidos, por ello no consiguen fundar la individualidad de cada hombre¹⁴⁸. Los indicios de estos dos ensayos antiguos son insuficientes para mediar la correspondencia dramática entre el yo libre, su papel asignado y lo trascendente.

En la última década del siglo XIX y en los comienzos del XX Georg Simmel representa la tentativa de mediación entre el yo individual y la totalidad con un retorno a lo singular tensionado por la integración en el todo. Balthasar utiliza la clave simmeliana de la ‘ley individual’ para esclarecer filosóficamente la tensión entre el todo y el individuo porque lo individual se convierte en expresión del valor absoluto. A pesar de ello, la insuficiencia de la tentativa de Simmel se muestra al interpretar la personalidad de Dios como la reciprocidad absoluta de las cosas del mundo, al considerar la vida como valor absoluto disolviendo, de este modo, la individualidad en la vida, y al subestimar la relación interpersonal reduciendo el tú a lo objetual¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ibid., v. I, p. 540.

¹⁴⁷ Cfr. ibid., v. I, pp. 475-572.

¹⁴⁸ Cfr. ibid., v. I, p. 580.

¹⁴⁹ Cfr. ibid., v. I, pp. 587 ss.

Además del ensayo de Simmel, Balthasar revisa la tentativa *dialógica* de M. Buber, F. Rosenzweig y F. Ebner. Según él la propuesta ebneriana culmina los esfuerzos de los autores anteriores. Para Ebner¹⁵⁰ la palabra (*Das Wort*) es la interpelación del tú por el yo; Dios interpela al hombre y es el tú que fundamenta toda relación interhumana entre el yo y el tú humanos. Yo y tú son las realidades espirituales. ‘Espiritual’ significa el *medium* de la relación; con ese término traduce el ‘entre’ de Buber. La palabra y el amor son inseparables porque son el vehículo objetivo y subjetivo de la relación entre yo y tú. Si el hombre vive en la realidad de la interpelación de Dios, permanece como el individuo personal en presencia de Dios. Ebner rechaza la relación que evade el mundo para encontrarse con Dios. Desde la perspectiva desarrollada en este inciso, el nexo entre el yo libre y su papel asignado, la propuesta dialógica de Ebner parece considerar analogables las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo, de manera que el individuo personal y la universalidad solidaria del papel parecen convivir analógicamente. Esta propuesta habla de la ‘interpelación’ con que Dios se dirige a cada hombre constituyéndolo, con ella, en persona irrepetible. Tal interpelación recibe el nombre de ‘*misión*’, que es un tema teológico, y por lo tanto, desborda los límites de esta investigación. La importancia de los contenidos descritos hasta aquí puede sintetizarse en estos términos: el yo libre se puede situar ante la libertad infinita con la universalidad solidaria de su papel de modo dramáticamente serio.

4.4 La analogía dramática de la libertad

Desde los enfoques histórico y sistemático los elementos dramáticos han conducido esta investigación al asunto que versa sobre el yo libre y su papel asignado. Estos temas se han abordado en clave ‘analógico-metafísica’ centrada en lo ἄγαθόν. La cuestión acerca de la distancia entre el yo libre y su papel asignado ha sido mediada por la distinción analógica, gracias a la cual la persona individual se mantiene dramáticamente en seria tensión con la universalidad solidaria y comunitaria de su papel. La búsqueda del propio yo y su papel coincide con la pregunta por el sentido de la existencia; en la concepción dramática de la existencia la pregunta por el horizonte de sentido coincide, por tanto, con la pregunta por el bien. Lo ἄγαθόν se rehusa ante una reducción unilateral que lo delimite de modo cósmico o antropocéntrico, o que lo aliene teocéntricamente. Lo ἄγαθόν siendo inmanente a lo categorial, sin embargo lo trasciende, y ello de manera análoga así como el ser y los entes por un lado se *dejan ser*, pero por el otro se necesitan mutuamente. La representación dramática de lo ἄγαθόν en lo ‘espacio-temporal’ apunta hacia una significación trascendente; la responsabilidad del hombre, ante sí mismo, sobre

¹⁵⁰ Para las ideas que siguen cfr. *ibid.*, v. I, pp. 522 y ss. “Le ‘qui suis-je’ initial ne trouva une réponse satisfaisante que dans le ‘principe dialogal’... Des philosophes... développeront ce thème par une réflexion sur le rapport je-tu”. **NARCISSE, Gilbert**, *Théologie Fondamentale*, dans *Revue Tomiste*, (XC/2), École Théologie, Toulouse, 1990, p. 280. [=El ‘quién soy yo’ inicial no encontrará una respuesta satisfactoria sino dentro del ‘principio dialogal’... Los filósofos desarrollarán este tema con una reflexión sobre la relación yo-tú].

su propia representación indica una responsabilidad ante un horizonte de sentido que lo trasciende de distintas maneras «una responsabilidad ante la comunidad de hombres y de entes, ante el ser y ante Dios». Sobre este fondo el yo humano se puede situar dramáticamente ante el Tú divino; en esta relación dramática la libertad finita y la libertad infinita se tensionan analógicamente¹⁵¹ por la mayor disimilitud existente entre ellas.

La relación dramática entre ambas libertades supone un *marco escénico* tensionado analógicamente por un polo horizontal o categorial, y por otro vertical o trascendental. Este marco constituye el *escenario patético del mundo* en el cual se despliega la trama de las libertades. Al hablar de la analogía dramática entre libertad finita y libertad infinita Balthasar parece que da un salto sin justificar temáticamente la existencia de ambas. Este salto es comprensible porque la ‘dramática’ balthasariana no es específicamente una ética¹⁵² filosófica, ni una antropología, ni una teología de la libertad divina; no obstante, la ausencia de una justificación explícita es notoria porque emplea elementos que no son evidentes por sí mismos aunque provengan de una descripción fenomenológica del carácter dramático de la existencia. Al asumir la existencia de ambas libertades Balthasar admite el *riesgo* de tal coexistencia¹⁵³. Este riesgo implica que la libertad infinita sea lo suficientemente libre para dejar ser libre a la libertad finita, con la posibilidad de que ésta acepte o rechace a aquélla. En la propuesta balthasariana hay una implicación recíproca de ambas libertades, aunque Balthasar comienza intencionalmente por la descripción de la libertad finita que es cognoscible por la experiencia humana.

En esta propuesta, la estructura de la *libertad finita* implica dos polos: la autoposesión y la atracción. Por una parte, la *autoposesión* es un hecho del cual el sujeto llega a tomar conciencia al conocer la verdad y al querer el bien. Cuando esto ocurre, el sujeto es consciente de una autopresencia que supone dos aspectos paradójicos: una existencia individual, incomunicable e insustituible, y una apertura trascendental a todo ente y a todo el ser; es decir, el sujeto asume la

¹⁵¹ “Criterio interpretativo fondamentale che viene qui assunto è l’analogia. Ci si incontra con una ‘analogia libertatis’ che è in grado di fondare e spiegare il rapporto delle due libertà”. **FISICHELLA, Rino**, *Rileggendo...*, p. 530. [=El criterio interpretativo fundamental que aquí es asumido es la analogía. Se encuentra una ‘analogia libertatis’ que puede fundar y explicar la relación de las dos libertades]. “Cette situation, où la liberté finie se laisse saisir de l’intérieur par l’emprise victorieuse de l’amour de la liberté infinie, Balthasar la désigne d’un seul mot: *analogia entis*... sous la forme d’une corrélation et d’une réponse (*Entsprechung, proportionalitas, analogia*)”. **SCHRIJVER, Georges de**, op.cit., p. 47. [=Esta situación, donde la libertad finita se deja asir desde el interior por la empresa victoriosa del amor de la libertad infinita, Balthasar la designa con la palabra *analogia entis*... bajo la forma de una correlación y de una respuesta (*Entsprechung, proportionalitas, analogia*)]. Carlos Díaz encuentra en esta “lógica de la semejanza... [un] inevitable pesimismo antropológico como corolario”. **DÍAZ, Carlos**, op. cit., p. 267.

¹⁵² “Las determinaciones sociológicas, políticas y económicas...; la determinación ideológica por el poder de muchas cuestiones esenciales para la vida humana: todo esto no ha recibido en su obra toda la atención que sin duda hubiera merecido, o mejor, la ha recibido en un nivel de reflexión, que no es accesible a la inmensa mayoría”. **GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario**, op. cit., (5/86), 1986, p. 518; (4/88), 1988, p. 373. Otros artículos que rescatan el aspecto ético desde un enfoque teológico: **MURPHY, Francesca A.**, *Inclusion and Exclusion in the Ethos of von Balthasar’s Theo-Drama*, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 56-64; **OUELLET, Marc**, *The Foundations of Christian Ethics according to Hans Urs von Balthasar*, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 231-249.

¹⁵³ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Teodramática*, v. II, pp. 181 ss.

incomunicabilidad insustituible de su yoidad y la ilimitada comunicabilidad del ser¹⁵⁴. Esta autopresencia revela un núcleo de autoposesión y libertad que no puede ser sustraído. Por otra parte, la *atracción* del bien verdadero seduce al sujeto para que aspire más allá de los entes finitos y se abra al ser en general, para que *'deje-ser'* en sí mismo a lo bueno sin la pretensión de agotarlo. Por ello el polo de la autoposesión limitada supone el polo de la atracción procesual e ilimitada hacia lo trascendente. La autoposesión o autopresencia es un hecho del que se llega a tomar conciencia asumiendo la individualidad insustituible y la apertura trascendental, por ello este primer polo de la libertad finita se recibe como un *don*.

En cambio, la atracción procesual hacia lo trascendente es don y tarea, en cuanto esfuerzo decisivo para *'dejar-ser'* a lo bueno que *se da*. Por la autoposesión donada el hombre toma conciencia de su autodinamismo, de su autodeterminación (*autexousion, autokratôs*) a través de sus elecciones y decisiones. Por la atracción procesual el hombre decide salir de sí mismo hacia lo otro. En esta apertura el hombre debe tomar una determinación: utilizar su apertura para enriquecerse y después encerrarse en sí mismo, o servirse de su apertura como trampolín para entregarse al ser infinitamente libre y liberador del ser¹⁵⁵. La segunda alternativa es un asentimiento posible sobre el plano del amor, que logra la *'concordancia-correspondencia'* entre libertad finita y libertad infinita. El anhelo humano de lo trascendente es el dinamismo de la libertad finita hacia su objeto formal, es decir, al ser en cuanto bueno; si el hombre reconoce la verdad y aprueba el bien del ser que se automanifiesta como mediación indicativa hacia la libertad infinita, entonces la libertad finita puede servirse de su apertura trascendente para corresponder a la libertad infinita si ésta le *interpela*.

Con ello la filosofía roza sus propios límites porque la libertad finita enfrenta la decisión de aceptar los indicios de una causa absoluta, divina y personal, a la vez inmanente y trascendente al ser en su totalidad. Tal causa personal coincidiría con la libertad infinita fundante que al *'dejar ser'* a la libertad finita la posibilitaría. Como consecuencia general de lo dicho, puede afirmarse que las tensiones analógicas de la libertad finita son la *'autoposesión limitada y la atracción ilimitada'*, *'la autopresencia donada y la tarea procesual de apertura a lo trascendente'*, *'la existencia insustituible y la apertura ilimitada al ser'*, *'el autodinamismo y el asentimiento'*, *'la autodeterminación y la entrega decisiva al ser infinitamente libre y liberador del ser'*. Estas tensiones analógicas permanecen filosóficamente abiertas respecto a la libertad infinita

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, v. II, p. 192.

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, v. II, p. 210. "L'*analogia entis*... nous semble pouvoir être définie comme une concordance s'établissant entre l'*homme* et l'*Absolu* par une libre décision d'amour". SCHRIJVER, Georges de, *op.cit.*, p. 52. [=La *analogia entis*... nos parece que puede ser definida como una concordancia que se establece entre el *hombre* y el Absoluto por una libre decisión de amor].

acentuando la prevalente *disimilitud* de ésta. Sin embargo, sigue en pie la pregunta ¿es posible tal libertad?

La filosofías antigua y medieval aportan los indicios para una respuesta afirmativa; aunque en la búsqueda posterior de una solución han aparecido distintos tipos de voluntarismo que han roto el equilibrio analógico exigido filosóficamente a una reflexión sobre la libertad infinita. La posibilidad* de ésta puede ser fundamentada mediante argumentos de carácter filosófico empleando la analogía, pero partiendo en todo caso de la libertad finita cognoscible en la experiencia de la existencia humana. Por esta analogía se le puede atribuir a Dios una razón infinita, una voluntad infinita y, por lo tanto, una libertad infinita. La reflexión filosófica que interroga sobre lo absoluto divino como fundamento del ser puede reconocer que el fundamento definitivo de la realidad no es sólo el ser, ni la suma de los entes, sino únicamente un ser infinito que se autoposee en conocimiento y voluntad, y que dispone de sí mismo subjetiva e infinitamente, por lo que es de por sí absolutamente libre¹⁵⁶. Si el ser *se da* a los entes y los *deja ser*, entonces la libertad infinita, como fundamento del ser, también análogamente *se da* a la libertad finita y la *deja ser*; por lo tanto, la libertad finita es posibilitada por la libertad infinita, en lugar de ser obstaculizada por ella; si la libertad infinita libera al ser, entonces también libera la libertad finita; si el ser se da a los entes, entonces análogamente la libertad infinita *da*, ante todo, libertad a la libertad finita¹⁵⁷. La relación metafísica entre ambas es una ‘concordancia-correspondencia’ dramática mediante la cual la libertad finita puede aceptar o rechazar a la libertad infinita juntamente con el papel que ésta le ha asignado, desdeñando su autoría, su dirección, su acción y la búsqueda del bien. La aceptación o el rechazo se realiza en la acción, cuyo final no está sólo en manos de la interpretación dramática procedente de la libertad finita.

4.5 Acción, final de la interpretación y analogía

Las decisiones de correspondencia o desdén entre ambas libertades despliegan la acción dramática que se ‘interpreta’ o ‘representa’ (*Spielt*) sobre el escenario del mundo y es una acción que busca un horizonte de sentido a través del bien. En esta búsqueda la libertad finita se enfrenta con las heridas supurantes de su existencia: la finitud de su tiempo, la muerte, la libertad ante el poder dominador y ante el mal. Estas heridas le desconciertan porque, por una parte, la libertad finita pretende alcanzar el sentido total de la existencia, y por la otra, estas heridas fragmentan su

* Desde la perspectiva metafísica es conveniente mantener la apertura a lo divino, al menos como una dimensión posible con la que hay que contar; por su parte, la teología filosófica desarrolla específicamente una argumentación acerca de Dios, la cual no se limita sólo a su posibilidad. En los contornos de esta investigación metafísica no es necesario tematizar tal argumentación.

¹⁵⁶ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. II, pp. 234-235.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, v. II, pp. 239 ss.

pretensión. Si renuncia a esta tensión analógica, entonces aparece una disyuntiva entre dos posibilidades apresuradas: la opción por el horizonte total o la opción por los fragmentos. La primera instituye una síntesis dialéctica donde las diferencias fragmentarias son absorbidas en la identidad; la segunda, en cambio, anhela colmar la plenitud del horizonte de sentido sustituyéndolo con la apoteosis de un fragmento. El riesgo de la libertad es la aceptación o el desdén ante la libertad infinita, la ‘concordancia-correspondencia’ o la inmanentización del horizonte de sentido abandonando la verticalidad trascendente. Este riesgo de la libertad convierte el escenario del mundo en un *escenario patético*¹⁵⁸. La analogía aboga en favor de la correspondencia entre ambas libertades en un escenario horizontal y vertical, categorial y trascendental; por ello, la analogía es propuesta como mediación filosófica apta para concordar lo absoluto y lo relativo, el sentido total de la existencia y la heridas desconcertantes de ésta.

En la búsqueda paradójica que intenta concordar lo absoluto y lo relativo se presentan la finitud *temporal* y la *muerte* en la acción dramática representada por la libertad finita. La distinción entre yo y tú, y entre persona y comunidad implica ya tácitamente la distinción entre la finitud de ‘mi tiempo’ y la limitación de ‘nuestro tiempo’, entre la soledad de ‘mi muerte’ y el enlace con ‘nuestra muerte’.

“En el proceso por el que la autoconciencia individual se va despertando, el tú es más antiguo que el yo, ya que éste responde a la interpelación de un tú que le precede, con lo que el tú (por ejemplo la madre respecto del hijo) genera en el yo la disposición radical para abrir a un nosotros ilimitado... Sobre la base de esta ‘común originalidad’ del yo y de la ‘comunidad personal’ se establece también la común originariedad... entre una filosofía (existencial) del solitario ‘ser para la muerte’ y una filosofía (social) de la existencia compartida...”¹⁵⁹.

De la finitud tensional entre ‘mi tiempo-nuestro tiempo’ deriva la tensión entre ‘mi muerte-nuestra muerte’. La temporalidad y la muerte no son negatividades de la existencia, sino positividades llevadas al extremo por camino equivocado¹⁶⁰. La positividad de la finitud temporal es el devenir novedoso y sorprendente; la positividad de la muerte es la posibilidad de alcanzar el ‘telos’ de la existencia. El *contraste* entre la finitud temporal y el sentido total de la existencia invita a reflexionar sobre el tiempo y la muerte buscando una respuesta que mantenga la tensión analógica entre ambos de acuerdo con la luz razonable del ser, que es también la luz del bien. Por ello, la tensión entre ‘mi tiempo-nuestro tiempo’ y entre ‘mi muerte-nuestra muerte’ es de índole analógica, en conexión con los nexos existenciales y dialógicos entre la persona y la comunidad,

¹⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, v. IV, pp. 67 ss.

¹⁵⁹ *Ibid.*, v. IV, pp. 95-96.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, v. IV, p. 74.

entre el yo, el tú y el nosotros. En esta configuración (*Gestalt*) tensional de orden analógico las semejanzas implican siempre una *disimilitud mayor*.

En la acción dramática también se presentan el poder dominador y el mal elegido como heridas desconcertantes de la existencia en búsqueda de un horizonte de sentido¹⁶¹. El carácter analógico del poder dominador y del mal elegido puede ser elucidado por su relación con las polaridades implicadas en la libertad. Cuando la libertad finita se apropia el poder y se convierte a sí misma en criterio dominador del bien, de la verdad y del ser, fracturando las tensiones analógicas que la enlazan con la libertad infinita, con el ser, con los otros entes, con el tú y el nosotros, entonces el poder dominador de la libertad finita opta por el mal¹⁶². La propuesta filosófica que sostenga la tensión analógica entre la libertad finita y la libertad infinita también necesita mantener las diferencias entre Dios y el ser, entre el ser y los entes, entre el yo, el tú y el nosotros.

Estas indicaciones generales son suficientes para señalar el esbozo metafísico de la analogía dramática en la perspectiva balthasariana. En ésta la acción dramática de la libertad finita y de la libertad infinita se despliega sobre el escenario patético del mundo. La ‘correspondencia-concordancia’ entre ambas libertades está continuamente hostigada por el riesgo de un rechazo apresurado de la libertad infinita, y trágicamente raída por las heridas existenciales de la finitud. La libertad finita, al constituirse a sí misma como último criterio de la acción y del bien, le arrebató la trascendencia al ser y a la libertad infinita, apoderándose prometeicamente de toda la acción dramática como única protagonista. Si esto ocurre, entonces ¿podrá la libertad finita usurpar también el desenlace crepuscular del drama?

La pregunta balthasariana por el *final de la interpretación (Das Endspiel*)* del drama existencial humano es similar a la pregunta que Kant se formuló en estos vibrantes términos ¿qué me está permitido a mí esperar? Se trata aquí de la cuestión anhelante de la ‘expectativa’ humana que

¹⁶¹ “L’individu, quoique pris dans le temps qui le conduit à la mort, se découvre une communion possible et une responsabilité par rapport aux autres. Par des attitudes fondamentales de l’existence, l’éros, l’exercice de la puissance, l’art, l’homme tente de combler la distance entre le relatif et l’Absolu. Les gestes fondamentaux de l’homme qui naît à l’Absolu, ce sont d’abord les attitudes métaphysiques de ceux que naissent à la lumière de l’être et des transcendentaux, selon l’*analogia entis*”. NARCISSE, Gilbert, *Théologie*, dans *Revue Thomiste*, (XCIII/1), École Théologie, Toulouse, 1993, p. 143. [=El individuo, aunque prendido en el tiempo que le conduce a la muerte, descubre una comunión posible y una responsabilidad para relacionarse con los otros. Con las actitudes fundamentales de la existencia, el eros, el ejercicio del poder, el arte, el hombre intenta llenar la distancia entre lo relativo y lo Absoluto. Los gestos fundamentales del hombre que nace a lo Absoluto, son primeramente las actitudes metafísicas de aquellos que nacen a la luz del ser y de los transcendentales, según la *analogia entis*].

¹⁶² Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, v. IV, pp. 147 ss.

* La traducción del término alemán es imprecisa; C. Dumont, traductor de la versión francesa, dedica un artículo a esta dificultad literaria. Da algunas razones para no traducir al francés el término alemán como ‘*acte final*’; desafortunadamente la versión castellana lo tradujo por uno muy similar: el ‘*último acto*’. Según Dumont ‘*Endspiel*’ significa literalmente ‘*jeu de la fin*’ o ‘*fin de partie*’; en definitiva, Dumont prefirió traducir el término como ‘*dénouement ou démentement*’ (desenlace o

remite a una instancia trascendente que *le dé* cohesión a la totalidad de la existencia fluctuante¹⁶³. Balthasar interpreta sucintamente la historia de las respuestas a la interrogación acerca de la esperanza para discernir cuáles son las concepciones vigentes en el mundo actual, y encuentra básicamente tres posturas: la evasión autoenajenante, la ‘pre-visión’ prometeica y la tensión entre la acción humana y la consumación plena que la trasciende. La primera es de índole budista y platonizante, la segunda proviene del judaísmo y del titanismo moderno¹⁶⁴, la tercera se inspira en el cristianismo. Balthasar opta por ésta última porque en ella encuentra una tensión analógica entre libertad finita y libertad infinita, es decir, entre responsabilidad humana y expectativa de lo trascendente, entre acción humana y desenlace imprevisto. Por lo tanto la libertad finita no podrá usurpar, sola y por sí misma, el final de la interpretación del drama existencial.

4.6 Observaciones

En el decurso de este capítulo se ha esclarecido la relación analógica vigente entre drama y existencia. El drama es proyección de la existencia que busca un horizonte que dé sentido a la acción. Del análisis realizado queda claro que en el instrumental dramático se corresponden el horizonte y el bien del ser. Por ello la acción, el drama y la existencia se vinculan al *sentido del ser* en el horizonte del bien. Esta incursión metafísica fue realizada por Balthasar con el propósito de construir, a partir de ella, una dramática teológica en la que el drama y el bien trascendental se transforman en teodrama y en gracia divina como categorías teológicas que estructuran el reparto de los personajes teológicos, la acción salvífica y el final escatológico¹⁶⁵. Este capítulo puede concluir con cinco observaciones generales sobre el contenido expuesto.

En primer lugar, Balthasar aprecia notablemente el instrumental dramático aportado por la Antigüedad, el Medioevo, el Renacimiento y el Barroco. Apoyándose en este patrimonio Balthasar critica las interpretaciones que realizaron los idealistas, postidealistas, Hofmannsthal y Pirandello acerca de la dramaticidad de la existencia. En esta crítica de Balthasar aparece un

desembrollo). Cfr. **DUMONT, Camille**, 'Action' et 'Dénouement' dans la 'Dramatique' de H.U. von Balthasar: Problèmes de Traduction, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (79/1), Bruxelles, 1994, p. 731.

¹⁶³ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Die Wahrheit ist Symphonisch. Aspekte des Christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972 (tr. cast. de **SAURA, Emilio**, *La Verdad es Sinfónica: Aspectos del Pluralismo Cristiano*, “Ensayos 1”, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, p. 139); el mismo artículo ha sido publicado en id., *Las Tres Caras de la Esperanza Actual*, en *Selecciones de Teología*, no. 51, pp. 212-225.

¹⁶⁴ Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Scheler, Freud, Bergson, Simmel, Bloch. Cfr. id., *La Verdad es Sinfónica...* pp. 144-149. Esta postura ya había sido analizada por Balthasar en *Apokalypse der Deutschen Seele...*, cfr. **HAAS, Alois M.**, op cit., pp. 390 ss; cfr. ed. inglesa, pp. 53 ss.

¹⁶⁵ La importancia de la analogía para la exposición teológica de Balthasar ha sido subrayada en la recensión del último volumen de *Teodramática* realizada por **NARCISSE, Gilbert**, *Participer à la Vie Trinitaire*, dans *Revue Tomiste*, (XCVI/1), École Théologie, Toulouse, 1996, pp. 119-128. Las recensiones de los vol. I-IV fueron publicadas con anterioridad también por **NARCISSE, Gilbert**, *Théologie Fondamentale*, dans *Revue Tomiste*, (XC/2), École Théologie, Toulouse, 1990 pp. 278-288; id., *Théologie*, dans *Revue Tomiste*, (XCIII/1), École Théologie, Toulouse, 1993 pp. 142-148.

cierto prejuicio antiprometeico. En segundo lugar, las *diferencias* dramáticas «entre ‘escenario cósmico finito y significado infinito’, entre ‘el yo libre y su papel asignado’, y entre ‘la responsabilidad del actor ante sí mismo y su responsabilidad ante el director del drama’», han desplegado las posteriores tensiones dramáticas entre los diferentes elementos de la producción, de la realización, de la finitud y de la lucha por el bien. En este asunto Balthasar da demasiada importancia a los elementos dramáticos opacando el origen existencial del que proceden, por ello el fundamento existencial del que brota la proyección dramática es temáticamente restringido.

En tercer lugar, la analogía de la relación entre el yo libre y su papel asignado se desplaza sigilosamente a una solución más bien de carácter teológico. Con ello, la reflexión filosófica no parece ser llevada hasta sus últimas consecuencias; aunque Balthasar recurre a la propuesta dialógica de F. Ebner. En cuarto lugar, Balthasar enfrenta el desafío de tensionar analógicamente la libertad finita y la libertad infinita pero sin haber justificado previa y argumentativamente su existencia aunque después la haya descrito de modo fenomenológico. ¿En filosofía es plausible una propuesta con este tipo de postulados? Para salvaguardar el valor y el alcance de su propuesta podría aducirse que la dramática balthasariana no es todavía una ética, ni una antropología, ni una teología filosófica expresamente elaboradas. Finalmente, la descripción de la acción dramática queda limitada a los presupuestos teóricos de dicha acción permaneciendo frecuentemente ausentes sus consecuencias específicas. Aunque Balthasar no pretende elaborar una ética, sin embargo se advierte su dificultad para tal empresa. Ahora bien, si el drama y el bien desencadenaron la pregunta por la existencia del horizonte del sentido del ser, y si el bien y la verdad¹⁶⁶ son convertibles, como consecuencia surge aquí ya la ineludible pregunta metafísica por la analogía de la verdad.

¹⁶⁶ “La drammatica è ciò che permette il passaggio dal *pulchrum* al *verum*, perché garanzia di dinamica. Tra un ‘vedere’ e un ‘dire’ si deve porre un ‘bene’”. FISICHELLA, Rino, *Rileggendo...*, p. 526. [=La dramática es aquello que permite el paso del *pulchrum* al *verum*, porque es garantía de dinámica. Entre un ‘ver’ y un ‘decir’ se debe poner un ‘bien’].

5. ANALOGIA ENTIS Y ‘*ἈΛΗΘΕΙΑ*’

- 5.1 La verdad como naturaleza
- 5.2 La verdad como libertad
- 5.3 La verdad como misterio
- 5.4 La verdad como participación
- 5.5 Observaciones

“El amor vive en la médula del ser, y esta médula es esencialmente íntima y misteriosa”^{*}.

^{*} BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. I, p. 211; cfr. ed. cast., v. I, p. 207.

Después del anterior análisis sobre el ser que aparece como *Schau der Gestalt* ('visión-exhibición' de la 'forma') y que se da en el juego dramático (*Spiel*) de la existencia, hay que examinar el ser que se dice paradójicamente como verdad¹⁶⁷ manifiesta y oculta. Las tensiones analógicas de carácter estético y dramático subyacen de modo tácito en las nuevas tensiones 'lógicas'. Este capítulo culmina la exposición de tales tensiones fundadas en la *mayor disimilitud* predominante en toda semejanza analógica. Si la 'proporción' (*Verhältnis*) y la 'concordancia-correspondencia' (*Entsprechung*) fueron la clave del despliegue de los dos capítulos anteriores, entonces ahora la 'adecuación' (*Angemessenheit*) será la batuta en la 'sinfonía' de la verdad. En la 'lógica' subsiste el asombro metafísico ante el ser que se dice, late la experiencia humana originaria del amor¹⁶⁸ y persiste la cuádruple diferencia.

Las tensiones 'lógicas' fundamentales ya expuestas en la penúltima parte del capítulo segundo fueron 'develamiento (*Enthüllung*) y velamiento (*Verhüllung*)' del ser, 'inteligibilidad y confiabilidad' de la verdad, 'aparición fenoménica y fundamento nouménico' en el ser¹⁶⁹, 'esencia existente y acto de ser', 'sujeto y objeto', mutua referencia entre 'la verdad del mundo y la verdad de Dios'¹⁷⁰. La correlación entre estas polaridades se expresa como adecuación (*Angemessenheit*) conyuntiva de carácter analógico que es configurado por la *Gestalt*. De las tensiones anteriores surge la polaridad entre 'la *aparición* del ser y el *ser* que aparece'; entre 'el ser que se devela desde sí mismo, y la autoconciencia' para quien se devela siendo reconocido por ella; entre 'el final categorial de las incertidumbres, como fruto de la confiabilidad de la verdad, y la apertura

¹⁶⁷ "Wahrheit der Welt, presenta in modo immutato l'opera che aveva visto la luce nel 1946... È già possibile vedere qui fondato il tema del rapporto tra *Gestalt* e *Grund* che trova in *Schau der Gestalt* la sua formulazione migliore e più sistematica". FISICHELLA, Rino, *Rileggendo...*, p. 538. [=Verdad del Mundo, presenta sin cambios la obra que había sido publicada en 1946... Ya es posible ver aquí fundado el tema de la relación entre 'forma' y 'fundamento' que encuentra en *Visión-Exhibición de la 'Forma'* su formulación mejor y más sistemática].

¹⁶⁸ "La meraviglia elementare sul fatto che si dà qualcosa come esistenza, essenza e verità, questo stupore, che nell'autentico pensatore non scema mai lungo il corso della sua ricerca, anzi non cessa mai di crescere, questo stupore sempre più riguardoso, meravigliato circa il miracolo nell'oggetto della sua conoscenza e nella sua conoscenza stessa,...". BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v.I, p. 28. [=La maravilla elemental sobre el hecho que se dé algo como existencia, esencia y verdad, este asombro que en el auténtico pensador no disminuye nunca en el largo curso de su investigación, al contrario no cesa nunca de crecer, este asombro siempre más respetuoso, maravillado respecto al milagro [existente] en el objeto de su conocimiento y en su conocimiento mismo]; cfr. la ed. cast., v. I, p. 26. Balthasar compara la búsqueda constante de la verdad con el amor y la natiación: "Come nell'arte natatoria e nell'arte dell'amore, così anche nella conoscenza della verità esiste un vero progresso, ma non un progresso che sia uscito definitivamente dal punto di partenza vivente voltandogli le spalle. Il punto di partenza della metafisica è così vitale che resta insuperabile, e contiene in se stesso la metafisica come un seme che si sviluppa da sé". Ibid., v. I, p. 29. [=Como en el arte de la natiación y en el arte del amor, así también en el conocimiento de la verdad existe un verdadero progreso, pero no un progreso que se haya salido definitivamente del punto de partida viviente volviéndole las espaldas. El punto de partida de la metafísica es tan vital que queda insuperable, y contiene en sí mismo la metafísica como una semilla que se desarrolla desde sí]; cfr. ed. cast., v. I, p. 27.

¹⁶⁹ "Questa proprietà [*emeth*, credibilità, affidabilità] presuppone subito che, insieme all'esistente che appare, sia reso noto l'essere in totale, ma non come ciò che è di volta in volta fattualmente conosciuto, bensì potenzialmente nella forma di un retroterra da scoprire via via". Ibid., v. I, p. 46. [=Esta propiedad [*emeth*, credibilidad, confiabilidad] presupone inmediatamente que, junto con el existente [ente fenoménico] que aparece, sea conocido el ser en total, pero no como aquello que es en cada caso actualmente conocido, sino potencialmente en la forma de un trasfondo por descubrirse poco a poco]; cfr. ed. cast., v. I, p. 44.

¹⁷⁰ En el hombre hay "una triple relación de verdad...: la relación horizontal con el que se encuentra con él a su lado,... la relación hacia abajo con el cosmos,... y la relación orientada hacia arriba, hacia el Absoluto... Esos tres aspectos componen la unidad de la verdad". Id., *El Problema de Dios...*, pp. 92-93).

trascendental hacia una verdad mayor'; entre 'el carácter inteligible de la verdad y el obstáculo que impide aprisionarla en una definición estricta'; entre 'el hecho de conocer verdaderamente y la conciencia de participar de la verdad' trascendental que desborda el conocimiento humano finito; entre 'el conocimiento alcanzado por el sujeto y el misterio de la verdad que se escapa participándonos de ella; entre 'el objeto comprendido por el sujeto y el sujeto que es introducido en el ser objetivo'; entre 'el objeto, que es medida de la verdad, y el sujeto que mide'¹⁷¹ la verdad conocida'; entre '*intellectus passibilis et intellectus agens*'¹⁷²; todas estas tensiones derivan de las primeras.

Así, la verdad del ser se devela y se vela. En cuanto develamiento el ser *se dice* (*sagt sich*) objetiva y subjetivamente; y dado que la verdad es la adecuación entre 'la medida del objeto y la medición del sujeto', y entre la receptividad y espontaneidad del sujeto que es medido y mensurante, por ello la verdad se sostiene en el equilibrio analógico entre naturaleza 'develada-velada' y espontaneidad que se devela, se oculta, se entrega y recibe. La verdad manifiesta como naturaleza y como libertad remite hacia el misterio de la verdad que se escapa por su ocultación trascendental, y que, sin embargo, permite participar finitamente de su plenitud metafísica; por ello, las tensiones analógicas entre la verdad como naturaleza y la verdad como libertad desembocan ineludiblemente en una reflexión sobre las tensiones entre la verdad como misterio y la verdad como participación.

5.1 La verdad como naturaleza

El sujeto y el objeto están vinculados a la naturaleza porque ambos son entes mediante los cuales el ser es develado y velado como verdad del mundo (*Wahrheit der Welt*). El ser *se dice* a los entes con esta acción locutiva. El develamiento implica un contenido objetivo porque es el ser lo que se manifiesta fenoménicamente. Tal fundamento se devela para alguien, para una autoconciencia o sujeto. El objeto conocido y el sujeto cognoscente constituyen la medida del develamiento de la verdad del mundo. Balthasar comienza el análisis de la verdad del mundo, en cuanto naturaleza, con una reflexión sobre el *sujeto*:

¹⁷¹ "Una conoscenza mondana è sempre due cose: recettiva e spontanea, misurata e misurante". Id., *Teo-logica*, v. I, p. 45 [=Un conocimiento mundano es siempre dos cosas: receptivo y espontáneo, medido y mensurante]; cfr. ed. cast., v. I, p. 43.

¹⁷² "Nel centro oscilante e nell'*equilibrio* tra queste due funzioni della ragione, nel dono della percezione e dell'accordo percettivo reciproco, si muove la verità". Ibid., p. 46. [=En el centro oscilante y en el *equilibrio* entre estas dos funciones de la razón, en el don de la percepción y del acuerdo percettivo recíproco, se mueve la verdad]; cfr. ed. cast., v. I, p. 44. Esta ed. agrega al texto: "...[y en el pronunciamiento de un juicio] se mueve la verdad". "La verità si conosce se la conoscenza in adeguazione alle cose (*adaequatio intellectus ad rem*) si lascia misurare e determinare da queste". Ibid., v. I, p. 44. [=La verdad se conoce si el conocimiento en adecuación a las cosas (*adecuación del intelecto a la cosa*) se deja medir y determinar por éstas]; cfr. ed. cast., v. I, p. 42.

“Un esistente che può misurare se stesso, perché è per se stesso svelato, viene chiamato soggetto... il suo essere ha la forma particolare dell'autocoscienza... In quanto... si riconosce come qualcosa che è, comprende insieme che cosa è essere in genere e in total... La misura, in base a cui misurerà d'ora in poi ogni esistente, e [sic] la sua propria luce, la quale stessa altro non è che la copertura in lui tra essere e coscienza... In questa copertura, o identità, dell'essere con se stesso nella coscienza,... diviene a lui [soggetto] accessibile sia lo spazio interno del suo sé, come pure radicalmente anche ogni altro spazio interno* [esterno]. Le due dischiusure sono esattamente simultanee e perfettamente identiche. Se l'apertura dello spazio interno soggettivo fosse la cosa primaria e quella dello spazio esterno cosa solo successiva, allora la misura originaria, con cui il soggetto misurerebbe e giudicherebbe le cose, sarebbe una misura esclusivamente soggettiva... Nella coincidenza di tutt'e due le aperture, dell'io e del mondo, si ha la garanzia che sia l'autoconoscenza, sia la conoscenza del mondo possono essere veramente obiettive”¹⁷³.

La apertura natural del sujeto para autoconocer su yo y la apertura natural para conocer al otro distinto son inseparables. Esta apertura es receptiva y espontánea por la receptividad y espontaneidad naturales del intelecto (*passibilis et agens*) del sujeto, de la misma manera que por la pasividad y actividad naturales de su sensibilidad. Las facultades del sujeto son potencias activas finitas, es decir, complejos de potencialidad y acción porque mediante ellas el sujeto mide formalmente el develamiento del objeto a la vez que es medido por él¹⁷⁴. Además, por el hecho de que en esta apertura se conoce implícita y potencialmente el ser en general, el sujeto al medir es

* La traducción italiana está equivocada; en lugar de traducir 'interno' debería decir 'externo'.

¹⁷³ Ibid., v. I, pp. 47-48. [=Un existente que puede medirse a sí mismo, porque está para sí mismo develado, es llamado sujeto... su ser tiene la forma particular de la autoconciencia... En cuanto... se reconoce algo que es, comprende conjuntamente qué cosa es ser en general y en total... La medida, en base a la cual medirá de ahora en adelante todo existente, es su propia luz, la cual no es otra cosa que el concurso en él entre ser y conciencia... En este concurso, o identidad, del ser consigo mismo en la conciencia,... deviene a él [sujeto] accesible el espacio interno de sí mismo, como también radicalmente incluso todo otro espacio interno [externo]. Las dos aperturas son exactamente simultáneas y perfectamente idénticas. Si la apertura del espacio interno subjetivo fuera lo primero y aquélla del espacio externo sólo lo sucesivo, entonces la medida originaria, con la cual el sujeto mediría y juzgaría las cosas, serían una medida exclusivamente subjetiva... En la coincidencia de las dos aperturas, del yo y del mundo, se tiene la garantía que tanto el autoconocimiento, como el conocimiento del mundo pueden ser verdaderamente objetivos]; cfr. ed. cast., v. I, pp. 45-46.

¹⁷⁴ “Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectus nostrum...: sed sunt mensuratae ab intellectu divino... Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum”. **AQUINO, Tomás de**, op cit., q. 1, a. 2. [=Pero ha de considerarse que la cosa se compara de distinta manera al intelecto práctico, (y) de otra manera al especulativo. En efecto, el intelecto práctico causa a la cosa, por lo cual es medida de las cosas que por él mismo son hechas; pero el intelecto especulativo, puesto que recibe a las cosas, es movido de algún modo por las mismas cosas, y por consiguiente las cosas lo miden a él mismo. De donde es evidente que las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden a nuestro intelecto; pero son medidas por el intelecto divino... Así pues, el intelecto divino es mensurante no medido; en cambio la cosa natural (es) mensurante y mesurada; pero nuestro intelecto es medido, (y) sin duda no mensurante de las cosas naturales, sino solamente de las artificiales (formales)]. Balthasar “introduce así el tema de la analogía entre conocimiento humano y divino, en su aspecto creador. Esta analogía es el corazón de su ensayo y en torno a ella girará todo”. **FARES, Diego J., Fenomenología de la Verdad en Hans Urs von Balthasar: una Guía de Lectura de 'Verdad del Mundo' desde la Perspectiva de la Verdad como Develamiento y Velamiento del Ser**, en *Stromata*, (LI, 3/4), San Miguel (Argentina), 1995, p. 217.

medido por la verdad develada del ser que abarca al sujeto mismo. Por esta apertura a lo trascendente el sujeto puede participar de la ‘medida’ inmensurable de lo divino a la que remite la trascendencia no subsistente del ser; esta participación de la verdad del mundo en la verdad de Dios es analógica y no puede transformarse en identidad porque el sujeto se acerca a ella descubriendo la *mayor disimilitud* entre la medida develada de la verdad del mundo y la ‘medida’ inmensurable de la verdad de Dios. La finitud del acceso a la verdad se muestra al sujeto humano por el hecho de tener que proseguir un proceso inacabable de intencionalidad de la conciencia y por no poder capturar toda la verdad que se le oculta. Así pues, las tensiones analógicas desde la perspectiva del sujeto son ‘la receptividad y espontaneidad’ del intelecto del sujeto; ‘la pasividad y actividad’ de sus facultades; el sujeto que ‘mide y es medido’ tanto por el objeto, como por el ser en general y, en definitiva, por la inmensurabilidad de la verdad de Dios.

El *objeto*, en cuanto también participa de la verdad del ser develado, es accesible para el sujeto. Esto no significa que las condiciones naturales de cognoscibilidad del objeto sean unívocamente las mismas que las condiciones subjetivas del conocer. La semejanza entre ambas condiciones posibilita el conocimiento de la verdad develada, y la profunda disimilitud entre ellas salvaguarda el ocultamiento de la verdad. La develación del objeto ante un sujeto exige que aquél sea mensurable y medido; y ya que en el conocimiento de cada objeto se muestra atemáticamente el ser en general con su no subsistencia, por ello la apertura trascendente del objeto anticipa un conocimiento implícito de Dios. Por lo tanto, la verdad objetiva del mundo remite a la verdad de Dios, de la cual aquélla participa gradualmente por la misma participación del ser, y el objeto no tiene en sí mismo la medida definitiva de la verdad.

De modo semejante como el objeto alcanza el sentido de su develamiento en el sujeto mensurante, así también el sujeto toma conciencia de sí mismo por su apertura a la medida objetiva del otro, del mundo, del ser y de Dios. Objeto y sujeto se implican esencialmente en el develamiento de la verdad, el uno como garantía de la verdad objetiva «o verdad *‘material’*» y el otro como destinatario subjetivo de la verdad «o verdad *‘formal’*»; el esfuerzo subjetivo por ‘des-cubrir’ la verdad representa una parte esencial del develamiento del objeto¹⁷⁵. El despliegue de la verdad objetiva develada en el sujeto muestra la plenitud interior del objeto; tal despliegue exige del sujeto una actitud de servicio a la verdad objetiva. Sin esta verdad el sujeto no sería autoconsciente, permanecería vacío y sin intencionalidad. Por la verdad develada el sujeto inicia un proceso de comprensión e interpretación de la verdad del mundo; dicho proceso favorece la gradual cosmomorfización del sujeto y la progresiva humanización de la imagen del mundo.

¹⁷⁵ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. I, p. 68; ed. cast., v. I, p. 65.

Mediante la analogía en clave metafísica se recupera el doble aspecto tensional de la verdad: ‘la objetividad y la subjetividad’, ‘la receptividad y la espontaneidad’. La unidad de la autoconciencia une los polos de la verdad material y formal porque garantiza la unidad de las condiciones cognoscitivas del sujeto «es decir, las facultades ‘pasivo-activas’ y sus posibilidades de conocimiento» que se adecuan a las condiciones de cognoscibilidad del objeto, y con ello queda posibilitada la unidad de la intuición, la unidad del concepto y la unidad del ser conocido atemáticamente. La unidad entre ‘*intellectus passibilis et intellectus agens*’, entre ‘*abstractio speciei a phantasmate et conversio intellectus ad phantasmata*’, entre ‘*verbum mentis et verbum prolatum*’ brota de la unidad analógica de las semejanzas en las cuales prevalecen siempre las diferencias. Las relaciones del sujeto con el objeto son fruto del amor por lo cognoscible, es decir, por la verdad; en estas relaciones interviene la unidad ‘intelectivo-volitiva’ del sujeto. Pues bien, si la búsqueda natural de la verdad es una acción unitaria del hombre¹⁷⁶ para conocer y amar la verdad ¿qué relación hay entre verdad y libertad?

5.2 La verdad como libertad

El ser se devela locutivamente en la unión analógica que asemeja al objeto y al sujeto manteniendo la disimilitud mayor entre ambos. Ellos participan del ser, es decir, de la verdad, aunque de modos distintos – sea material o formalmente – y en diversos grados analógicos, por ello ambos proceden de la naturaleza y la conservan según su modo propio de participación del ser. ¿Es posible que además de la verdad como naturaleza se abra un ámbito de libertad para la verdad? Balthasar escribe:

“Verità in senso pieno si dà eventualmente solo in un atto conoscitivo dello spirito. Ma lo spirito, come spirito, è libero, perché essere-per-sé. Così la verità sale per forza nella sfera della libertà... Al di fuori... si danno naturali precondizioni per la verità: potenze e attitudini nel soggetto e nell’oggetto, che preparano l’atto della verità, lo rendono possibile ed essenzialmente lo condeterminano. Anche in Dio la libertà de la verità non è arbitrio, ma egli la possiede conforme alla sua natura. Tuttavia nell’uomo si aggiunge che il suo spirito si eleva rispetto alla natura subspirituale, e i suoi atti spirituali devono muoversi lungo le strade predisposte dalla sua natura”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ “Allo stesso modo che una conoscenza non potrebbe esserci senza la volontà, così neppure una verità sarebbe pensabile senza l’amore”. Ibid., v. I, p. 114. [=Del mismo modo como un conocimiento no podría existir sin la voluntad, así tampoco una verdad sería comprensible sin el amor]; cfr. ed. cast., v. I, p. 112.

¹⁷⁷ Cfr. ibid., v. I, p. 83. [=Verdad en sentido pleno se da eventualmente sólo en un acto cognoscitivo del espíritu. Pero el espíritu, es libre, porque es ser-para-sí. Así la verdad sube necesariamente a la esfera de la libertad... Además... se dan precondiciones naturales para la verdad: potencias y actitudes en el sujeto y en el objeto, que preparan el acto de la verdad, lo vuelven posible y esencialmente lo codeterminan. También en Dios la libertad de la verdad no es arbitrio, sino que él la posee conforme a su naturaleza. Sin embargo, en el hombre se añade que su espíritu se eleva respecto a la naturaleza subespiritual, y sus actos espirituales deben moverse a lo largo de las vías predisuestas desde su naturaleza]; cfr. ed. cast., v. I, p. 81.

Con este enfoque la libertad es aplicada en un sentido analógico al objeto, ya que el objeto posee, además de la exterioridad fenoménica, una intimidad ontológica y una espontaneidad develante del misterio del ser que le es participado; el objeto se entrega al sujeto develándose, sin esta condición de cognoscibilidad la intimidad óptica del objeto y el misterio del ser serían prostituidos por el sujeto. La intimidad espontánea y develante de los entes admite distintos grados, según los grados analógicos de participación del ser. El grado más bajo está constituido por los entes no vivientes; después se va ascendiendo en esta participación a través de la vida vegetativa, sensitiva, autoconsciente e incorpórea creada, hasta el Espíritu infinito¹⁷⁸. La disimilitud participativa del ser es mayor que la semejanza metafísica presente en esta graduación. La tensión entre exterioridad fenoménica e interioridad metafísica, o entre develamiento significativo y velamiento significado, está vinculada adecuadamente a la distinción polar entre *esse et essentia* propia del misterio del ser. Esta distinción, que en los entes finitos es real, es una polaridad analógica ya que en ella se entrecruzan dos polos en tensión siendo realmente distintos.

Ascendiendo por los grados de participación se llega a la vida autoconsciente del sujeto humano en el que la espontaneidad develante de la verdad toma la forma estricta de libertad. Esta apertura del sujeto hacia la verdad del objeto es intelectivo-volitiva y designa la posibilidad natural de la voluntad (*voluntas ut natura*) que luego se actualiza como libertad personal (*voluntas elicitata*)¹⁷⁹. Las actitudes del sujeto que posibilitan el develamiento de la verdad ante él son: ‘estar-a-disposición’ de la verdad y la actitud invitante o solicitadora. La primera es receptiva, la segunda predominantemente activa; los dos aspectos se exigen en la apertura hacia la verdad. La adecuación alcanzada entre espontaneidad del objeto y apertura ‘pasivo-activa’ del sujeto libre es una adecuación avalada por el amor en cuanto es una entrega y aceptación de la verdad, porque mediante su manifestación se devela el sentido verdadero del ser, y dicho sentido es el amor. Por ello la verdad sólo puede develarse por y para el amor ya que éste es inseparable de aquélla:

“Si può allora ben dire che la verità sgorga dall’amore e che l’amore è più originario e più vasto della verità. L’amore è la ragione della verità, la ragione o il fondamento che la spiega e la rende possibile. E tuttavia non si può dire che l’amore c’era già prima della verità e che sarebbe pensabile senza la verità. Giacchè l’autodischiudersi dell’essere e del conoscere, che

¹⁷⁸ “Balthasar muestra aquí el análogo principal de su fenomenología de la verdad como ‘develamiento-velamiento’. El camino de la analogía ascendente, que se detiene al llegar al misterio insondable de la interioridad de Dios, presupone que se ha partido de este misterio, para, ‘kata-lógicamente’, dejarlo develarse y velarse en cada grado del ser”. FARES, Diego J., op. cit., (LII, 3/4), 1996, p. 194.

¹⁷⁹ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. I, p. 113; ed. cast., v. I, p. 111.

porta l'originario nome dell'amore, porta subito e immediatamente anche il nome della verità»¹⁸⁰.

Las tensiones analógicas presentes en la libertad del sujeto ante la verdad develada son: 'intelecto y voluntad', '*voluntas ut natura* y *voluntas elicitata*', 'estar a disposición de la verdad y la actitud solicitadora', la adecuación amante entre 'espontaneidad del objeto y apertura pasivo-activa del sujeto libre', 'verdad y amor'. En consecuencia, todo ser humano, en cuanto sujeto abierto a la verdad, es convocado a la administración de la verdad participando de ella sin poseerla absolutamente. El criterio para la administración de la verdad es el amor, y precisamente éste asegura el misterio velado del ser en la verdad, más allá¹⁸¹ de todo develamiento.

5.3 La verdad como misterio

En los anteriores apartados sobre la verdad se han explicado el objeto y el sujeto en cuanto naturaleza y espontaneidad, es decir, en cuanto verdad del ser en sí (*An-Sich-sein*) y en cuanto verdad del ser para sí (*Für-Sich-sein*). La verdad como naturaleza y libertad ha orientado esta investigación hacia el velado misterio¹⁸² del ser y de la verdad. El velamiento pertenece íntimamente al sentido de la verdad trascendental, por eso, preguntar por el misterio trascendente de la verdad es barruntar el misterio del sentido del ser, cuyos indicios se muestran ya en el misterio de la tensión analógica de la diferencia real entre *esse et essentia* en los entes finitos. En tal *distinctio 'realis' inter essentiam et esse*, o diferencia entre *existentiam et essentiam* hay una *tensión interna al ser* y al ente, que tiene lugar entre ambos polos¹⁸³, hacia un 'ser-cada-vez-más-pleno'. La unidad tensional entre *esse et essentia* en su honda diferencia real permanece como un enigma en la ontología de lo finito. Dicho misterio está cargado de sentido y de una plenitud siempre *mayor* aunque completamente irreductible. Antes de indicar la trascendencia del misterio del ser verdadero Balthasar describe algunos elementos de la expresión de la verdad y de su situación personal e histórica.

¹⁸⁰ Ibid., v. I, p. 115. [=Entonces se puede decir que la verdad brota del amor y que el amor es más originario y más vasto que la verdad. El amor es la razón de la verdad, la razón o el fundamento que la explica y la vuelve posible. Y sin embargo no se puede decir que el amor existía antes que la verdad y que sería pensable sin la verdad. Ya que el autoabrirse del ser y del conocer, que lleva el originario nombre del amor, lleva en seguida e inmediatamente también el nombre de la verdad]; cfr. ed. cast., v. I, p. 113.

¹⁸¹ "La apertura por encima y más allá de sí es lo más característico de la participación y por lo tanto del pensamiento analógico... La analogía es cualitativa". FARES, Diego J., op. cit., (LI, 3/4), 1995, p. 200.

¹⁸² "Come puntualizza Balthasar, il 'mistero ha dominio' sempre nella reciprocità ente-essere intesa da Heidegger come tensione tra presenza-assenza, come 'dif-ferenza'". ROSSI, Osvaldo, op. cit., p. 400. [=Como puntualiza Balthasar, el 'misterio tiene dominio' siempre en la reciprocidad 'ente-ser' entendida por Heidegger como tensión entre 'presencia-ausencia', como 'di-ferencia'].

¹⁸³ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. I, p. 193; ed. cast., v. I, p. 191. "Hay que considerar como eje secreto de la estructura interna de todo su pensamiento metafísico su comprensión de la *distinción real*, la *analogía entis* y el *comparativo del ser*". CORETH, Emerich, ed., op. cit., v. III, p. 282. "Se muestra el *comparativo del ser* como el milagro

La *expresión de la verdad* está mediada por las imágenes sensibles tanto en el develamiento fenoménico de la verdad como en su expresión lingüística. La aparición de las imágenes remite al fundamento velado de la verdad porque ellas son ‘*significantes*’ sensibles del ‘*significado*’ velado de la verdad ‘*significativa*’ del ser. Tal ‘*significatividad*’ da sentido a la adecuación entre la aparición de las imágenes y al recóndito fundamento de la verdad, ya que permite ir hacia el fondo (*Zu-Grunde-Gehen, sub-cumbere*) velado del ser que se devela. La tensión analógica que surge de la significatividad de la verdad es doble: desde dentro hacia afuera, es decir, hacia el fenómeno o epifanía; y desde fuera hacia dentro, es decir, hacia el fundamento velado de la verdad. Esta tensión impera igualmente entre ‘*accidentes y substancia*’, entre ‘*fenómeno y nómeno*’, y entre ‘*imágenes individuales y esencia universal*’ de lo que aparece. El *plus* ontológico de lo universal velado en las imágenes individuales es un *plus* que remite más allá de las imágenes mismas, hacia el misterio velado de la verdad del ser.

La imagen como expresión significativa de la verdad exige intrínsecamente un sujeto para el cual sea imagen significativa. Tal sujeto, especificado finitamente en el ser humano, es capaz de adecuar la imagen fenoménica, percibida a través de su sensibilidad, con el fundamento velado, abstraído por su intelecto en un proceso unitario de conocimiento. Resta explicitar la tensión analógica existente entre ‘*la sensibilidad y la abstracción*’, es decir, entre ‘*percepción y conceptualización*’, ‘*estética*’ y ‘*lógica*’. La tensión abstractiva entre ‘*intellectus passibilis et intellectus agens*’ posibilita la tensión analógica entre ‘*abstractio speciei a phantasmate et conversio intellectus ad phantasmata*’ y entre ‘*verbum mentis et verbum prolatum*’. La sensibilidad y el intelecto se unen de tal manera que la abstracción es fruto de la unidad indivisible del ser humano; la abstracción supone la sensibilidad en su origen y en su expresión final porque así como los sentidos relacionan al ser humano con el mundo, también el concepto y el juicio se expresan por medio de signos lingüísticos sensibles. La paradoja del fenómeno sensible en el que aparece velado el fundamento de la verdad es similar al enigma de la sensibilidad necesaria para que el intelecto humano pueda abstraer y para que el conocimiento se exprese en signos lingüísticos sensibles, por ejemplo, mímicos, sonoros, escritos, entre otros. Nuevamente la verdad deviene misterio; en efecto, ¿por qué el ser humano abstrae a partir de los datos de la sensibilidad y tiene que recurrir nuevamente a la sensibilidad para expresar inteligiblemente los conocimientos más abstractos?

La palabra es el signo lingüístico supremo al que llega la imagen sensible abstraída por el intelecto. La palabra como expresión significativa de la imagen sensible, del fundamento de la verdad, del concepto y del juicio, muestra la unidad analógica entre saber y decir, o sea, entre

del plus que se supera cada vez en plenitud desbordante... Las diferencias finitas del ser... están regidas por una *analogia entis* inmanente y trascendente”. Ibid., v. III, p. 283.

conocimiento y lenguaje, porque la palabra es una exteriorización sensible del intelecto humano; esta unidad respeta la mayor disimilitud entre ambos porque no son reductibles a la identidad unívoca. La analogía existente entre ‘ser-fenómeno’, ‘objeto-sujeto’, ‘ser-autoconciencia’, se presenta también entre ‘yo-tú-nosotros’ porque el ser humano no puede llegar a conocerse a sí mismo de otro modo que en el movimiento que va de sí mismo al mundo y hacia el otro tú¹⁸⁴; por lo tanto, el ser para sí está vinculado analógicamente al ser para el otro en el mundo, y de esta tensión existencial brota la polaridad incluyente entre palabra como expresión de la persona autoconsciente y libre, y palabra como función del estar en el mundo y en la comunidad, es decir, la palabra humana como *dialógica*.

A raíz de la estrecha e íntima vinculación entre verdad conocida y verdad dicha, y entre palabra personal y palabra de los otros, la verdad develada en el lenguaje tiene una carácter *dialógico* y social¹⁸⁵ mediante el cual el *logos* del ser se abre a un *logos* intersubjetivo. Esta concepción de la verdad del mundo intenta respetar la tensión analógica y dinámica de la verdad que existe entre ser y devenir mediante la tensión *dialógica* entre ‘yo-otro’, ‘yo-mundo’, ‘yo-tú-nosotros’. El diálogo efectivo con el otro pretende una acción en el mundo para mostrar el sentido solidario de la verdad como amor. De esta manera ‘la palabra y la acción’, ‘la ‘lógica’ y la ‘dramática’’, ‘la verdad y la bondad’, ‘la gnoseología y la ética’ alcanzan su relación analógica, manteniendo la irreductibilidad entre ellas por su *mayor disimilitud* analógica.

Los elementos analógicos de la expresión de la verdad deben complementarse con los elementos provenientes de su *situación personal e histórica*, para indicar posteriormente la opulencia del misterio del ser verdadero, cuya trascendencia enigmática debe atender a las circunstancias categoriales de la expresión y situación donde la verdad se devela. La universalidad de la verdad se devela a los individuos humanos en su situación personal, en su ‘yoidad’ (*Jemeinigkeit*); esta tensión vincula la universalidad y la situación personal de la verdad respetando la unicidad distinta de cada individuo humano en los cuales la verdad se personaliza. Por este hecho se garantiza la diferencia analógica entre los diversos acercamientos al develamiento de la verdad exigiendo una aproximación dinámica a ella que, sin duda, deberá tomar en serio la situación personal y la perspectividad de la verdad con el fin de emprender un diálogo ininterrumpido con todas la perspectivas posibles para ir desde la verdad más personal a la verdad más común. En este proceso las distintas perspectivas se pueden ir coordinando en vistas a una unidad analógica, si bien nunca totalmente realizable, auxiliadas por un método de confrontación dialógica entre sus puntos de vista, hacia una totalidad cada vez *mayor*¹⁸⁶. En este proceso permanente subyace una tensión analógica entre perspectiva individual y panorama universal.

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 171; ed. cast., v. I, p. 168.

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 172; ed. cast., v. I, p. 169.

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 185; ed. cast., v. I, p. 183.

El enigma de la verdad universal que se individualiza en diversas perspectivas alcanza su singularización única e irrepetible a través de su personalización en la existencia de cada ser humano, donde la verdad del ser deviene autoconciencia libre. ¿Cómo es posible que la verdad del ser impersonal devenga personalizada en el hombre? Otra vez la reflexión se topa con el misterio del ser y de la verdad, el cual tensiona análogamente el aspecto cuantitativo de las perspectivas individuales y el aspecto cualitativo de la personalización de la verdad en búsqueda de una constelación universal de sentido.

La situación personal de la verdad también es una situación histórica que condiciona y configura un acercamiento limitado al misterio de la verdad. A través de la situación histórica de las esencias existentes el *ser* se devela en el *tiempo*, a tal grado que la temporalidad es una categoría ontológica fundamental del ser y de la verdad. La verdad situada temporalmente tiene un carácter social y dialógico que convoca a las diversas perspectivas situadas para forjar un proyecto constelador de sentido para que la verdad personal permanezca en un proceso común de búsqueda. Los proyectos temporales con anhelos comunes van acuñando la historia desde las situaciones personales. En esta propuesta existe una tensión analógica entre ‘perspectiva-situación’ personal y constelación común de sentido, entre temporalidad categorial e historicidad trascendental, entre verdad encontrada y proceso continuo de búsqueda del misterio de la verdad velada.

Partiendo de las circunstancias categoriales de la expresión y situación de la verdad, el misterio trascendente del ser ha permanecido velado. La expresión y situación de la verdad han mostrado algunos indicios del enigma de la verdad permitiendo un acceso analógico a su misterio descriptible a partir de la tensión entre ‘develamiento-velamiento’, y entre la verdad y los otros trascendentales. La verdad es develamiento del ser, ‘ἀ-λήθεια’, inteligibilidad, confesión ‘locutiva’ y testimonio ontológico del ser que clama el amparo de la comprensión amorosa del sujeto; dicha confesión es discreta y limitada por la intimidad velada del ser, cuyo encuentro es una inagotable fuente de asombro:

“Partendo del misterio dell’essere, nella sua intima mobilità tra essenza et essere, nella sua ogni volta eccedenza in ricchezza inafferrabile, nel suo acuirsi ed urgere come situazione e temporalità, bisogna dire che proprio l’incontro dell’essere in quanto essere implica una inesauribile sorgente di meraviglia..., di stupefazione, di rapimento, di gioia e di gratitudine, in breve di tutti quei sentimenti che si assommano nella parola Thaumazein. Tutti questi atti interiori vengono evocati dall’apparire dell’essere stesso, il quale proprio nel suo apparire dà

via il suo massimo oscurissimo enigma: se stesso... Proprio lo svelarsi dell'essere è, come tale, il suo più profondo velamento"¹⁸⁷.

El profundo velamiento del misterio del ser es un límite a su absoluta exteriorización y objetivación. Sólo un ser, cuya verdad velada es mayor que su apariencia fenoménica, es a la larga soportable para el conocimiento; sólo un ser dotado de intimidad reservada es por largo tiempo digno de amor. El amor mismo exige, no sólo develamiento, sino también respeto y velamiento¹⁸⁸; ambos, develamiento y velamiento, tensionados analógicamente fortalecen la subsistencia del amor develando sólo lo que el amor exige. Quien ama y conoce la verdad sabe más de lo que dice pues lo incomunicable caracteriza el permanente misterio de la verdad. Lo dicho anteriormente muestra que el misterio del velamiento del ser está relacionado íntimamente con la naturaleza del amor porque la verdad es la medida del ser, pero el amor es la medida de la verdad¹⁸⁹.

Además de la tensión analógica entre develamiento y velamiento, el misterio del ser puede describirse por la polaridad recíproca de los trascendentales. Balthasar trata de ellos invirtiendo el orden que hasta ahora había seguido^{*}; esto significa que si anteriormente había descrito la verdad, suponiendo lo tratado en la estética y en la dramática, ahora retorna desde lo ἀληθές hacia lo ἀγαθόν y lo καλόν. Según Balthasar, en cada transcendental hay una triple dimensión que los asemeja, pero sosteniendo la mayor disimilitud de cada uno en sí mismo tomado mentalmente, porque el ser se manifiesta al hombre de distintos modos en cada caso: como locución develante, don comunicante y aparición. La triple dimensión de lo ἀληθές está constituida por lo que se

¹⁸⁷ Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 206-207. [=Partiendo del misterio del ser, en su íntima movilidad entre esencia y ser [essentia et esse], en su cada vez más excedente riqueza inaprehensible, en su agudizarse y urgir como situación y temporalidad, es necesario decir que precisamente el encuentro del ser en cuanto ser implica una fuente inagotable de maravilla,... de asombro, de raptó, de alegría y de gratitud, en breve de todos aquellos sentimientos que se asemejan a la palabra θαυμαάζειν. Todos estos actos interiores vienen evocados por el aparecer del ser mismo, el cual precisamente en su aparecer entrega su mayor oscuro enigma: él mismo... Precisamente el develarse del ser es, como tal, su más profundo velamiento]; ed. cast., v. I, p. 202.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 208; ed. cast., v. I, p. 204.

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 261; ed. cast., v. I, p. 257.

* Balthasar partió de la 'estética', y por medio de la 'dramática' arribó a la 'lógica'. Un artículo que destaca la presentación escolástica ha sido publicado por **FORMENT, Eudaldo**, *La Sistematización de Santo Tomás de los Trascendentales*, en *Contrastes: Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, (v. I), Universidad de Málaga, Málaga, 1996, pp. 107-124. La inversión realizada por Balthasar responde al proceso circular del conocimiento humano descrito por Tomás así: "Complementum autem cuiuslibet motus est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis, sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima [com. 54 et seq.] ponit circulum quondam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus inceptit". **AQUINO, Tomás de**, op. cit., q. 1, a. 2. [=Ahora bien, el complemento (consumación) de cualquier movimiento está en su término. Pero el movimiento de la facultad cognoscitiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido exista en el cognoscente según el modo del cognoscente, pero el movimiento de la facultad apetitiva se termina en la cosa; y por ello es que el Filósofo en III de Anima [com. 54 et seq.] establece un círculo en cierto momento en los actos del alma, es decir, según (él), que la cosa que está fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa inteligida mueve al apetito, y entonces el apetito conduce a éste (intelecto) a que arribe a la cosa en la cual inició el movimiento]. Se pueden encontrar rasgos de este círculo en la dualidad de saber y querer considerados por **CORETH, Emerich**, *Metaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1961 (tr. cast. de **AREITIO, Ramón**, *Metafísica: una Fundamentación Metódico-sistemática*, Ed. Ariel, Barcelona, 1964, pp. 277-281, 293-297).

devela o fundamento del ser, lo develado o apariencia fenoménica, y la develación misma o tensión entre el fundamento y la apariencia; el tríptico se adecua analógicamente y, sin separarse, mantiene una distinción insuperable. Esta apertura develante de la verdad es una expresión *locutiva* del ser que alcanza su pleno sentido de adecuación *analógica* en el sujeto para quien se devela, es decir en el ‘*logos*’ subjetivo para quien se devela el *logos* objetivo del ser.

La triple dimensión de lo ἀγαθόν está integrada por el don comunicante (o fundamento), lo comunicado (o apariencia) y la comunicación (o tensión analógica entre el fundamento y la apariencia); la correspondencia que une lo comunicado con el don comunicante respeta las muchas diferencias existentes entre ellos. Al devenir comunicado lo comunicante por medio de la comunicación¹⁹⁰ el ser *da* al ente su propio *valor*; por la comunicación y por la participación donante del bien del ser, el ente es valor para sí mismo y para otros. Esta comunicación donante del bien del ser es una participación de sí mismo (*bonum diffusivum sui*) que alude al amor que *se da* bondadosamente sin usura. La copresencia de la verdad y del bien, es decir, de la apertura develante del ser y su comunicación donante, favorece el aspecto valioso y seductivo del ser, evitando que la verdad parezca frígida e indolente. Finalmente, la triple dimensión de lo καλόν es el trasfondo esplendoroso que se manifiesta, la epifanía y la aparición (*Schau*) misma o tensión entre el fundamento y la apariencia. La proporción entre lo que aparece (*species, forma*) y el trasfondo (*lumen, splendor*) respeta también sus muchas disimilitudes. Según Balthasar la esencia originaria de la ‘belleza’ (*Schönheit*) consiste en el misterioso trasfondo del ser que se transparenta en la apariencia (*Schau*) como un *plus*, es decir, estriba en el inmediato aparecer (*Scheinen*) de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado¹⁹¹; lo καλόν es el llano aparecer de lo verdadero y de lo bueno, es decir la ‘exhibición’ (*Schau*) del ser por medio de la epifanía de los entes.

La apertura del ser es una expresión locutiva, una acción dativa y una aparición perceptible. Las tensiones ‘lógicas’, ‘dramáticas’ y ‘estéticas’ comparten un fundamento ‘onto-metafísico’, una apariencia fenoménica y una tensión analógica entre el fundamento y la apariencia. No obstante, la expresión locutiva, la acción dativa y la aparición perceptible no son reductibles mentalmente a la identidad unívoca; esto significa que aquella expresión escolástica (*convertuntur*) utilizada para considerar la semejanza entre el ser y algunos de sus trascendentales debe ser interpretada analógicamente, dado que ‘*convertuntur*’ es un término utilizado filosóficamente para deliberar acerca del ser; si la noción de ser se emplea en sentido analógico atendiendo a su fundamento real existente en los grados de participación del ser, entonces también los trascendentales son nociones análogas entre sí y en relación al ser. Los respectivos nexos entre fundamento ‘onto-metafísico’,

¹⁹⁰ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logicala*, v. I, p. 217; ed. cast., v. I, p. 213.

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, v. I, pp. 220-221; ed. cast., v. I, p. 216.

apariencia fenoménica y su tensión analógica en cada trascendental sólo develan la apertura locutiva, dativa y manifiesta del ser, sin violentar el velamiento de la intimidad inagotable del ser. El misterio de la verdad esconde en sí un enigma locutivo, dativo y epifánico del ser, que es un enigma 'lógico', 'dramático' y 'estético'. Este misterio ¿procede únicamente de la verdad del mundo o le es participado?

5.4 La verdad como participación

Al considerar la verdad como naturaleza y como libertad fue descrita la fenomenología inherente a la verdad finita del mundo; después la verdad como misterio insinuaba de modo cada vez más explícito una participación de la verdad del mundo en la verdad infinita de Dios ¿qué puede justificar la filosofía ateniéndose a su propio método?

El problema versa ahora sobre el nexo inseparable entre la apertura del objeto develado y la apertura de la conciencia al objeto, de manera que la simultaneidad de ambos vincule la autoconciencia al ser del ente y a su esencia. En esta relación hay también un conocimiento implícito del ser en general, cuya no subsistencia remite atemáticamente al misterio trascendente de Dios. La explicitación de este dato ayuda a interpretar el misterio de la verdad del mundo como una participación en la intimidad del misterio de la verdad de Dios, pero respetando la disimilitud analógica siempre mayor entre ambas. ¿Respetada esta propuesta el evento de la revelación divina? Balthasar intenta conciliar participación y revelación precisando los enfoques de ambas: la participación designa el vínculo analógico entre verdad del mundo y verdad de Dios a partir de la verdad finita, en cambio la revelación lo considera a partir de la verdad infinita. Asumiendo con seriedad la tensión analógica entre apariencia fenoménica y fundamento 'onto-metafísico', es posible sostener una analogía entre el develamiento de la verdad finita y el fundamento 'onto-teológico' de la verdad infinita, de manera que la caducidad del tiempo y del espacio se conviertan en un medio del cual se sirve la eternidad para manifestar su intensidad imperecedera¹⁹².

La infinitud participada de la verdad se manifiesta mediatamente en lo finito que en cuanto tal no es Dios, pero disfruta de una verdad real. Entre la verdad finita del mundo y la verdad infinita de Dios persisten las diferencias existentes entre el ser no subsistente y Dios, aunque la analogía garantiza la unidad de la verdad contra toda concepción equívoca o unívoca. Los límites de la verdad del mundo son patentizados por la intrínseca finitud del objeto de conocimiento y del sujeto cognoscente, por las deficiencias subjetivas del conocimiento esencial y existencial, de la capacidad analítica y sintética, intuitiva y discursiva, por los obstáculos establecidos por los

¹⁹² Cfr. *ibid.*, v. I, p. 241; ed. cast., v. I, p. 237.

hechos y por los conceptos humanos. El ser humano que reconoce la finitud de su acceso a la verdad también es invitado a mantener una actitud de servicio ante la verdad que se le devela; este encuentro servicial de espontánea receptividad se funda en la originaria receptividad activa del conocimiento. En este contexto, para Balthasar el conocimiento es un servicio hecho por el sujeto al objeto¹⁹³, de manera que, en el conocimiento el *appetitus* está tensionado analógicamente por la actitud de servicio, disposición que es posible sostener también ante la verdad de Dios.

5.5 Observaciones

La analogía se ha desplegado hasta aquí como adecuación entre develamiento y velamiento de la verdad del ser. En cuanto develamiento el ser '*se dice*' por medio de los entes como verdad en sí y verdad para sí. Por el hecho de ser verdad en sí se le ha considerado como naturaleza de la cual participan tanto el objeto como el sujeto; en cambio, por ser verdad para sí, con una interioridad, se le ha examinado como libertad. En cuanto velamiento la verdad del ser oculta su misterio participando limitadamente de él. ¿Qué observaciones pueden formularse a la propuesta balthasariana?

Primeramente, respecto a la verdad como naturaleza hay que mencionar que la referencia explícita al papel de la intencionalidad en la relación entre el sujeto y el objeto es muy escasa. En varias ocasiones Balthasar menciona su interés por una fenomenología de la verdad; de hecho el punto de partida de su análisis es la conciencia (*Bewusstsein, ser-consciente*) del sujeto en la que se adecuan analógicamente la verdad del objeto «o verdad material» y la verdad del sujeto «o verdad formal». El sujeto al '*ser-consciente*' de lo otro es simultáneamente consciente de sí mismo. Al conocer los entes se da simultáneamente un conocimiento atemático del ser en general que por su no subsistencia remite tácitamente a Dios. Sin embargo, con las anteriores aserciones Balthasar no logra explicar suficientemente la intencionalidad del conocimiento. Después desperdicia otra oportunidad para lograrlo cuando reflexiona sobre la libertad del sujeto, cuyas actitudes ('*estar-a-disposición*' de la verdad y solicitud invitante) podrían haberse vinculado a la intencionalidad del sujeto. Tampoco tematiza la intencionalidad del objeto cuando describe el estado de apertura o de cognoscibilidad del objeto. La misma carencia no es subsanada cuando describe la *significatividad* de la verdad develada; hubiera sido conveniente un desarrollo de esta significatividad como un aspecto de la intencionalidad (*tendere in*) del fenómeno significativo hacia el fundamento ontológico significado.

Conviene formular una segunda anotación crítica a la propuesta balthasariana, ahora en relación con la verdad como libertad. En ningún momento se justifica argumentativamente la libertad; esta

¹⁹³ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 254; ed. cast., v. I, p. 250.

omisión ya había aparecido en el capítulo anterior. El inconveniente se agrava porque además de la libertad del sujeto, se le atribuye ‘libertad’ a los objetos de conocimiento en virtud de los grados de interioridad y de participación del ser. Aunque se reflexione acerca de esta ‘libertad’ en un sentido analógico parece un abuso difícilmente sostenible que ésta se le aplique a todos los entes en cuanto objetos de conocimiento; bastaría una consideración acerca de su cognoscibilidad intencional (*tendere in*) como estado de apertura ante el sujeto cognoscente, o una explicación sobre la intimidad ontológica a la que remite todo fenómeno.

En tercer lugar, con respecto a la verdad como misterio, Balthasar tiene razón al recordarle al ser humano que su conocimiento es finito, ciertamente no sólo en razón de sus propias facultades y de su situación temporal e histórica, sino también por las condiciones de cognoscibilidad del objeto mismo. El misterio de la verdad exige, desde el punto de vista filosófico, una cautela que evita trasponer apresurada y acríticamente los elementos filosóficos del misterio de la verdad al misterio revelado de Dios. El tránsito entre filosofía y teología está abierto, pero se requiere un respeto de las diferencias analógicas entre ambas. La observación precedente trae consecuencias para una última consideración ligada al inciso sobre la verdad como participación. Sin duda Balthasar intenta respetar los límites del pensamiento filosófico; sin embargo en varias ocasiones es patente la presencia de temas propios de una teología fundamental. Esta coyuntura prepara los temas teológicos de los volúmenes denominados por el autor *Wahrheit Gottes* (Verdad de Dios) y *Der Geist der Wahrheit* (El Espíritu de la Verdad), dedicados a una reflexión sobre Jesucristo como la verdad de Dios y sobre el Espíritu Santo que conduce a los cristianos en la comprensión de la verdad develada y velada.

6. ANALOGIA ENTIS Y 'ÉN'

6.1 Conciencia y ser

6.2 El ser, lo uno y lo múltiple

6.3 El ser uno, verdadero, bueno y 'estético'

6.4 *Gestalt*

“Se les plantea a los cristianos la tarea de una metafísica moderna total... Pero la metafísica no es una mercancía que se pueda vender y comprar, ya compuesta y acabada: cada uno tiene que pensar por sí mismo”^{*}.

^{*} Id., *Gloria...*, v. V, pp. 600 y 602.

Los tres capítulos anteriores centraron su interés en la analogía de proporcionalidad reflexionando acerca de la honda disimilitud implicada en la semejanza de cada una de las tensiones analógicas de tipo estético, dramático y lógico. Conviene ahora considerar temáticamente la analogía de atribución desde la perspectiva de la mutua dependencia, ‘onto-metafísica’ o gnoseológica, que armoniza las distintas polaridades del ser por medio del acuerdo ‘sinfónico’ o ‘polifónico’ de la analogía, superando el peligro de una reducción unívoca que las someta al unísono de la identidad y evadiendo el señuelo de una separación equívoca que las oponga como fragmentos hostiles. El término ‘acuerdo-armonía’ (*Übereinstimmung*), en cuya significación subyacen matices musicales¹⁹⁴, será la clave que concierte la conciliación ‘sinfónica’ en la perspectiva de la unidad como acuerdo ‘sinfónico’ de las polaridades del ser.

Es importante advertir que Balthasar nunca desarrolló sistemáticamente una propuesta sobre la unidad, aunque en alguna ocasión él mismo la había incluido en el proyecto de sus escritos¹⁹⁵. No obstante, es posible rescatar las alusiones sobre la unidad que se encuentran diseminadas por toda la Trilogía como indicios sutiles que van integrando la unidad de sus dieciséis volúmenes, incluyendo el dedicado al *Epílogo*. Desde esta perspectiva de conjunto hay que dar alguna respuesta filosófica al hecho patente que inclinó a Balthasar hacia esta opción metodológica que mantiene la unidad como un ámbito desvanecido, pero siempre presente, conciliando las distintas polaridades analógicas del ser. Balthasar enuncia de este modo la razón por la cual reflexiona explícitamente sobre la unidad hasta el momento de tematizar la verdad como trascendental:

“Ora, precisamente qui, dove si parla di verità, sarà il luogo per riflettere ancora una volta in modo più esplicito sui trascendentali di cui si è già trattato. Vi si renderà visibile obiettivamente --dal momento che essi circolano per tutto l’essere-- no soltanto la loro inseparabilità..., la loro reciproca compenetrazione e presupposizione, ma in tal modo anche

¹⁹⁴ Balthasar era un excelente pianista. Su primer artículo publicado fue una síntesis de la música, *El desarrollo de la idea musical*. Las analogías sobre los ritmos musicales atraviesan toda su obra escrita. Cfr. **DUMONT, Camille**, *Un Genio Musical*,... p. 398. “Le fondament dernier de cette concordance réside, ... dans l’accord (*Stimmigkeit*) de l’harmonie intérieure”. **SCHRIJVER, Georges de**, op.cit., p. 54. [=El fundamento último de esta concordancia reside... en el acuerdo (*Stimmigkeit*) de la armonía interior]. A raíz de la interpretación balthasariana de Dionisio el Areopagita en *Herrlichkeit*, se puede decir que “nous venons de résumer ainsi la perspective à l’intérieur de laquelle vient s’inscrire le thème dionysien des analogies. La notion d’analogie connote en tout premier lieu une proportion juste et une harmonie”. Ibid., p. 303. [=Hemos de resumir también la perspectiva en el interior de la cual viene inscrita el tema dionisiano de las analogías. La noción de analogía connota en primer lugar una proporción justa y una armonía]. “Algunos estudiosos han hablado, a propósito del sistema de Balthasar, de una Denkform sinfónica”. **ABBAGNANO, Nicolás**, op. cit., v. IV/2, p. 774.

¹⁹⁵ Por ejemplo, en las primeras páginas de *Gloria* planea dedicar el último volumen de la obra a una reflexión sobre la unidad ecuménica y el arte cristiano. Es innegable que junto a su visión teológica iba a justificar su propuesta también desde el punto de partida filosófico, como lo hace en todos los volúmenes de la Trilogía. El traductor del volumen anota: “Estas dos últimas secciones [la unidad ecuménica y el arte cristiano] que el autor incluía en su programa, posteriormente se excluyeron”. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria*..., v. I, p. 16. Peter Henrici opina que el opúsculo *Katholisch. Aspekte des Mysteries* (1975) “suple en cierto modo el tomo que falta sobre el ecumenismo en la *Estética*” **HENRICI, Peter**, *Hans Urs*..., p. 388. En tal obra Hans Urs dedica algunas páginas explícitamente a la *Oikoumene*; cfr. **BALTHASAR, Hans Urs**

il trascendentale fondante dell'unità,... Vi si dimostrerà che è possibile trattare per principio dell'unità come trascendentale solo dopo aver trattato tematicamente degli altri trascendentali¹⁹⁶.

El párrafo anterior sólo es relevante para el asunto que ahora interesa, en cuanto que señala la razón por la cual se reflexiona hasta el final sobre la unidad. Para este propósito la simultaneidad gnoseológica entre conciencia y ser habrán de servir como punto de partida que atienda a la unidad analógica entre el ser del sujeto y el ser del objeto que dependen mutuamente dado que el sujeto reclama la prioridad gnoseológica y el ser del objeto la precedencia 'onto-metafísica'. Después hay que analizar la unidad del ser y las polaridades analógicas que ella implica. En seguida, se explicitará la relación entre el ámbito conciliador de la unidad y las polaridades analógicas implicadas en lo verdadero, lo bueno y lo 'estético'. Finalmente hay que revisar la relación entre unidad y *Gestalt*. De esta manera este último capítulo procurará tender un puente de retorno hacia el capítulo segundo donde ya se había indicado la analogía de atribución.

6.1 Conciencia y ser

En los términos alemanes *Bewusstsein und Sein* (conciencia y ser) hay una raíz común que da la pauta para una reflexión metafísica sobre la simultaneidad gnoseológica de la conciencia y el ser, y sobre su mutua dependencia. La raíz semántica común tiene un fundamento filosófico serio en la apertura cognoscente del sujeto hacia el objeto y en la apertura del objeto en cuanto cognoscible. La actualización de la doble apertura anterior es posible solamente si los dos elementos del conocimiento concurren simultáneamente de manera que, por una parte, el objeto se muestra como gnoseológicamente dependiente respecto al sujeto, pues el conocimiento parte de la conciencia al ser del ente; y por otra parte, la conciencia del sujeto se encuentra como dependiente ontológicamente del ser conocido mediante el objeto, y reconoce que este ser le es participado finitamente. La semejanza óptica que los une es aquélla por la cual ambos participan limitadamente del ser sin agotarlo; el dato óptico del ser del sujeto y del ser del objeto funda, a su vez, las relaciones gnoseológicas entre ambos. El sujeto toma conciencia de sí mismo ante la alteridad del objeto y del tú; cuando despierta a sí mismo, despierta también al tú, y este despertar,

von, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975 (tr. cast. de **CONTY, María José**, *Católico: Aspectos del Misterio*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988, pp. 113-120).

¹⁹⁶ Id., *Teo-logica*, v.I, pp. 13-14. [=Ahora, precisamente aquí, donde se habla de verdad, será el lugar para reflexionar una vez más, todavía de modo más explícito sobre los trascendentales de los cuales ya se ha tratado. Se volverá visible objetivamente --desde el momento que ellos circulan por todo el ser-- no sólo su inseparabilidad..., su recíproca compenetración y presuposición, sino también en tal modo el trascendental fundante de la unidad,... Se demostrará que es posible tratar en principio de la unidad como trascendental sólo después de haber tratado temáticamente de los otros trascendentales]; cfr. ed. cast., v.I, pp. 11-12.

además de tener un carácter psicológico, también es de naturaleza gnoseológica y ontológica¹⁹⁷; el sujeto toma conciencia de sí mismo y del tú gracias a la apertura originaria de la unidad de su ser que es la condición de posibilidad de su apertura.

Por medio de esta relación la conciencia del sujeto capta la unidad de su propio ser en un proceso de unidad perceptiva, conceptuadora y metafísica, es decir, a partir de la unidad de la autoconciencia el sujeto realiza tres operaciones: la percepción, la conceptualización y la captación implícita del ser en general. Recapitula las imágenes fenoménicas de modo configurador consiguiendo la *unidad de la sensación*; descubre el acuerdo entre expresión sensible y significado interior encontrando la unidad esencial de sentido o *unidad del concepto* en lo conocido. Balthasar continúa su consideración con las siguientes palabras:

“Mentre... esperisce nell’autocoscienza l’unità del essere esistente, e questo radicalmente nell’analogia e nell’intima distanza tra l’essere suo proprio e l’essere assoluto, è in grado di attribuire al rapporto di essenza intuito nell’immagine anche un’esistenza obiettiva, indipendente dal pensiero: fonda l’unità dell’esserci”.¹⁹⁸

El tríptico armonioso formado por la percepción de imágenes, conceptualización esencial y afirmación del *esse* es posible gracias a la unidad antropológica del sujeto y a la unidad ontológica del objeto que configuran una *Gestalt* de sentido en la cual se diferencian analógicamente el yo, el tú, el nosotros óntico, el ser y Dios, de tal manera que, asegurando la mayor disimilitud entre ellos, también es coherente sostener su unidad analógica por la semejanza y la mutua dependencia metafísica o gnoseológica entre ellos, sobre la cual se funda la unidad entre ‘sujeto y objeto’, ‘conciencia y ser’, ‘pensamiento y lenguaje’. Si la conciencia advierte su individualidad subjetiva en el encuentro con la alteridad cósmica y humana, alcanzando atemáticamente también la universalidad del horizonte del ser, entonces surge simultáneamente la cuestión sobre la relación entre ‘lo universal y lo individual’, ‘lo general y lo especial’, ‘lo común y lo particular’, ‘lo social y lo personal’, ‘lo plural y lo singular’¹⁹⁹. El ser humano consciente vive en la tensión analógica de disimilitud y mutua dependencia entre unidad personal y unidad social; ambas dimensiones de la unidad se entrelazan de tal modo que no se pueden separar. La relación de dependencia entre lo particular y lo general es similar a la relación entre dato perceptivo individual y concepto

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, v.I, p. 170; ed. cast., v. I, p. 167.

¹⁹⁸ *Ibid.*, v. I, p. 75. [=Mientras... experimenta en la autoconciencia la unidad del ser existente, y esto radicalmente en la analogía y en la íntima distancia entre su ser propio y el ser absoluto, está en grado de atribuir a la relación esencial, intuida en la imagen, también una existencia objetiva, independiente del pensamiento: fundamenta así la unidad del ser]; cfr. ed. cast., v. I, p. 73.

¹⁹⁹ “L’être fini ne saurait subsister comme une entité pour-soi; il sera toujours impliqué dans un mouvement de flux e de reflux entre l’être propre de sa particularité... et l’appartenance à une structure plus large de généralité... Cette dailectique pendulaire prend aussi le nom de polarité ou de tension polaire”. **SCHRIJVER, Georges de**, *op.cit.*, p. 227. [=El ser no podría subsistir como una entidad ‘para-sí’; siempre estará implicado en un movimiento de flujo y de reflujo entre el ser propio de su particularidad... y la pertenencia a una estructura más grande de generalidad... Esta dialéctica pendular toma también el nombre de polaridad o de tensión polar].

universal, es decir entre apariencia fenoménica y fundamento ontológico, entre ‘estética’ y ‘lógica’.

La polaridad analógica entre lo individual y lo universal existe también en el objeto mismo como un entrecruzamiento de los polos tensionados por la diferencia real entre *essentia et esse* que de ninguna manera es una separación, sino una ‘coimplicación’ recíproca ‘de unidad analógica de *esse* y diversidad de esencias existentes’, y ‘de unidad de *essentia* y diversidad de existentes individuales’. La unidad de dependencia se capta en el movimiento tensional de la diversidad que jamás cierra la diferencia mayor entre los polos ya que *esse et essentia* y *essentia et existentia* son irreductibles entre sí, en su arcana biunidad siguen siendo el misterio de toda ontología de lo finito²⁰⁰; el ‘**ser-existencia**’ (como *esse* y como *existentia*) se puede describir sólo en contraste con la **esencia** (como *essentia* y como *quidditas*). La polaridad analógica de los entes finitos se manifiesta también en la tensión entre materia y forma, y entre potencia y acto:

“L’essenza di un essere è dunque ben lontana dall’essere via via realizzata, è qualcosa come un’idea sovratemporale (*eidōs*) che si mantiene come un piano unitario durante il corso intero di un’esistenza, ma anche qualcosa come una plastica potenza [*i?*] (*morfè*), che in questa esistenza progressivamente si sviluppa e si esprime”²⁰¹. “L’idea di un essere... è al tempo stesso immobile e mobile, è come idea generale definitivamente normativa sull’esistenza (*eidōs*, *idea*) e a un tempo, come forma realmente esprimendosi nell’esistenza stessa (*morphe*, *entelechia*), effettivamente orientativa verso sempre nuovi plastici adattamenti. Ambedue i lati del piano significativo di un essere si compenetrano intimamente, ambedue costituiscono insieme la sua forma (*Gestalt*) di verità e di ragione”²⁰².

La polaridad de mutua dependencia entre materia y forma, y entre potencia y acto es similar a la polaridad de la distinción real entre *essentia et esse* que se da en el interior del indivisible ser finito. En estas relaciones hay una tensión analógica desplegada entre ambos polos del ente tendiendo hacia el ‘ser-cada-vez-más-pleno’.

²⁰⁰ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v.I, p. 192; ed. cast., v. I., p. 190.

²⁰¹ Ibid., v.I, p. 193. [=La esencia de un ser está pues muy lejos de ser realizada, es algo como una idea supratemporal (εἶδος) que se mantiene como un plan unitario durante el curso entero de una existencia, pero también algo como una potencia plástica (μορφή), que en esta existencia progresivamente se desarrolla y se expresa]; cfr. ed. cast., v. I., p. 190. El texto italiano es confuso en la utilización del término ‘potenza’ como sinónimo de ‘morfè’. La intención principal de Balthasar es conciliar lo platónico y lo aristotélico, por ello, comparando el texto con la versión castellana debería decir así: “La esencia esta muy lejos de realizarse en cada ente existente (*existentia*), es algo semejante a una idea supratemporal (εἶδος), que se mantiene como **plan unitario** a lo largo de todo el transcurso de una existencia, pero algo similar también a una forma (μορφή) que se despliega dinámica y realmente en la existencia misma”.

²⁰² Ibid., v.I, p. 182. [=La idea de un ente... es al mismo tiempo inmóvil y dinámica, es en cuanto idea general definitivamente normativa (εἶδος, ἰδέα) sobre la existencia, y al mismo tiempo, se expresa realmente como forma (μορφή, ἐντελέχεια) en la existencia misma, efectivamente siempre orientada hacia nuevas adaptaciones plásticas. Ambos aspectos del plan

6.2 El ser, lo uno y lo múltiple

Después de reflexionar sobre la unidad analógica entre conciencia y ser, explicando sus polaridades, ahora hay que ampliar las implicaciones de ‘lo universal y lo individual’, ‘lo general y lo especial’, ‘lo común y lo particular’, ‘lo social y lo personal’, ‘lo plural y lo singular’ para la unidad y diversidad del ser. De la misma manera como ser y esencia, esencia y existencia, forma y materia, acto y potencia se tensionan mutuamente, así también lo universal y lo individual, con sus demás acepciones, se coimplican recíprocamente en la unidad analógica del ser porque lo universal contiene en sí lo individual y éste, a su vez, no puede ser tal sin el universal²⁰³; todo lo especial está encuadrado en el marco de lo general, ambos se incluyen el uno en el otro; existe entre ellos una mutua dependencia y una disimilitud que no es posible separar.

La noción de unidad es en el fondo enigmática porque se le conoce sólo en una polaridad irreductible que no permite identificar sus extremos. La unidad es comprensible, por una parte, en un movimiento tensional que va de lo universal, que es vacío, hacia lo particular, y que con la plenitud de éste regresa de nuevo a lo universal; y, por otra parte, en un movimiento tensional que inversamente va de lo particular, que es limitado, a lo universal, y que con la amplitud de éste, retorna a lo particular. Se trata de la misma tensión analógica que hay entre fundamento y apariencia, y entre concepto y percepción²⁰⁴. Tal analogía jamás cierra la dependencia y la diferencia mayor entre las diversas polaridades.

Si lo anterior se aplica al diálogo humano, a través del cual el *logos* del ser se convierte en *logos* de las personas porque la inteligibilidad implícita del ser deviene inteligibilidad dialógica, entonces se descubre que las relaciones intersubjetivas fluctúan entre la unidad de la esencia participada a cada individuo, y entre la diversidad de las personas. Por el hecho de que todos los puntos de vista particulares participan de la unidad del ser es posible compararlos y coordinarlos en una configuración total de sentido que nunca es completamente alcanzable. Ella intenta conciliar los opuestos a través de un acuerdo (*Übereinstimmung*) de recíproca simpatía que respete el carácter situacional de cada individuo, puesto que la armonía ‘polifónica’ o ‘sinfónica’ del acuerdo no destruye el valor universal de la unidad verdadera, es decir, la unidad se encuentra en todas las pluralidades²⁰⁵ y diversidades de cada situación. Esto implica un esfuerzo para ayudar

significativo de un ente se compenetran íntimamente, ambos constituyen juntos su ‘forma’ (*Gestalt*) de verdad y de razón; cfr. ed. cast., v. I., p. 180.

²⁰³ Cfr. *ibid.*, v.II, p. 158.

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, v.I, p. 159; ed. cast., v. I., p. 156.

²⁰⁵ “Frente a la trivialidad del pluralismo de razones, la pluralidad de la razón analógica [y del intelecto analógico]; contra la razón sustantiva, desligada del ser, la religación de aquella a éste; y contra el ser divinizado sin fundamento y convertido en ídolo, la apertura del ser al Dios trascendente”. UREÑA PASTOR, Manuel, op. cit., p. 338. En un apartado sobre el

al otro en el hallazgo de la verdad que se adecue analógicamente a su situación personal, y una lucha contra la imposición al otro de una perspectiva propia como si fuera la única verdadera.

Al sostener que la unidad total del ser aparece siempre concretamente individualizada en la cantidad y extensión de los individuos, Balthasar no profesa un relativismo histórico, pues de su propuesta no se despliega un caos, sino la analogía de la unidad del ser que a través de la diversidad inmanente interpreta la trascendente melodía del todo; la unidad se presenta dentro de lo diverso en una serie de configuraciones análogas que no pueden ser regidas sólo por una de ellas²⁰⁶, ni sólo por una quimera metahistórica que pretenda convertirse en norma esquemática aplicable a todo de modo unívoco e indiferente. Contra este tipo de ambiciones la analogía prestará una contribución oportuna en cada caso sosteniendo una tensión de mutua dependencia y disimilitud entre la diversidad y la unidad, sin que una lesione a la otra. Ambas dimensiones tomadas aisladamente son letales; sólo en su polaridad recíproca subsisten. Un ejemplo de ello es la búsqueda insistente del conocimiento humano que tiende hacia la unidad, pero no puede realizarla de otro modo que buscando la unidad en dos direcciones contrarias²⁰⁷: por medio de análisis y síntesis, sujeto y objeto, sujeto y predicado, verdad esencial y verdad existencial, percepción ‘estética’ y concepto ‘lógico’, sentido y facticidad, unidad y diversidad, ser y devenir; siempre en una tensión en la que cada uno de los polos es relativo al otro. La unidad, por el hecho de no alcanzar la identidad en sí misma a través de la analogía, declara su carácter finito y muestra algunos indicios de que su fundamentación no se agota en sí misma.

6.3 El ser uno, verdadero, bueno y ‘estético’

“Die Einheit ist...im Bereich des Endlichen polarisiert. Dieselbe Polarität kann für das Gute, das Wahre und das Schöne aufgewiesen werden. Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her aufzubauen, also nicht ausgehend von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen, sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet. Und weil die Transzendentalien das ganze Sein durchwalten, müssen sie einander auch innerlich sein: was wirklich wahr ist, muß auch gut und schön und eins sein”²⁰⁸.

pluralismo de las concepciones del mundo Balthasar escribe: “El pensamiento humano es sinfónico, polifónico”.
BALTHASAR, Hans Urs von, *La Verdad es Sinfónica...*, p. 46.

²⁰⁶ Cfr., id., *Teo-logica*, v.I, p. 202; ed. cast., v. I., p. 200.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, v.I, p. 246; ed. cast., v. I., p. 242.

²⁰⁸ Id., *Versuch eines Durchblicks...*, pp. 291-292. [=La unidad está... polarizada en el ámbito de la finitud. La misma polaridad se podrá reconocer para lo bueno, lo verdadero y lo ‘bello’. Conforme a eso, yo he intentado aquí construir una filosofía y una teología a partir de una analogía, por tanto no saliendo desde un ser abstracto, antes bien desde un ser, como se encuentra concreto en sus propiedades (no categoriales, sino trascendentales). Y porque los trascendentales atraviesan todo el ser, también ellos deben ser recíprocamente internos: lo que es efectivamente verdadero, debe ser también bueno y ‘bello’ y uno]. Cfr. id., *Intento de Resumir...*, p. 286.

Ya se ha reflexionado sobre la cohabitación de lo universal y de lo individual. La analogía entre ambos posibilita que uno sea la representación armónica del otro. Se consideró ya, en los capítulos tercero, cuarto y quinto, cómo la distinción polar propia del ser finito se muestra en los trascendentales. La analogía permitió al fenómeno ser el develamiento adecuado de la verdad del misterio velado del ser, aportó el instrumental dramático indispensable para el planteamiento de la correspondencia entre la libertad finita y la libertad infinita, y ayudó a justificar la proporción ‘estética’ entre aparición y percepción.

Por medio de la óptica de la analogía de atribución ahora es posible interpretar la armonía ‘sinfónica’ o ‘polifónica’, la adecuación ‘lógica’, la correspondencia ‘dramática’ y la proporción ‘estética’ como acepciones distintas de dicha analogía²⁰⁹. Por ello se puede considerar ‘la percepción y la aparición’, ‘la libertad finita y la libertad infinita’, ‘el develamiento y el velamiento’, ‘lo individual y lo universal’ como mutuamente dependientes, ya que por una parte, la primacía ‘onto-metafísica’ pertenece a la manifestación objetiva, a la libertad infinita, al misterio del ser y a lo universal; y por otra parte, la anterioridad gnoseológica es exigida por el sujeto perceptor, la libertad finita, el develamiento del ser y por lo individual. Desde la perspectiva del ser lo gnoseológicamente anterior depende de lo ‘onto-metafísicamente’ primero, así como desde el horizonte del conocer lo ‘onto-metafísicamente’ primero depende de lo gnoseológicamente anterior. La mutua dependencia analógica²¹⁰ es tensionada por la armonía, la adecuación, la correspondencia y la proporción entre las polaridades del ser.

Lo verdadero, lo bueno y lo ‘estético’ están tan íntimamente *unidos* que sólo se les puede comprender a cada uno en relación analógica con los otros y a través de los otros. En su comunión prueban la inagotable hondura y la desbordante opulencia del ser²¹¹. Ellos determinan sólo mentalmente al ser: lo uno designa al ser respecto a su numerabilidad e indivisibilidad en sí mismo, lo verdadero en cuanto es cognoscible por su indisolubilidad con la *species*, el bien en cuanto es participable por la inseparabilidad con su obrar²¹². La unidad analógica propia de cada trascendental vincula intrínsecamente su triple dimensión constitutiva; por medio de lo ἀληθές posibilita la adecuación indisoluble entre lo que se devela, lo develado y la develación

²⁰⁹ La alteridad es “el principio mismo que unifica al canto... Entre ‘alteridad’ y ‘alteración’ (en el sentido musical) hay una correspondencia intrínseca (*analogia*): en definitiva, toda resolución de sonidos se hace según la analogía de la proporción y de la medida”. DUMONT, Camille, *Un Genio Musical*,... p. 402.

²¹⁰ “L’*analogia*... taglia trasversalmente tutta l’opera di von Balthasar... Senza la... ‘analogia’ non si comprende von Balthasar”. FISICHELLA, Rino, *Rileggendo*..., p. 517. [=La *analogía*... corta trasversalmente toda la obra de von Balthasar... Sin la... ‘analogía’ no se comprende a von Balthasar]. “Balthasar hereda la ‘analogía entis’ del primer Przywara, la profundiza en diálogo con el segundo Barth y constituye esta doctrina en el fundamento filosófico único e irreductible de su obra. Desde la ‘analogía entis’ proyectará... el esquema de una síntesis teológica. Y desde la doctrina de la analogía juzgará también la mayor o menor densidad de las tradiciones metafísicas”. UREÑA PASTOR, Manuel, op. cit., p. 325.

²¹¹ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v.I, p. 222; ed. cast., v. I., p. 217.

²¹² Cfr. *ibid.*, v.II, pp. 150-151. En este caso Balthasar cita la obra de Buenaventura, *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum*, I, 6 (v, 215 a). También en este contexto precisa: “Come abbiamo già mostrato altrove (Gloria, vol. 2,...) il bello come trascendentale appare per la prima volta nel *Trattato De transcendentalibus entis conditionibus*, edito da Dieter Halcour, Faanzik. Studien 41, 1959, pp. 41-166”. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v. II, p. 150.

misma; en lo ἀγαθόν favorece la correspondencia inseparable entre el don comunicante, lo comunicado y la comunicación; en lo καλόν asegura la proporción indivisible entre el trasfondo esplendoroso que se manifiesta, la epifanía²¹³ fenoménica aparecida y la aparición (*Schau*) misma.

La unidad analógica del develamiento y velamiento de la verdad es similar a la polaridad indivisible entre espontaneidad y receptividad del conocimiento, entre cognoscibilidad del objeto y capacidad intelectual del sujeto, entre *abstratio et conversio ad phantasmata*, entre pensamiento y lenguaje. En cada caso los dos polos analógicos no se oponen como lo racional y lo irracional; más bien constituyen en su unidad la estructura indivisible de la razón humana²¹⁴. Esta propuesta ‘lógica’ es inseparable de la ‘dramática’ porque sin el bien la verdad no seduce. El bien culmina en la unión con el ser que se comunica de manera desinteresada, y con aquello hacia lo que aspira el bien, es decir, a la total correspondencia analógica entre el don comunicado del ser y la respuesta dativa del ente. Lo ‘estético’ explicita unitariamente la dimensión epifánica del ser, su propiedad irradiante que se refleja en la imagen misma y le proporciona unidad y profundidad más allá de la imagen misma²¹⁵; la percepción capta lo individual pero gracias a la significación que la trasciende apunta fuera y más allá de sí misma, hacia el *plus* del concepto.

Por medio de un itinerario centrado en la analogía la aparición fenoménica señala un significado óptico. La existencia individual del ente lleva a la conceptualización de su esencia y ésta al ser (*esse*) que *se da* a los entes, y cuya no subsistencia lo distingue analógicamente de Dios. Así como a través del fenómeno y de la existencia se llega al fundamento ontológico y metafísico, el sendero hacia la metafísica parte de la ‘estética’ y de la ‘dramática’ existencial, retornando desde la ‘lógica’ hacia la estética a través de la ‘dramática’ para comunicar a la existencia y a los existentes la unidad del sentido verdadero, bueno y ‘estético’ del ser. En otras palabras, el camino hacia la metafísica parte de la aparición y del drama, arriba al develamiento y regresa dativamente desde el ser a la existencia finita para llenarla de sentido.

6.4 Gestalt

Las imágenes apuntan hacia un fundamento que no aparece; en él las imágenes adquieren una significación. El ser humano se ha planteado la cuestión del sentido global de lo existente desde muchas perspectivas; es capaz de escrutarlo también al interpretar el mundo de las imágenes como una configuración significativa, una totalidad de la ‘forma’ que es más que el puro contorno

²¹³ En el *Epílogo*, que ahora no se pudo tener a la mano, Balthasar utiliza la expresión “epifanía trascendental de todo el ser del mundo... Todo ente mundano es epifánico”. CORETH, Emerich, ed., *Filosofía Cristiana...*, v. III, p. 278.

²¹⁴ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Teo-logica*, v.I, p. 44; ed. cast., v. I., p. 42.

²¹⁵ Cfr. *ibid.*, v.I, pp. 145-146; ed. cast., v. I., p. 143.

de los simples fenómenos²¹⁶. Es posible considerar el contexto global del sentido de lo existente como aquella ‘forma’ (*Gestalt*) que proviene de la plenitud del ser (*esse*), cuyo enigma se exterioriza epifánica, dativa y locutivamente a través de las esencias existentes que demarcan la plenitud del ser participando analógicamente de su unidad verdadera, buena y ‘estética’. Precisamente ahora se puede afirmar la afinidad entre la unidad del ser y la noción balthasariana de *Gestalt*. Así como ésta es la estructura global de sentido, el contexto total de significación y la constelación estructurante de ‘estética’, ‘dramática’ y ‘lógica’ en la analogía ‘sinfónica’ del ser, así también la unidad posibilita la indisolubilidad de los vínculos analógicos entre lo verdadero, lo bueno y lo ‘estético’. La unidad en cuanto es *Gestalt* armoniza analógicamente la sinfonía del ser:

“Sinfonía quiere decir consonancia, armonía. En la sinfonía, diferentes melodías se interpretan... El contraste [*Gegensatz*] entre los distintos instrumentos ha de ser lo más acusado posible, pues cada uno posee su timbre característico, y el compositor ha de escribir la partitura de manera que este timbre quede plenamente subrayado y destaque con nitidez... [resaltando] siempre la singularidad de cada instrumento. Ahora bien, en la sinfonía propiamente dicha, los diferentes instrumentos se integran en un todo armonioso... Para poder desarrollar la riqueza de la totalidad musical que el compositor tiene en su mente, la orquesta ha de reunir la mayor pluralidad instrumental posible. El mundo es equiparable a una gran orquesta, que hace sonar todos sus instrumentos; mientras el público está entrando en la sala y aún no ha aparecido el director, cada músico ensaya, afina su instrumento... para realizar algo en común... La elección de los instrumentos... es realizada a partir de la unidad...; cuando el director comience a mover su batuta, aquella unidad lo atraerá todo hacia sí,... y entonces se verá cuál es la función de cada instrumento... [Los instrumentos] al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto,... sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono [*einstimmig, gleichstimmig*], sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía”²¹⁷.

En la metáfora anterior la ‘sinfonía’ se configura como *Gestalt*. La cuestión del sentido configurador de los trascendentales coincide con la búsqueda del sentido unitario y global, con su *Gestalt*, que en su integridad se muestra como amor; el amor es la definitiva interpretación de

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, v. I, p. 139; ed. cast., v. I, pp. 136-137. “*Gestalt* è ciò che esprime l’assoluto, che lo rivela partendo da sè, ma ‘rinviando’ all’esistenza e alla profondità (*Grund*) di sé. In questa rivelazione il *Ge-halt* è identico alla *Gestalt*”. **FISICHELLA, Rino**, *Rileggendo...*, p. 521. [= *Gestalt* es aquello que expresa lo absoluto, que lo devela partiendo desde sí, pero ‘enviando de nuevo’ a la existencia y a la profundidad (*fundamento*) de sí. En esta develación el *contenido* es idéntico a la ‘forma’]. “La forma... es... una especie de lenguaje insonoro, pero no inarticulado, en el que las cosas no sólo se expresan a sí mismas, sino siempre también a lo real en su totalidad que en ella es y que (en cuanto ‘non subsistens’) remite a lo real subsistente”. **CORETH, Emerich, ed.**, *Filosofía Cristiana...*, v. III, p. 278. “La forma significa una totalidad caracterizada, además de por estar condicionada por el entorno, esencialmente por... la indisolubilidad, y que, por participar en la infinitud del *actus essendi*..., es al mismo tiempo remisión trascendente al ser en su totalidad y... ‘exposición contracta del absoluto’”. *Ibid.*, v. III, p. 280.

²¹⁷ **BALTHASAR, Hans Urs von**, *La Verdad es Sinfónica...*, pp. 5-6.

todo el despliegue locutivo, dativo y epifánico del ser. La ‘filo-sofia’²¹⁸ puede responder metafísicamente al amor manifestado analógicamente por el ser. Esta metafísica está en última instancia al servicio del amor que conduce la mirada hacia lo alto y hacia lo profundo. El amor es lo contrario de la rabia sectaria que pretende tener la razón a toda costa; está hasta tal punto convencido de la verdad que incluso se dispone, por amor a la totalidad de sentido, a renunciar al propio punto de vista parcial²¹⁹.

²¹⁸ “‘Filo-sofia’... es, como lo indica la misma palabra, un acto de amor. El verdadero filósofo no ama aquí su propio conocer..., sino que ama la cosa misma: el misterio del ser, que se desvela velándose en todo ente”. Id., *Ensayos Teológicos*,... v. II, p. 440.

²¹⁹ Cfr. id., *Teo-logica*, v.I, pp. 131-132; ed. cast., v. I., p. 129.

CONCLUSIONES

1. Esta investigación partió de la cuádruple diferencia del ser, es decir, de las diferencias de carácter 'óntico-existencial', ontológico, metafísico y 'teológico'. La obra balthasariana, de carácter 'filosófico-teológico', ha sido abordada aquí sólo desde la perspectiva metafísica; desde este acceso se ha descubierto la variedad de términos con los que Balthasar se refiere a la analogía. La proporción (*Verhältnis*) mostró su índole prevalentemente 'estética', la 'concordancia-correspondencia' (*Entsprechung*) su peculiar condición 'dramática', la adecuación (*Angemessenheit*) su carácter 'lógico', y el 'acuerdo-armonía' (*Übereinstimmung*) sus rasgos conciliatorios, 'sinfónicos' o 'polifónicos'. Se omitieron metológicamente otros términos con matices acentuadamente teológicos como *potentia oboedientialis*, *admirabile commercium* y *connubium*, entre otros. Con todos ellos Balthasar traduce la noción de *analogía entis* dándole precisiones distintas pero que se coimplican recíprocamente. La dependencia y la semejanza entre la diversa terminología subrayan también la disimilitud siempre mayor exigida por la analogía. Ésta es un principio filosófico del ser, y por lo tanto, de la verdad, del bien, de lo 'estético' y de la unidad que son distintas determinaciones mentales que explicitan el ser. La analogía está íntima y estrechamente vinculada al ser y a sus trascendentales que ella penetra en todas las polaridades tensionándolas mediante la disimilitud, la semejanza y la mutua dependencia 'onto-metafísica' y gnoseológica.

2. En el pensamiento balthasariano la analogía de atribución y de proporcionalidad se coimplican y se distinguen de la misma manera como sucede entre el ser y los trascendentales, y entre sus diversas polaridades internas. La analogía de atribución se condensa en la noción balthasariana de *Gestalt* que configura armoniosamente la unidad del sentido del ser gracias a la correlativa dependencia entre 'estética', 'dramática' y 'lógica'. La analogía de proporcionalidad, en cambio, se despliega en la proporción, en la correspondencia y en la adecuación de las diversas polaridades del ser gracias a la disimilitud y a la semejanza. Balthasar ha vinculado los trascendentales escolásticos a su propia propuesta. Aunque a través de la descripción progresiva fue justificando su opción metodológica, sin embargo, queda una pregunta fundamental sin resolver ¿qué relación hay entre la *Gestalt* balthasariana y la '*forma*' escolástica? Su relación parece ambigua y no deberían confundirse ambos términos. A propósito del empleo de los trascendentales como quicios de la propuesta balthasariana, y teniendo en cuenta la situación histórica que condujo al autor suizo a distanciarse de la propuesta 'trascendental' de K. Rahner, es conveniente cuestionar el hecho de este distanciamiento, ya que la misma analogía era un elemento filosófico excelente para conciliar ambas posturas. En este punto se muestra que la actitud de Balthasar no estuvo a la altura del principio filosófico utilizado por él mismo.

3. Con el acceso a la metafísica desde la 'estética' se describieron las tensiones analógicas mediante la proporción entre percepción y aparición. Con ello fue reconocida la importancia de la sensibilidad como punto de partida del conocimiento humano que por medio de la 'visión-exhibición' fenoménica escudriña el ser que *aparece*, fue rehabilitado también el valor del arrebató extático, es decir, del gozo o *eros* 'estético' dentro la metafísica, dado que ésta es el remate de la 'filo-sofía'. Sin embargo, hay que reconocer la insuficiencia con que el autor suizo aborda el *problema 'crítico'*. La excursión histórica a través de la 'estética' en perspectiva balthasariana agudizó la postura de Balthasar para discernir las confusiones filosóficas que oscilan entre la identidad unívoca y la fragmentación equívoca. En este punto, hay una cierta exageración en la crítica balthasariana a la Modernidad ya que parece no tener en cuenta suficientemente la presencia de alguna forma de analogía en esta época, aunque no sea específicamente la *analogía entis*. La postura asumida por Balthasar fue contrastar las polaridades 'estéticas', tanto de carácter immanente como trascendente, de tal modo que al acentuar las diversas disimilitudes también hay un punto de unión gracias a una cierta semejanza y a una coimplicación recíproca entre los polos por lo que éstos llegan a ser 'proporcionables' analógicamente. Desde el acercamiento 'estético' a la metafísica se encontró un problema patente en la propuesta balthasariana ¿el así llamado *a priori teológico de la metafísica* no es acaso una proyección de la teología cristiana sobre la filosofía? Una respuesta certera a este problema requiere una investigación específica del asunto.

4. Balthasar pretendió dar una respuesta 'dramática' a los interrogantes de la existencia humana acerca del evento del ser, de la situación histórica, del compromiso ortopráxico, de la necesidad dialógica, de la incumbencia 'política', de la expectativa del futuro, de las exigencias de tipo funcional, de la responsabilidad ante el propio papel asumido, de la libertad humana acechada continuamente por el mal, el dolor y la violencia. Esta respuesta a la pregunta por el sentido fue elaborándola a través de la relación analógica vigente entre drama y existencia consiguiendo la 'correspondencia' entre el horizonte de sentido y el bien del ser que *se da* a sí mismo como valor a los entes.

El acceso crítico a las obras de los autores dramáticos analizados por Balthasar ha sido una enorme dificultad para la presente investigación por la cantidad de tiempo y de escritos que ello supone, y por no poder disponer inmediatamente de ellas. La crítica balthasariana a los autores modernos analizados por él está motivada por la insuficiencia de sus propuestas, pues según Balthasar, no alcanzan a 'concordar' la immanencia y la trascendencia del horizonte de sentido del bien del ser. Apoyándose en la historia del drama el autor suizo elabora un *instrumental* que tensiona las polaridades dramáticas; por un lado, respetando las profundas diferencias, y por otro, 'concordándolas' analógicamente en el punto donde ellas recíprocamente se coimplican. Desde esta perspectiva son comprensibles los intentos de Balthasar por descubrir la 'correspondencia' entre 'el yo y su propio papel', entre 'la libertad finita y la libertad infinita', y entre 'la acción y el

desenlace' del drama. Todas las polaridades 'dramáticas', unidas a sus disimilitudes y a sus mutuas relaciones de inseparabilidad, derivaron de este núcleo fundamental de 'correspondencia'.

5. En el contexto de una aproximación 'lógica' a la metafísica Balthasar ha logrado 'adecuar' el develamiento y el velamiento de la verdad del ser que *se dice* a los entes como *logos* comprensible; además de la profunda distinción entre 'develamiento inteligible y ocultación enigmática' de la verdad mostró también el vínculo de mutua referencia que impide la separación entre ambos gracias a la analogía. Por una parte, el develamiento de la verdad en sí y para sí, permitió una descripción de la verdad como naturaleza y como libertad; por la otra, el velamiento de la verdad requirió una consideración de la verdad como misterio y como participación.

Por un lado, hay que criticarle a Balthasar la escasa referencia explícita a la intencionalidad, la 'libertad' atribuida al objeto y la ambigüedad mantenida por el autor respecto a los límites entre filosofía y teología en el tema de la verdad como participación; por otro lado, hay que valorar su interés por el misterio de la verdad y la propensión del autor por conciliar algunas filosofías antiguas y medievales con otras corrientes modernas²²⁰ y contemporáneas, como la propuesta por Heidegger y por la filosofía 'personal-dialógica'. Con esta actitud Balthasar testifica que la fuerza y la salud de un tronco se muestran en los nuevos retoños que brotan en cada primavera²²¹.

6. La clave metodológica fundamental que desplegó el contenido de los capítulos tercero, cuarto y quinto fue la analogía de proporcionalidad bajo sus diversas acepciones de proporción 'estética', 'concordancia-correspondencia' 'dramática' y adecuación 'lógica' que son distintas perspectivas de acceso al sentido del ser deducidas a partir de los escritos de Balthasar. En cambio, en el capítulo segundo y sexto se ha desarrollado la analogía de atribución bajo las acepciones de *Gestalt* y 'acuerdo-armonía' también derivadas a partir de los textos de Balthasar. Aunque Balthasar utiliza distintas acepciones, sin embargo, no es estricto ni exclusivo en el uso técnico de estos términos, pero a partir del campo semántico que ellos designan es posible detectar los otros sinónimos menos sobresalientes. Ahora desde una visión metafísica de conjunto se puede constatar la relación que hay entre ser, conocer y actuar en la propuesta balthasariana gracias a las tensiones distintivas entre ellos y a su mutua dependencia analógica. Desde este intento conciliatorio se puede interpretar la distancia tomada por Balthasar con relación a las posturas del

²²⁰ "Se muestra... el esfuerzo de Balthasar por integrar a Tomás de Aquino, influido por el tomismo de Gustav Siewerth interpretado desde Hegel y Heidegger... La metafísica de Balthasar está atravesada, además, por una inabarcable *corriente fenomenológica*". CORETH, Emerich, ed., *Filosofía Cristiana...*, v. III, p. 284. "His own work represents a paradoxical combination of the traditional and the postmodern. Indeed, it seems like a last and magisterial performance of the grand myth of Aristotelian-Thomistic metaphysics... sublimated as a postmodern strategy in its postulation,... of a world in which reason and myth are intimately bound together". DAVIES, Oliver, op. cit., p. 15. [=Su trabajo representa una combinación paradójica de lo tradicional y lo postmoderno. Verdaderamente, parece admitir un último y magistral cumplimiento del gran mito de las metafísicas aristotélico-tomistas... sublimado como una estrategia postmoderna en su postulación,... de un mundo en el cual la razón y el mito son íntimamente exaltados al mismo tiempo].

²²¹ Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Wahrheit*, Einsiedeln, 1947 (tr. castellana de PIOSSEK PREBISCH, L., *La Esencia de la Verdad*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955, p. 7).

antropocentrismo y del teomonismo sosteniendo una postura tensional entre teonomía y autonomía finita.

La *Gestalt*, en el segundo capítulo, insinuó sutilmente la mutua dependencia, 'onto-metafísica' y gnoseológica, entre las polaridades fundamentales que configuran globalmente el sentido del ser. En el sexto capítulo, el 'acuerdo-armonía' ayudó a mostrar de manera más explícita la mutua dependencia o coimplicación recíproca que relaciona las diversas polaridades del ser gracias a la unidad. En el último capítulo, dedicado a la unidad del ser se reflexionó sobre la 'armonía sinfónica' o 'acuerdo polifónico' entre 'lo universal y lo individual', 'lo general y lo especial', 'lo común y lo particular', 'lo social y lo personal', 'lo plural y lo singular', 'la unidad y la diversidad', y entre las diversas polaridades fundamentales del ser, en su carácter 'estético', 'dramático' y 'lógico'. Pero esta unidad no es totalmente alcanzable sólo en y desde la inmanencia de las polaridades ónticas, por tal razón ellas remiten al ser trascendente que, en cuanto no absolutamente subsistente, apunta hacia una unidad que procede no sólo de él.

A partir de la comprensión de la propuesta balthasariana conseguida en el último capítulo, se pudo descifrar la índole analógica de la 'armonía' que consolida la unidad por medio de la dependencia 'onto-metafísica' y gnoseológica; se acentuó el papel de la analogía de atribución, y se pudo comprender que la proporción 'estética', la 'concordancia-correspondencia' 'dramática' y la adecuación 'lógica' suponen el 'acuerdo-armonía', a tal punto que su función conciliatoria entre sus propias polaridades sólo es comprensible desde la dependencia subrayada por la analogía de atribución. La 'armonía' analógica de la unidad exigió una pluralidad 'sinfónica' o 'polifónica' contra la pretensión de reducir las disimilitudes al unísono.

7. A partir de la descripción de la estructura de lo real mediante la *analogia entis*, se pudo conseguir la formulación del siguiente principio que resume el uso balthasariano de la analogía de atribución: *desde la perspectiva del ser lo gnoseológicamente anterior depende de lo 'onto-metafísicamente' primero, así como desde el horizonte del conocer lo 'onto-metafísicamente' primero depende de lo gnoseológicamente anterior.* El cuádruple acceso a la analogía del ser desde una perspectiva 'estética', 'dramática', 'lógica' y 'sinfónica-polifónica' es apto para convocar al diálogo a muchas de las antiguas y nuevas perspectivas filosóficas. En este sentido, la analogía invita a un encuentro dialógico entendido como intercambio de saber, pero sobre todo de amor. Si saber y amor confluyen gracias a la analogía del ser, entonces la 'filo-sofía' es una tarea imprescindible. Éste es el núcleo estructurante del pensamiento metafísico de Hans Urs von Balthasar.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1 LIBROS EFECTIVAMENTE CONSULTADOS

1. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966 (tr. cast. de **RUIZ BUENO, Daniel**, *Seriedad con las Cosas: Córdoba o el Caso Auténtico*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, 141 pp.).
2. *Die Gottesfrage des Heutigen Menschen*, Wien, 1956 (tr. cast. de **VALVERDE, José María**, *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966², 337 pp.).
3. *Die Wahrheit ist Symphonisch. Aspekte des Christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972 (tr. cast. de **SAURA, Emilio**, *La Verdad es Sinfónica: Aspectos del Pluralismo Cristiano*, “Ensayos 1”, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, 155 pp.).
4. *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963 (tr. cast. de **VIGIL, Carlos**, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca, 1988, 142 pp.).
5. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (tr. cast. de **SAURA, Emilio, et al.**, *Gloria: una Estética Teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985-1989, VII v.).
6. *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975 (tr. cast. de **CONTY, María José**, *Católico: Aspectos del Misterio*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988, 123 pp.).
7. *Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg, 1990 (tr. inglesa de **McNEIL, Brian, et al.**, *My Work: in Retrospect*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1993, 124 pp.).
8. *Rechenschaft 1965. Noch ein Jahrzehnt. Bibliographie 1925-1975*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965 (tr. inglesa de **BATINOVICH/McNEIL**, *In Retrospect 1965*, in *My Work: in Retrospect*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1993, pp. 47-91).
9. *Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (tr. cast. de **SÁNCHEZ, Andrés**, *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, II v.).
10. *Theodramatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973 (tr. cast. de **BUENO DE LA FUENTE, Eloy, et al.**, *Teodramática*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990-1997, V v.).
11. *Theologik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985 (tr. italiana de **SOMMAVILLA, Guido**, *Teo-logica*, “Già e non Ancora 168 y 194”, Ed. Jaca Book, Milano,

- 1989-1992, III v.); (tr. cast. de **POISSEK/TOSAUS**, *Teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, III v.).
12. *Wahrheit*, Einsiedeln, 1947 (tr. castellana de **PIOSSEK PREBISCH, L.**, *La Esencia de la Verdad*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955, 310 pp.).

1.2 LIBROS SÓLO MENCIONADOS

13. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Apokalypse der Deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Salzburg, 1937-1939, III v.
14. *Bernanos*, Köln/Olten, 1954.
15. *Besondere Gnadengaben und die Zwei Wege Menschlichen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1996, 632 pp.
16. *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln, 1951 (tr. cast., *El Cristiano y la Angustia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959).
17. *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941.
18. *Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten, 1958.
19. *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Trier, 1987.
20. *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln, 1968 (tr. cast. *Adrienne von Speyr: Vida y Misión Teológica*, ed. Encuentro, Madrid, 1986).
21. *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Dissertation*, Zürich, 1930.
22. *Gregor von Nyssa, der versiegelte Quell. Auslegung de Hohen Liedes*, Salzburg, 1939.
23. *Henri Bergson. Essais et Témoignages inédits. La Philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands*, ed. A. Béguin/P. Thévenaz, Neuchâtel, 1941, pp. 272-278.
24. *Henri de Lubac: l'Oeuvre Organique d'une vie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976 (tr. cast. de **ROSÓN, G.**, *Henri de Lubac: la Obra Orgánica de su Vida*, Ed. Encuentro, Madrid, 1989); *Henri de Lubac: l'Oeuvre...*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (78), Bruxelles, 1975, pp. 897-913; y (99), 1976, pp. 33-59.
25. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln/Olten, 1951.
26. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln, 1961.
27. *Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg, 1941.
28. *Lo Sviluppo dell'Idea Musicale: Testimonianza per Mozart, "Quodlibet 3"*, Glossa, Milano, 1995, 141 pp.
29. *Origenes, Geist und Feuer: ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg, 1938.
30. *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942.
31. *Romano Guardini*, Jaca Book, Milano, 1970.
32. *Thomas und die Charasmatik Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II II 171-182*.

1.3 ARTÍCULOS EFECTIVAMENTE CONSULTADOS

33. **BALTHASAR, Hans Urs von**, Christenleben als Philosophie, in *Catholicisme*, (14), 1960, pp. 291-304 (tr. cast., Vida Cristiana como Filosofía, en *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. II, pp. 419-438).
34. Christlicher Humanismus, in *Gloria Dei*, (4), 1949-1950, pp. 37-48 (tr. cast., Universalismo Cristiano, en *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. I, pp. 307-324).
35. Die Implikationen des Wortes, in *Catholicisme*, (13), 1959, pp. 50-64. (tr. cast., Implicaciones de la Palabra, en *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966², v. I, pp. 65-93).
36. El Pluralismo de las Concepciones del Mundo, en *La Verdad es Sinfónica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, pp. 45-51.
37. Ipsa Philosophia Christus, in *Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, v.II. pp. 405-419 (tr. cast., Ipsa Philosophia Christus, en *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. II, pp. 405-419).
38. Las Tres Caras de la Esperanza Actual, en *Selecciones de Teología*, no. 51, pp. 212-225.
39. Offenbarung und Schönheit, in *Hochland*, (51), 1959, pp. 401-414 (tr. cast., Revelación y Belleza, en *Ensayos Teológicos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, v. I, pp. 127-166).
40. Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, pp. 289-293 (tr. cast. de **ORIOL/HERNÁNDEZ**, Intento de Resumir mi Pensamiento, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 284-288).
41. Wissenschaft und Religion, in *Archivio di Filosofia*, (18), 1955, pp. 59-76 (tr. cast., Ciencia, Religión, Cristianismo, en *El Problema de Dios en el Hombre Actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966², pp. 39-59).

1.4 ARTÍCULOS SÓLO MENCIONADOS

42. **BALTHASAR, Hans Urs von**, Abschied von Gustav Siewerth, in *Hochland*, (56), 1963-1964, pp. 182-184.
43. Apokalypse der Deutschen Seele, in *Schönere Zukunft*, (14), 1938, pp. 57-59.
44. Das Problem des Lebens in der Forschung. Philosophie und Theologie des Lebens, in *Schriften der Schweiz*, (1), 1936, pp. 46-52.
45. Die Metaphysik Erich Przywaras, in *Schweizer Rundschau*, (33), 1933, pp. 489-499.

46. Distanz zu Rilke, in *Schweizer Rundschau*, (40), 1940, pp. 552-558.
47. Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus, in *Stimmen der Zeit*, (137), 1940, pp. 1-8.
48. Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, (14), 1939, pp. 31-47.
49. Persönlichkeit und Form, in *Gloria Dei*, (7), 1952, pp. 1-15.
50. Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute, in *Gloria Dei*, (8), 1953, pp. 65-76.
51. Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit, in *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz*, (2-3), 1946-1947, pp. 1-38.

1.5 ARTÍCULOS DE CONTENIDO TEOLÓGICO

52. **BALTHASAR, Hans Urs von**, Communio: un Programa, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 1, (1/79), Encuentro, Madrid, 1979, pp. 12-27.
53. Creación y Trinidad, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (3/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 182-184.
54. Cristo: Alfa y Omega, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 18, (2/96), Encuentro, Madrid, 1996, pp. 90-95.
55. Crucifixus etiam pro Nobis, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 2, (1/80), Encuentro, Madrid, 1980, pp. 18-29.
56. Cuestión Disputada: el Problema Iglesia-Israel después del Concilio, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 17, (3/95), Encuentro, Madrid, 1995, pp. 180-190.
57. De la Teología de Dios a la Teología Eclesial, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 3, (4/81), Encuentro, Madrid, 1981, pp. 374-385.
58. Dios es su Propio Exegeta, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 7, (1/86), Encuentro, Madrid, 1986, pp. 7-12.
59. Discurso con Motivo de la Recepción del Premio Pablo VI, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 289-291.
60. El Crucificado, ¿Es Bienaventurado?, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 9, (2/87), Encuentro, Madrid, 1987, pp. 100-102.
61. El Encuentro con Dios en el Mundo Actual, en *Concilium*, (6), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 24-41.
62. El Evangelio como Criterio y Norma de Toda Espiritualidad, en *Concilium*, (9), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 7-25.
63. El Mensaje Apostólico y el Hombre Actual, en *Selecciones de Teología*, (2), pp. 118-126.
64. El Sacerdote en el Nuevo Testamento, en *Selecciones de Teología*, (39), pp. 233-248.
65. Hacia el Diálogo, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (5/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 400-406.

66. Jesús y el Perdón, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 6, (5/84), Encuentro, Madrid, 1984, pp. 402-413.
67. La Alegría y la Cruz, en *Concilium*, (39), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 430-443.
68. La Epidemia Antirromana, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 13, (4/91), Encuentro, Madrid, 1991, pp. 284-291.
69. La Fe de los Pobres, en *Selecciones de Teología*, (26), pp. 160-168.
70. La Iglesia y el Infierno, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 13, (2/91), Encuentro, Madrid, 1991, pp. 122-127.
71. La Omnipotencia de Dios, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 6, (3/84), Encuentro, Madrid, 1984, pp. 198-205.
72. Las Ausencias de Jesús, en *Selecciones de Teología*, (44), pp. 312-322.
73. Las 'Bienaventuranzas' y los Derechos Humanos, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 3, (4/81), Encuentro, Madrid, 1981, pp. 591-603.
74. Las Tres Caras de la Esperanza Actual, en *Selecciones de Teología*, (51), pp. 212-225.
75. Los Juicios de Dios en el Apocalipsis, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 7, (1/85), Encuentro, Madrid, 1985, pp. 55-61.
76. Meditación como Traición, en *Selecciones de Teología*, (71), p. 206.
77. Ministerio y Existencia, en *Selecciones de Teología*, (52), pp. 269-273.
78. Oración para Recibir el Espíritu Santo, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (6/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 494-501.
79. Poder de Dios y Libertad, en *Selecciones de Teología*, (20), p. 335.
80. Presentación, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 8, (5/86), Encuentro, Madrid, 1986, pp. 450-452.
81. ¿Qué es un Laico?, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 7, (6/85), Encuentro, Madrid, 1985, pp. 500-505.
82. ¿Qué Significan las Palabras de Cristo: 'Yo Soy la Verdad'?, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 9, (4/87), Encuentro, Madrid, 1987, pp. 292-294.
83. Relación Inmediata del Hombre con Dios, en *Concilium*, (29), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 411-427.
84. ¿Se Basa la Catequesis en la Fe y/o la Teología?, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 5, (2/83), Encuentro, Madrid, 1983, pp. 102-108.
85. Teología y Espiritualidad, en *Selecciones de Teología*, (50), pp. 136-143.
86. Teología y Santidad, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 9, (6/87), Encuentro, Madrid, 1987, pp. 486-493.
87. Testimonio y Credibilidad, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (2/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 109-113.
88. The Achievement of Henri de Lubac, in *Thought*, (65/3), 1990, pp. 415-458.
89. ¿Un Sacrificio que no Cuesta Nada?, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 15, (3/93), Encuentro, Madrid, 1993, pp. 230-236.

2. LITERATURA CRÍTICA

2.1 PRINCIPAL

90. LUBAC, Henri, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Ed. Aubier Montaigne, París, 1967 (trad. cast. de ORTIZ GARCÍA, Alfonso, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, "Colec. Hinneni 75", Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, 224 pp.).
91. O'DONNELL, John, *Hans Urs von Balthasar*, "Series Brian Davies, Outstanding Christian Thinkers", Ed. Geoffrey Chapman, London, 1992, 166 pp.
92. SAHAGÚN, LUCAS, Juan de, dir., *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, "Colec. Hermeneia 38", Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, 307 pp.
93. SCHINDLER, David L., ed., *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, 305 pp.
94. SCHRIJVER, Georges de, *Le Merveilleux Accord de l'Homme et de Dieu: Étude de l'Analogie de l'Être chez Hans Urs von Balthasar*, "Bib. Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIII", Ed. Leuven University Press/Uitgeverij Peeters Leuven, Louvain, 1983, 344 pp.

2.2 AUXILIAR

95. AQUINO, Tomás de, *Quaestiones Disputatae: de Veritate*, q. 1.
96. CORETH, Emerich, *Methaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1961 (tr. cast. de AREITIO, Ramón, *Metafísica: una Fundamentación Metódico-sistemática*, Ed. Ariel, Barcelona, 1964, 472 pp.).
97. FISICHELLA, Rino, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Ed. Piemme (tr. cast. de ORTIZ GARCÍA, A., *Introducción a la Teología Fundamental*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1993, 184 pp.).
98. PRZYWARA, Erich, *Analogia Entis. Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962², v. III.

3. OBRAS GENERALES

99. ABBAGNANO, Nicolás, *Historia della Filosofia*, UTET, Torino, 1991 (tr. cast. de GARRIGA, Carlos, et al., *Historia de la Filosofía*, Ed. Hora, Barcelona, 1996, IV v.).
100. CORETH, Emerich, ed., *Chrisliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria Verlag, Graz/Viena/Colonia, 1988 (tr. cast. de

RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy, et al., *Filosofía Cristiana en el Pensamiento Católico de los Siglos XIX y XX*, Ed. Ecuentro, Madrid, 1994-1997, III v.).

101. **ILLANES, José Luis, coaut,** *Historia de la Teología*, "Sapientia Fidei 9", Ed. B.A.C., Madrid, 1995, 404 pp.
102. **REALE, Giovanni, coaut,** *Il Pensiero Occidentale dalle Origini ad Oggi*, Ed. La Scuola, Brescia, 1983 (tr. cast. de **IGLESIAS, Juan Andrés,** *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Ed. Herder, Barcelona, 1995², III v.).

4. ARTÍCULOS

4.1 ARTÍCULOS EFECTIVAMENTE CONSULTADOS

103. **BAUER, Emmanuel J.,** Hans Urs von Balthasar (1905-1988): su Obra Filosófica, en **CORETH, Emerich, ed.,** *Filosofía Cristiana en el Pensamiento Católico de los Siglos XIX y XX*, Ed. Ecuentro, Madrid, 1994-1997, v. III.
104. **BRITO, Emilio,** La Réception de la Pensée de Heidegger dans la Théologie Catholique, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (119/3), Bruxelles, 1997, pp. 358-359.
105. **CHANTRAINE, Georges,** Nota biográfica, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 280-283.
106. Teología y Santidad, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 414-435.
107. **HAPELLE, Albert,** La Maravilla del Ser: la Filosofía y la Gloria, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 407-413.
108. **DAIGLER, Matthew A.,** Heidegger and von Balthasar: a Lovers' Quarrel over Beauty and Divinity, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, (LXIX/2), Washington, 1995, pp. 375-394.
109. **DAVIES, Oliver,** Von Balthasar and the Problem of Being, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 11-17.
110. **DÍAZ, Carlos,** El hombre a la luz de Dios en Hans Urs von Balthasar, en **SAHAGÚN LUCAS, Juan de, dir.,** *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, "Colec. Hermeneia 38", Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 259-287.
111. **DORAN, Robert M.,** Lonergan and Balthasar: Methological Considerations, in *Theological Studies*, (58/1), Books Reviews/Shorther Notices, Toronto, 1997, pp. 61-84.
112. **DUMONT, Camille,** 'Action' et 'Dénouement' dans la 'Dramatique' de H.U. von Balthasar: Problèmes de Traduction, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (79/1), Bruxelles, 1994, pp. 727-736.
113. Un Genio Musical, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 397-406.
114. **FARES, Diego J.,** Fenomenología de la Verdad en Hans Urs von Balthasar: una Guía de Lectura de 'Verdad del Mundo' desde la Perspectiva de la Verdad como

- Develamiento y Velamiento del Ser, en *Stromata*, (LI, 3/4), San Miguel (Argentina), 1995, pp. 181-259; (LII, 3/4), 1996, pp. 173-219; (LIII, 1/2), 1997, pp. 45-117; (LIII, 3/4), 1997, pp. 277-334.
115. FAUX, J.M., Un Théologien: Hans Urs von Balthasar, dans *Nouvelle Revue Théologique*, (XCIV/10), Bruxelles, 1972, pp. 1009-1030.
116. FISICHELLA, Rino, Rileggendo Hans Urs von Balthasar, in *Gregorianum*, (71/no. 3), Universitas Gregoriana, Roma, 1990, pp. 511-546.
117. FORMENT, Eudaldo, La Sistematización de Santo Tomás de los Trascendentales, en *Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía*, (vol. I), Universidad de Málaga, Málaga, 1996, pp. 107-124.
118. GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario, La Obra Teológica de Hans Urs von Balthasar, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 8, (5/86), Encuentro, Madrid, 1986, pp. 510-541; y año 10, (4/88), 1988, pp. 365-396.
119. HAAS, Alois M., Hans Urs von Balthasar. 'Apokalypse der Deutschen Seele', in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, pp. 382-395 (tr. inglesa de WALDSTEIN, Michael, Hans Urs von Balthasar's 'Apocalypse of the German Soul', in SCHINDLER, David L., ed., *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 45-57).
120. HENRICI, Peter, Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, (4/89), Communio Verlag, Köln, 1989, pp. 294-317 (tr. cast. de FERNÁNDEZ, Domiciano, Semblanza de Hans Urs von Balthasar, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 356-391).
121. The Philosophy of Hans Urs von Balthasar, in SCHINDLER, David L., ed., *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 149-167.
122. KANNENGEISSER, Charles, A la Escucha de los Padres, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 392-396.
123. KAY, Jeffrey, Hans Urs von Balthasar. ¿un Teólogo Poscrítico?, en *Concilium*, (161), Ed. Verbo Divino, Navarra, pp. 149-153.
124. MALDONADO, Luis, Presencia de Hans Urs von Balthasar en España, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 340-349.
125. MURILLO, Ildelfonso, Diálogo de Hans Urs von Balthasar con la Filosofía Griega Antigua en 'Gloria', en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 355-364.
126. NARCISSE, Gilbert, Participer à la Vie Trinitaire, dans *Revue Tomiste*, (XCVI/1), École Théologie, Toulouse, 1996, pp. 119-128.
127. Théologie, dans *Revue Tomiste*, (XCIII/1), École Théologie, Toulouse, 1993, pp. 142-148.
128. Théologie Fondamentale, dans *Revue Tomiste*, (XC/2), École Théologie, Toulouse, 1990, pp. 278-288.
129. NICHOLS, Aidan, An Introduction to Balthasar, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 2-10.
130. ROSSI, Osvaldo, 'Gloria' e 'Essere': Heidegger nel Pensiero di Hans Urs von Balthasar, in *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, anno XXXIX, (fasc. 2), Università Lateranense, Roma, 1996, pp. 395-407.

131. **SESBOÛE, Bernard**, Bulletin de Théologie Dogmatique Christologie, dans *Recherches de Science Religiuese*, (59), París, 1971, pp. 83-91.
132. **UREÑA PASTOR, Manuel**, Fundamentos Filosóficos de la Obra Balthasariana, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 317-339.

4.2 ARTÍCULOS SÓLO MENCIONADOS

133. **MARCHESI, Giovanni**, L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar, in *Gregorianum*, (78/4), Universitas Gregoriana, Roma, 1997, pp. 719-734; *ibid.*, in *La Civiltà Cattolica*, anno 148, (3526), 1997, pp. 367-380.
134. **SECRETAN, Philibert, et al.**, Gustav Siewerth et la Méthaphysique, dans *Revue Philosophique de Louvain*, (95/2), Louvain, 1997.

4.3 ARTÍCULOS DE CONTENIDO TEOLÓGICO

135. **BABINI, Ellero**, Jesus Christ: Form and Norm of Man according to Hans Urs von Balthasar, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 221-230.
136. **CHANTRAINE, Georges**, La Obra de Hans Urs von Balthasar: una Guía para la Oración Contemplativa, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 292-304.
137. **DUPRÉ, Louis**, The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 183-206.
138. **ENDEAN, Philip**, Von Balthasar, Rahner, and the Commisar, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 33-38.
139. **FAVARO, Gaetano**, Sunyata Buddhista e Kenosi Cristologica: Confronto Dialogico tra il Pensiero di Masao Abe e la Teologia di Hans Urs von Balthasar, dans *Revue Théologique de Lugano*, anno II, (1), Lugano, 1997, pp. 119-138.
140. **FIELDS, Stephen**, Balthasar and Rahner on the Spiritual Senses, in *Theological Studies*, (57/2), Toronto, Books Reviews/Shorter Notices, 1996, pp. 224-241.
141. **GREINER, Maximilian**, The Community of St. John: a Conversation with Cornelia Capol and Martha Gisi, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 87-101.
142. **KAY, Jeffrey**, Hans Urs von Balthasar, ¿un Teólogo Poscrítico?, en *Concilium*, (161), Ed. Verbo Divino, Navarra, p. 145-153.

143. **KERR, Fergus**, Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 26-32.
144. **LOUGHLIN, Gerard**, Sexing the Trinity, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 18-25.
145. **MALEVEZ, L.**, Présence de la Théologie à Dieu et à l'homme, dans *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, 1968, (91), no. 8, pp. 785-800.
146. **MURPHY, Francesca A.**, Inclusion and Exclusion in the Ethos of von Balthasar's Theodrama, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 56-64.
147. **NARCISSE, Gilbert**, Participer à la Vie Trinitaire, dans *Revue Tomiste*, (XCVI/1), Toulouse, École Théologie, 1996, pp. 107-128.
148. **O'DONNELL, John**, Hans Urs von Balthasar: the Form of his Theology, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 207-220.
149. **OUELLET, Marc**, The Foundations of Christian Ethics according to Hans Urs von Balthasar, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 231-249.
150. **QUASH, Ben**, Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 45-55.
151. **RATZINGER, Joseph**, Homilía Pronunciada en el Funeral de Hans Urs von Balthasar, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 350-354.
152. **RICHERS, John**, Von Balthasar as Biblical Theologian and Exegete, in *New Blackfriars*, (79/923), English Dominicans, 1998, pp. 38-45.
153. **ROTEN, Johann**, The Two Halves of the Moon: Marian Anthropological Dimensions in the Common Mission of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 65-86.
154. **SERVAIS, Jacques**, Hans Urs von Balthasar: Discípulo y Teólogo de Ignacio de Loyola, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 13, (4/91), Encuentro, Madrid, 1991, pp. 367-373.
155. **SCHÖNBORN, Christoph**, Hans Urs von Balthasar's Contribution to Ecumenism, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 251-263.
156. **SICARI, Antonio**, Teología y Santidad en la Obra de Hans Urs von Balthasar, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 10, (4/88), Encuentro, Madrid, 1988, 305-316.
157. **TREITLER, Wolfgang**, The Foundations of Authentic Theology, in **SCHINDLER, David L., ed.**, *Hans Urs von Balthasar: his Life and Work*, Ed. Communio Books Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 169-182.
158. **WERNER, Löser**, Los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola en la Teología de Hans Urs von Balthasar, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 11, (4-5/89), Encuentro, Madrid, 1989, pp. 436-454.

5. LITERATURA NO DISPONIBLE

5.1 LIBROS

159. **CAPOL, Cornelia**, *Hans Urs von Balthasar: Bibliographie 1925-1980*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981.
160. *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie: Suplemento 1981-1985*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985.
161. **DISE, J.**, *Methaphysik der Singularität. Eine Einführung im Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasar's*, Passagen, Wien, 1996, 254 pp.
162. **MODA, A.**, *Hans Urs von Balthasar: un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, 1976.
163. **PÉREZ ARO, Eliecer**, *El Misterio del ser: una Meditación entre la Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, "Colec. Theologica 5", Ed. Santandreu, Barcelona, 1994, 451 pp.
164. **RICHERS, John, ed.**, *The Analogy of Beauty: the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburg, T&T Clark, 1986.
165. **SCHOLA, Angelo**, *Hans Urs von Balthasar: a Theological Style*, Edinburg, T&T Clark, 1995.

5.2 ARTÍCULOS

166. **CAMPODONICO, Angelo**, La Filosofia di Tommaso d'Aquino nell'Interpretazione de Hans Urs von Balthasar, in *Medioevo*, Editrice Antenore, Padova, 1992, vol. 18, vi-413 pp.
167. **MENGUS, Raymond**, L'Epilogue de Hans Urs von Balthasar: 1905-1988, dans *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 1988, (62), pp. 252-264.
168. **SPLETT, Jörg**, Wahrheit in Herrlichkeit: auf Balthasar Hören, in *Theologie und Philosophie*, Freiburg, 1994, (69), no. 3, pp. 411-421.
169. **TORTORELLI, Kevin**, Some Contributions of Balthasar and Farrer on the Subject of Analogy of Being, in *The Downside Review*, Bath, 1989, (107), no. 368, pp. 183-190.
170. **ZUCAL, Silvano**, L'Ambiguità Prometeica dell'Escatologia Hegeliana: Hegel nel l'Interpretazione Teologica de Hans Urs von Balthasar, in *Verifiche*, 1985, (14), pp. 211-256.