



Hans Urs von Balthasar, filósofo

Jesús Villagrasa, L.C.

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) es uno de los mayores teólogos católicos del siglo XX. Nada desdice de su condición de teólogo, el hecho de que no fuese profesor de teología ni el que todos sus doctorados en teología fueron *honoris causa*¹. Precisamente, en reconocimiento a su labor teológica, el Papa Juan Pablo II le entregó en Roma, el 23 de junio de 1984, el Premio internacional «Pablo VI».

Balthasar fue sobre todo un hombre de cultura, «el hombre más culto de su tiempo»², alguien que acogía y daba vida a todo lo grande: la antigüedad clásica, la gran literatura europea, la tradición metafísica, la historia de las religiones, la Biblia y la ciencia sagrada, toda la patristica; escritores y poetas, filósofos y místicos, antiguos y modernos: a todos llama para dar su nota en la sinfonía católica.

Su doctorado en germanística le confiere con pleno derecho el título de doctor en Filosofía («Dr. Phil.»). Su condición de filósofo no se reduce a una cuestión de títulos. Balthasar, por amor a la teología, ha permanecido siempre filósofo. Sus libros, desde el primero hasta el último, están impregnados de filosofía.

El centenario de su nacimiento es una buena ocasión para presentar la «figura» de Balthasar, filósofo, y una visión de conjunto de su

¹ Ha recibido doctorados *honoris causa* por parte de la Universidad de Edimburgo (8-VII-1065), de la Universidad de Münster de Westfalia (19-XI-1965), de la Universidad de Friburgo, Suiza (17-XII-1967) y de la Universidad Católica de América, Washington D.C. (5-IX-1980).

² «Cet homme-là [était] le plus cultivé de son temps» (H. DE LUBAC, *Paradoxe du mystère de l'Église*, Aubier, 1967, p. 184). Ha recibido el *Grosser Literaturpreis der Innerschweiz, Kulturstiftung* (2-V-1956), la Cruz de oro del Santo Monte Athos (28-III-1965), el Premio Wolfgang-Amadeus-Mozart (Innsbruck, 22-V-1987). Fue nombrado *Corresponding-Fellow of the British Academy* (Londres, 11-VI-1973) y *Associé étranger de l'Institut de France*, de la *Académie des Sciences Morales et Politiques* (Paris 9-V-1975).

filosofía. La tarea no resulta fácil. El estudioso tiene ante sí «un fondo bibliográfico inmenso, variado y complejo, de ordinario poco didáctico y sistemático, desarrollado en géneros diversos y que llena medio siglo de actividad. Pero la unidad no está ausente de esta multiplicidad y variedad. Hay un centro que todo lo orienta y de donde todo surge, Cristo, cuya realidad Balthasar desea mostrar como la cosa insuperablemente máxima, *id quo maius cogitari nequit*»³. Si no se reconoce el cristocentrismo de Balthasar, será difícil ubicar las partes de su pensamiento y, en particular, su filosofía, la cual, desde un punto de vista estructural, penetra desde su centro todos los rincones de su obra.

Entrar en la obra de Balthasar por una puerta diversa de la filosofía podría ser inadecuado. Balthasar, al concluir los quince tomos de su voluminosa trilogía, *Estética, Teodramática y Teológica*, redactó *Epílogo* (1987) para ofrecer al lector «algo así como una perspectiva que abarca toda la obra»⁴. *Epílogo*, dividido en tres partes, compara su obra a una Catedral: el *Atrio*, formado por la pregunta sobre el sentido de la realidad y de la existencia humana, es ocupado por las religiones y las cosmovisiones; el *Umbral* lo constituye la filosofía, una meditación sobre el ser, la diferencia ontológica y los trascendentales; el *Umbral* conduce al *Santuario*, «en cuyo interior se adoran y contemplan los misterios de la Revelación cristiana, centrado en torno al *Sancta Sanctorum* de la Cristología y la Trinidad. No se puede, por tanto, penetrar en el santuario sin haber pasado por el umbral mediador, en donde tiene su sede la doctrina del ser»⁵.

El estilo y el método de Balthasar – tan personales – no facilitan la tarea de una visión sintética: no es ni sistemático-conceptual ni propiamente histórico; es más bien fenomenológico. En su obra *Apokalypse*, Balthasar describe así su método:

Construir, con estructuras de *Weltanschauung* históricas y con piedras singulares, un edificio que tiene un significado extra-histórico. Este estudio está entre la historia y el sistema⁶.

³ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser, Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994, 44.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 9.

⁵ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 45.

⁶ *Apokalypse der deutschen Seele*, I, 10 nota 1, citado en P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», en K. LEHMANN - W. KASPER (ed.), *Figura e Opere di Hans Urs von Balthasar*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1991, 314.

La «figura» y la filosofía de Balthasar sólo pueden reconocerse en las figuras que él estudia, las cuales no son significativas en sí mismas, sino sólo en cuanto presentan un *movimiento* histórico-espiritual, que es la figura significativa. Este método desconcierta a las «mentes de escuela» y puede «exasperar» a quienes pretenden hacer una tesis doctoral sobre su pensamiento⁷.

La visión sintética de la figura y de la filosofía de Balthasar puede lograrse de dos modos: uno «biográfico», otro «sistemático»; el primero está orientado a captar la «figura» del autor y el segundo a la «figura» de su filosofía.

El primero, objeto del presente artículo, consiste en un recorrido biográfico-filosófico por la vida y obras de Balthasar. En él se irá perfilando la importante contribución de Balthasar a la filosofía cristiana, realizada «no tanto como pensador sistemático sino como intérprete de la historia cultural»⁸. Esta labor interpretativa gira en torno a grandes figuras de la historia del pensamiento; algunas de ellas atraviesan toda su obra: Platón, Plotino, Hegel, Goethe, Kierkegaard, Nietzsche; Tomás de Aquino ocupa un lugar relevante. A través de estas figuras es posible captar la figura de Balthasar y preparar un estudio «sistemático» – objeto de un próximo artículo – que presente la filosofía de Balthasar como una «Gestalt» o forma. Una «Gestalt», dice Balthasar,

se refiere a una totalidad de partes y elementos concebida como tal, limitada y apoyada en sí misma, que, sin embargo, para su consistencia, necesita no sólo de un «ambiente», sino, en definitiva del ser en totalidad, y en esta necesidad es una representación «contracta» del «absoluto» (como dice Nicolás de Cusa), en cuanto que en su campo cerrado trasciende y domina las partes en que se articula. Este concepto, recibido de Platón y Aristóteles (como *eidos* y *morphé*) figuraba en el centro de la ontología medieval (como *species* y *forma*)⁹.

⁷ «Hacer una tesis sobre Balthasar es imposible: uno termina por decir mal, y con muchas palabras, lo que él ha dicho bien en pocas... o si no, lo repite» (Palabras de P. Henrici a Diego Javier Fares, en D.J. FARES, «La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar», *Stromata* 51 (1995) 92).

⁸ Cf. P. HENRICI, «La filosofía de Hans Urs von Balthasar», 313.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica IV. Metafísica. Edad Antigua*, Ediciones Encuentro Madrid 1986, 31-32 (*Gloria IV*).

La «Gestalt» de la filosofía de Balthasar consta de dos rasgos principales: es una filosofía pensada en vista de la revelación y es una filosofía del ser¹⁰.

En la «biografía filosófica», que a continuación se presenta, ocupan un lugar relevante los influjos de otros autores en la concepción de la filosofía, en las opciones de método y en los núcleos esenciales de su contenido.

La propuesta de una división del pensamiento filosófico de Balthasar en tres etapas – de la Identidad, de la Diferencia y de la Analogía, propuesta por E. Pérez Haro – resulta algo artificial, pero no infundada; puede resultar útil para subrayar una cierta evolución en una substancial unidad y continuidad de pensamiento. En particular, ha de advertirse que la primera etapa, «Etapa de la Identidad», no supone una apropiación de la filosofía de la Identidad, sino el estudio profundo y crítico de los valores y defectos de los sistemas de la identidad. En reacción a estos sistemas se configura el pensamiento personal de Balthasar. El concepto de Diferencia caracteriza la etapa del «primer Balthasar» quien para superar el sistema de la identidad se basa en la fundamental y primaria receptividad de lo finito y el reconocimiento de la realidad del «otro» y del don. En esta etapa se notará sobre todo el influjo de Erich Przywara y su interpretación de la distinción real de Tomás de Aquino. El «segundo Balthasar», en la etapa de la Analogía, bajo el influjo de G. Siewerth, pondrá el acento sobre la Identidad ejemplar del ser del ente¹¹.

Siguiendo el criterio de la «creatividad» en la producción literaria de Balthasar, J. M. Sara determina tres periodos que, hasta cierto punto, presentan alguna correspondencia con las tres etapas indicadas por E. Pérez Haro: en 1940 inicia el «primer momento creativo» de Balthasar que se extenderá hasta 1957, año en que inicia el «segundo momento creativo»¹². Este último periodo, que en el presente artículo calificaremos de «“más” teológico», junto con las tres etapas de Pérez Haro – divididas según un criterio filosófico – nos sugieren una presentación de la biografía filosófica de Balthasar en 4 etapas.

¹⁰ Cf. P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», 328-334.

¹¹ Para la justificación de la división en tres etapas, véase E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 442-451.

¹² Cf. J.M. SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Tesis de doctorado en filosofía, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2000, 34-41.

1. Años de formación. «Etapa de la Identidad»

Hans Urs von Balthasar nace en Lucerna (Suiza) el 12 de agosto de 1905. Hijo de una familia noble católica, frecuente durante cuatro años el *Gymnasium* de los benedictinos en Engelberg, Suiza, y durante dos años y medio el de los jesuitas en Feldkirch, Austria. De 1924 a 1928 cursa nueve semestres de *Germanistik* (filosofía y literatura alemanas) en Zurich, Viena, Berlín (donde es introducido a la *Kierkegaard-Renaissance* por las lecciones de Romano Guardini) y de nuevo en Zurich.

Su primera publicación, de 1925, trata sobre el desarrollo de la idea musical¹³. Al final de su vida, Balthasar recordará que su juventud estuvo caracterizada por la música, pero que en Viena no estudió música sino literatura y filosofía alemanas. Su pensamiento quedará profundamente marcado por la obra literaria de Goethe, cuyo concepto de *Gestalt* será determinante para su producción teológica. Se trata de

la posibilidad de ver, valorar e interpretar una *figura*; la mirada sintética (en antítesis a la mirada crítica de Kant y a la analítica de las ciencias naturales). De esta atención a la figura soy deudor de Goethe. A él debo este instrumento decisivo para todo lo que he producido¹⁴.

En el año 1928 concluye el doctorado en germanística con una tesis titulada *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (La historia del problema escatológico en la moderna literatura alemana). Abre su tesis con unos «presupuestos históricos» en los que traza el desarrollo filosófico desde el medioevo hasta la época moderna y con un capítulo introductorio titulado «La alternativa: Kierkegaard y Nietzsche».

En 1929 ingresa a la Compañía de Jesús en Feldkirch como postulante de la provincia alemana oriental. Dos años antes, había hecho ejercicios espirituales ignacianos de discernimiento vocacional. Después de dos años de noviciado, en 1931, inicia estudios de filosofía

¹³ H.U. VON BALTHASAR, «Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik», en *Sammlung Bartels* 2, Braunschweig, 3-38. Hay traducción italiana en H.U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart*, Edizioni Glossa, Milano 1999, 13-47.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, «Quel che devo a Goethe. Discorso per il conferimento del premio Mozart» (22-V-1987) en E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 396.

escolástica en Pullach, cerca de Munich, donde entabla relación «a distancia» con E. Przywara.

El año 1933 comienza los estudios teológicos en Fourvière (Lyon) con un grupo de compañeros que llegarán a ocupar un lugar destacado en la teología católica del siglo pasado, más o menos cercanos a la que será llamada *Nouvelle Théologie*: J. Daniélou, H. Bouillard, D. Mollat, P. Lyonnet, G. Fessard y F. Varillon. El profesor Henri de Lubac los introduce al estudio de los Padres de la Iglesia griegos, de la mística filosófica asiática y del ateísmo moderno. Los estudios patrísticos que Balthasar emprende en estas fechas recibieron su estímulo y chispa inicial de este maestro y amigo. La patrística significaba para aquel grupo el cristianismo que todavía piensa vuelto a los espacios ilimitados de los gentiles y que mantiene la esperanza de la salvación del mundo¹⁵.

El 26 de junio de 1936 fue ordenado sacerdote por el cardenal Faulhaber, arzobispo de Munich y Freising, junto con otros 21 compañeros, en la Iglesia de san Miguel de Munich. Después de la ordenación es enviado a Munich, donde entra en contacto con los hermanos Hugo y Karl Rahner.

De 1936 es la traducción del Comentario de los Salmos de san Agustín: *Aurelius Augustinus, Uber die Psalmen*. Entre los años 1937 y 1939 publica en tres volúmenes la obra *Apokalypse der deutschen Seele* (Apocalipsis del alma alemana). Se trata de la elaboración definitiva de la tesis doctoral, que comporta, sobre todo, una ampliación y profundización de los contenidos filosóficos de la misma. Al elegir la carrera eclesiástica, Balthasar puso al centro de su existencia y pensamiento la figura de Cristo y de su obra como se prolonga en la Iglesia. Al constatar que la cultura alemana, desde el alto medioevo hasta la época moderna, había sido cristiana y que, a partir del siglo XVIII, comenzó a alejarse cada vez más de sus orígenes, se plantea en *Apokalypse* esta pregunta: «los grandes sobre los cuales se basa la cultura, ¿en qué relación están en su actitud última, íntima, con la herencia cristiana?»¹⁶.

El primer volumen de *Apokalypse*, principalmente filosófico, *Der deutsche Idealismus* (El idealismo alemán) contiene monografías sobre Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, y se cierra con el capítulo, prácticamente inalterado, «Kierkegaard y Nietzsche». El vo-

¹⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980, 6.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Quel che devo a Goethe», 397.

lumen segundo, titulado *Im Zeichen Nietzsches* (En el signo de Nietzsche), presenta, entre otros, estudios sobre Bergson y, una vez más, Nietzsche, esta vez confrontado con Dostojewskij. El tercer volumen, *Vergöttlichung des Todes* (Deificación de la muerte) trata, entre otros, de Scheler, Heidegger, Karl Barth y Bloch. Un cuarto volumen, de naturaleza teológica, que estaba en programa, nunca fue escrito.

En *Apokalypse* culmina la primera de las tres etapas – más lógicas que temporales – en las que E. Pérez Haro divide el desarrollo del pensamiento de Balthasar: Identidad, Diferencia, Analogía. La etapa de la Identidad, como se dijo, no se refiere a una teoría personal abrazada por Balthasar, sino al ambiente cultural, al «sistema» dominante germánico en el que se movía y que estudió a fondo.

De entre las tesis del sistema hay dos que dejan totalmente insatisfecho a Balthasar: el pensar de dominio, es decir, la espontaneidad sin receptividad, y la Identidad mística, o sea, el mutuo presuponerse y necesitarse de lo divino y lo mundano en el proceso evolutivo de la realidad¹⁷.

La figura titánica de Prometeo es la imagen principal para representar este sistema: el yo autosuficiente que se coloca a sí mismo a la altura de lo divino, donde el todo mismo es lo divino y no hay espacio para un Dios personal ni para la gratuidad. Las etapas de la Diferencia y la Analogía se centran en la superación de este sistema.

La actitud personal de Balthasar hasta 1940 fue la «impaciencia». Recuerda que todo el periodo de estudio en la Compañía fue una «lucha encarnizada contra el estado desesperante de la teología». Hubiera querido, con la ira de Sansón, «destruir todo el templo y sepultarme a mí mismo debajo». A partir de 1940, la bondad de Juan (Hans) empezará a disolver la furia de Urs (oso) para entrar en el camino de la «verdadera indiferencia»¹⁸. En la primera etapa creativa de Balthasar, con la ira destructiva de un oso o con el amor positivo de Juan, Hans Urs tratará de tender puentes entre el cristianismo y el mundo.

¹⁷ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 443.

¹⁸ Cf. testimonio de Balthasar en A. VON SPEYR, *Erde und Himmel II*, Einsiedeln 1975, 194-200; citado en J.M. SARA, *Forma y amor*, 35.

2. Los grandes encuentros. «Etapa de la Diferencia»

En la etapa de la Diferencia, del primer Balthasar, desarrolla dos intuiciones originarias: la fundamental y primaria receptividad de lo finito y la afirmación de las diferencias.

La receptividad resulta evidente en el encuentro personal – sobre todo en el del niño que se abre a la vida y encuentra el rostro de la madre –, en el reconocimiento del «otro» como auténtica diferencia y en la realidad del don y de la entrega amorosa. Con el influjo de primera hora de Rudolf Allers y de Romano Guardini, Balthasar será un partidario del «Principio dialógico».

Para la afirmación de las diferencias fue determinante el impacto que le causó en los años treinta la obra filosófica de E. Przywara, especialmente su interpretación de la distinción real de Tomás de Aquino, no tanto como composición de esencia y existencia, sino más bien como *polaridad*, como unidad en tensión del ser-así y del ser-ahí en la criatura, reflejo del misterio de la identidad de esencia y existencia en Dios.

Encontrará, sin embargo, en esta etapa de la Diferencia algunas dificultades que lo incitarán a profundizar sus posiciones filosóficas y a orientarse hacia la etapa de la Analogía. Estas dificultades, encontradas en el pensamiento de Przywara, son su exagerada acentuación de la Teología negativa que dificulta la elaboración de una cristología y, también, la reducción del *esse* tomista a existencia, de forma que el *actus essendi* pierde su carácter de *similitudo divinae bonitatis*¹⁹. Como se verá, el influjo de la interpretación tomista de Gustav Siewerth, en cuyo sistema de «Identidad ejemplar» el ser es considerado como la primera semejanza de Dios y la mediación que permite la participación y la analogía, será determinante en la concepción balthasariana de la Analogía.

En 1938 publica *Origenes, Geist und Feuer* (Orígenes. Espíritu y fuego). Al final de su vida, Balthasar dirá que esta antología de textos de Orígenes es la obra que más alegría le ha proporcionado pues este autor le ha enseñado la genialidad del católico²⁰.

¹⁹ Cf. E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 445.

²⁰ «Se mi si chiedesse quali tra i miei propri libri mi danno maggiore gioia, quelli che forse ancora adesso di tanto in tanto prendo in mano, la risposta sarebbe: certamente la mia antologia origeniana, *Geist und Feuer*, poiché in Origene io ho scoperto quella genialità per il cattolico, cui vorrei tendere» (H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio – 1975» en IDEM., *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, 91).

Como colaborador de la revista jesuita *Stimmen der Zeit* publica durante los años 1938-1939 algunos artículos y reseñas sobre poesía, teología y filosofía. En 1939 traduce al alemán *Escarpina de raso* de Paul Claudel (que será representada en el teatro de Zurich en 1944). Seguirán otras traducciones de obras de Péguy, Mauriac, Bernanos. La obra *Diálogo de carmelitas* de Bernanos será representada en Zurich en 1955.

En 1940, por motivos de guerra, es transferido a Basilea y comienza su trabajo pastoral entre los estudiantes y en el mundo académico de la ciudad; en particular, imparte cursos y dirige ejercicios espirituales para estudiantes en la *Schulungsgemeinschaft* (1941), fundada por él junto al joven Robert Rast y llamada más tarde *Akademische Arbeitsgemeinschaft*. También en 1940, Balthasar conoce y comienza a dirigir espiritualmente a Adrienne von Speyr, una laica, médico de profesión, a quien acompaña en su conversión al catolicismo y él mismo bautizará. A. von Speyr tendrá un influjo notable sobre el destino y el pensamiento teológico de Balthasar.

Fue quien me indicó el camino del cumplimiento que va de Ignacio a Juan y que puso el fundamento de la mayor parte de lo que he publicado desde 1940. Su obra y la mía no son divisibles, ni psicológicamente ni filosóficamente; son las dos mitades de un todo, que como centro tiene un solo fundamento²¹.

Poco después de la muerte de A. von Speyr, acaecida el 17 de septiembre de 1967, Balthasar publicó *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* donde no duda en afirmar que «en la actualidad, después de su muerte, la obra de Adrienne von Speyr me parece mucho más importante que la mía y la publicación de sus escritos inéditos me ocupa más tiempo que mis trabajos personales»²². En 1984, Balthasar publicará *Unser Auftrag* (Nuestra misión), una especie de «testamento» en el que expone de manera definitiva la colaboración entre ambos; al inicio del mismo declara que ese libro tiene como principal objetivo impedir que, después de la muerte de Balthasar, alguien pretenda separar las obras de ambos, y demostrar que tal pretensión es imposible,

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, 44 (traducción nuestra).

²² H.U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, 8.

sea por lo que respecta a la teología, sea en relación a la fundación del Instituto²³.

En 1940, Balthasar comienza un diálogo intenso con el teólogo K. Barth con la intención de profundizar la relación entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. De 1939 data el proyecto de elaborar una nueva dogmática con Karl Rahner, que más tarde verá la luz bajo el título *Mysterium Salutis*. Las posiciones de Balthasar y Rahner fueron desde el inicio divergentes. Recordando el título de un libro de Simmel, *Kant und Goethe*, Balthasar solía decir que Rahner había elegido a Kant, el punto de partida trascendental, y él había elegido a Goethe. Gracias a estos contactos con Rahner y Barth, Balthasar pudo madurar algunos de los rasgos más característicos de su pensamiento.

Como teólogo, Balthasar quiere salvaguardar el primado de la iniciativa divina sobre la humana y, por ello, se opondrá al imperante antropologismo filosófico y teológico de esa década y de las sucesivas: no es el objeto (la Revelación) el que ha de adecuarse a la modalidad de recepción del sujeto (el hombre) sino el sujeto al objeto. Balthasar rechaza expresamente el método trascendental y su pretensión de «construir» el objeto a partir del sujeto. El fracaso del método trascendental le resulta particularmente claro en la experiencia del amor y de la belleza – centrales en el pensamiento de Balthasar –, donde el sujeto se encuentra de frente a una alteridad no deducible, vivida como don y gracia. Balthasar polemiza con el planteamiento subjetivista de la moderna filosofía de la conciencia y sostiene que lo originario y constitutivo del espíritu no es el *cogito*, es decir, la autonomía de una conciencia cerrada en sí, sino la apertura al ser y la experiencia de una relación de dependencia en relación a algo que supera ilimitadamente al sujeto. Balthasar polemiza con el «giro antropológico» y el planteamiento trascendental de Rahner pues considera que su *método* es un serio peligro para la teología. Balthasar rechaza de Rahner sobre todo la asunción del hombre como punto de partida de la teología y su caída en un «filosofismo secreto y a veces abierto» en el cual la medida interna de la tendencia del espíritu se convierte en la medida misma de la Revelación. Balthasar no acepta que el objeto, la revelación, necesite una precomprensión existencial.

En el fondo, la precomprensión no es algo así como la contribución que el sujeto aporta al conocimiento cristiano, sino algo dado necesariamente en el hecho simple y objetivo de que Dios se hace

²³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 11.

hombre y, por lo tanto, deviene conforme a las exigencias de las formas universales de la existencia y del pensamiento humanos²⁴.

La tesis del primado de la iniciativa divina respecto a la humana es el punto de convergencia de Balthasar y Barth.

En 1941, Balthasar publica su obra sobre Máximo el Confesor, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor* (Liturgia cosmica)²⁵ y, en 1942, *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. En la trilogía (nunca publicada como tal) sobre Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor, Balthasar hace una lectura «actualizante» de esos autores en la que acentúa la dimensión filosófica de sus obras²⁶. Así, por ejemplo, problemas de filosofía de la existencia están confrontados con Gregorio de Nisa, problemas del idealismo alemán con Máximo el Confesor y cuestiones fundamentales del catolicismo actual adquieren en el estudio de Orígenes una claridad casi admonitoria²⁷. No es, por tanto, casual que el estudio de Gregorio se subtitule *Ensayo sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa* y que en él trate con detalle la diferencia entre existencia y quiddidad en el marco de una filosofía del devenir, del amor y de la imagen. De 1942 es, también, una antología de textos de Nietzsche: *Vergeblichkeit, Vom Guten und Bösen, Vom vornehmen Menschen*.

A partir de 1944 comienzan los dictados de Adrienne von Speyr que Balthasar recogerá en cincuenta volúmenes. En 1945 funda, junto con ella, la «Comunidad de San Juan», que en 1948 será reconocida como instituto secular. En 1983, Balthasar fundará la rama sacerdotal de la «Comunidad de San Juan».

Balthasar consideró que su gran misión era renovar la Iglesia con la formación de comunidades que unan la vida cristiana radical según los consejos evangélicos y la inserción en el mundo, sea ejerciendo profesiones profanas sea en el sacerdocio ministerial. Aunque se le conoce sobre todo por sus escritos, consideraba que su actividad de escritor estaba subordinada al trabajo de formar comunidades cristianas vivas; hasta tal punto le parecía secundaria su labor de escritor que

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, 417.

²⁵ La segunda edición, de 1961, completamente revisada y ampliada con dos estudios, lleva por título *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*.

²⁶ P. HENRICI, «La filosofía de Hans Urs von Balthasar», 306.

²⁷ Cf. *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor*, Freiburg 1941, VI.

no le parecía perder nada si, por la urgencia de su misión de formador, tuviera que dejar de escribir²⁸. En 1947 funda la casa editorial *Johannes Verlag* (Einsiedeln, Suiza)²⁹.

En 1948 hace ejercicios espirituales de discernimiento sobre la colaboración con Adrienne von Speyr. «Aconsejado por ella – dirá Balthasar – tomé las decisiones más duras de mi vida – por ejemplo, la de dejar la Compañía de Jesús»³⁰. El 20 de abril escribe al padre general pidiendo la dispensa de votos. De 1949 a 1950, Barth y Balthasar desarrollan una colaboración más estrecha. En 1950, antes de emitir los votos definitivos, Balthasar sale de la «Compañía de Jesús», intensifica su actividad en la formación y acompañamiento espiritual de la «Comunidad de San Juan» y trabaja como autor y editor en Zurich y Basilea. De este año es *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (Teresa de Lisieux. Historia de una misión).

3. Los grandes escritos filosóficos. «Etapa de la Analogía»

Los tres trabajos que formar el núcleo central de los escritos filosóficos de Balthasar se concentran en los años posteriores a los estudios sobre las padres de la Iglesia y en los primeros años de la fundación del instituto secular. En los tres escritos, Balthasar presenta ya un pensamiento filosófico propio, que en los años sucesivos propondrá en obras de diverso género.

*Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*³¹ (Acerca de las tareas de la filosofía católica en el tiempo), de finales de 1946, estudia la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón, y esboza temas filosóficos muy balthasarianos, como la relación de la filosofía con la revelación, la diferencia ontológica y la *analogia entis*³². En opinión de P. Henrici, esta obra es el verdadero «Discours de

²⁸ «Tutta l'attività di scrittore è sottomessa a questo lavoro; se lo scrittore dovesse venir meno per l'urgenza del lavoro di cui ho parlato, a me non sembrerebbe di perdere niente, bensì di aver molto guadagnato. In fondo ciò è evidente per uno che sta al servizio della causa di Gesù che concretamente è la chiesa» (H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio – 1975», 49). En 1945 publica *Das Herz der Welt* (El corazón del mundo).

²⁹ Balthasar expuso su ideal de una casa editorial católica en 1953; cf. «Sull'idea di una casa editrice cattolica» en E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 387-393.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, 8.

³¹ Publicado en «Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz» 3 (1946-1947) 2/3, 1-38.

³² Cf. el capítulo III de R. SALA, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti*, Edizioni Glossa, Milano 2002 (Dissertatio Series Mediolanensis 10).

la méthode» de Balthasar y una implícita respuesta a quienes le reprochaban de hostilidad hacia la Escolástica. Balthasar entiende la filosofía cristiana como un filosofar en la fe, con la mirada vuelta hacia la teología y en la que ocupan un puesto central la doctrina escolástica de los trascendentales, la diferencia ontológica ser-ente y la distinción real esencia-ser³³.

Al año siguiente, 1947, publica *Wahrheit I. Wahrheit der Welt* (Verdad del mundo). Es el único texto filosófico de Balthasar puramente sistemático³⁴, pensado a fondo, por una vez sin ningún nombre, pero en un constante y sobreentendido diálogo con Tomás de Aquino y Heidegger; resulta perceptible el influjo de Goethe. La obra debió ser considerada madura pues, pasados cuarenta años, será reimpresa como primer volumen de *Teológica*, sin ninguna modificación y con la simple inclusión de un nuevo prefacio titulado «Sobre el conjunto de la obra», que tratará principalmente de las relaciones entre filosofía y teología. La segunda parte de *Wahrheit*, anunciada ya en 1947 y de naturaleza teológica, *Wahrheit Gottes* (Verdad de Dios), sólo pudo ser escrita en 1985, como segundo volumen de *Teológica*.

El tercer trabajo de este «periodo filosófico» es *Karl Barth. Deutung und Darstellung seiner Theologie* (La teología de Karl Barth), de 1951. El libro desarrolla el capítulo sobre Barth de *Apokalypse*. El problema filosófico ocupa un puesto de primer plano pues prosigue el diálogo interrumpido en 1929 entre Przywara y Barth. Dicho diálogo había fracasado a causa de un duro choque entre los autores provocado por sus discrepancias en la concepción de la *analogia entis* y la *analogia fidei* y el carácter de los autores. Barth se quejaba, al parecer con razón, del carácter exagerado e hipertenso de Przywara. La respuesta de Barth tampoco fue muy equilibrada: «Yo retengo la *analogia entis* como la invención del Anticristo y pienso que sea a causa de ella que no se pueda devenir católico. Con lo cual me permito al mismo tiempo considerar todas las otras razones que pueda haber para hacerse católico, como miopes y poco serias»³⁵. El libro *Karl Barth* de Balthasar, por tanto, estudia, en el marco de este caso particular, la mutua compenetración de filosofía y teología y trata de mediar entre estas posiciones extremas, apoyándose en el cristocentrismo de Barth:

³³ P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», 307-308.

³⁴ Aunque en el *Avant-propos*, a la traducción francesa de 1951, *Phénoménologie de la Vérité* (Beauchesne, Paris), dice: «Ce livre est un essai, non un traité systematique» (p. 5). La traducción española de 1955 se titula *La Esencia de la Verdad* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires).

³⁵ K. BARTH, *Dogmatik I*, VII-IX, Zürich 1932, citado en J.M. SARA, *Forma y amor*, 31.

Balthasar pone a «Jesucristo como la “*Analogia entis* concreta”, centro de la creación y de la historia en su unidad personal hipostática de naturaleza divina y humana»³⁶.

La aportación de De Lubac en el asunto es determinante. En una carta de apoyo dirigida por Balthasar a De Lubac, en julio de 1950, con motivo de la prohibición, por parte del padre general de la Compañía de Jesús, de la enseñanza a De Lubac y del mandato de retirar sus obras de todas la librerías de la Orden, escribe: «He acabado mi *Karl Barth* que en el fondo es una discusión entre él y Ud. Quisiera dedicarle este libro que le debe casi todo»³⁷.

En este periodo habría que ubicar el paso, en el pensamiento de Balthasar, de la etapa de la Diferencia a la etapa de la Analogía. Hasta entonces el pensamiento de Balthasar «está bajo el influjo de Erich Przywara en la interpretación de la *distincio realis* tomista como polaridad de esencia y existencia y en la acentuación de la analogía como *major dissimilitudo* entre Dios y el mundo. Hacia el año 50 se produce una profundización de la interpretación del *actus essendi* tomista, como primera semejanza de Dios, debido sobre todo a la influencia de Gustav Siewerth y de su teoría de la identidad ejemplar como base de la analogía»³⁸.

En 1954 Balthasar publica una obra única en su género, un comentario a Tomás de Aquino: *Thomas von Aquin. Besonderes Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Summa Theologica II-II, 171-182*. En esta obra no se ocupa de un tema filosófico, sino de los dones de gracia especiales y de los dos caminos de la vida humana, pero es un ejemplo de cómo debe leerse Tomás de Aquino: sobre el fondo de sus fuentes y en el ámbito de la discusión de su tiempo.

Si se prescinde del estudio que Balthasar dedica a Tomás de Aquino al final del volumen IV de *Gloria*, el Aquinate no aparece en la obra de Balthasar como «figura». Sin embargo, su pensamiento está siempre presente, también en las citas. Balthasar no se considera un tomista, pero una cierta parentela espiritual con el Aquinate es innegable. Ambos se esfuerzan por «ordenar» un amplio y precioso mate-

³⁶ J.M. SARA, *Forma y amor*, 31.

³⁷ Carta publicada como apéndice en E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 379.

³⁸ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 47. Cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a.M. 1939 (1961²); en 1958, G. Siewerth publicará *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Cf. PH. W. ROSEMANN, «L'êre entre 'positivité pure' et 'milieu médiatisant'. Reflexions sur quelques notions centrales dans 'der Thomismus Identitätssystem' de G. Siewerth», *Revue Philosophique de Louvain*, 95 (1997) 225-239.

rial de tradición, acogido con respeto. P. Henrici percibe esta parentela en tres temas. El primero es clásico: la distinción *essentia-esse*; el segundo es discutible: el deseo natural de la visión divina; el tercero, con frecuencia, es olvidado: el hecho de que santo Tomás es, en primer lugar y sobre todo, teólogo, y que, por tanto, su metafísica deba ser comprendida en orden a la teología³⁹. Balthasar ve la filosofía a la luz de la Revelación, no como ulterior comprensión de la Revelación (que sería teología) sino como un consciente o inconsciente ir al encuentro de la Revelación. No hace filosofía partiendo del saber superior del creyente (lo cual haría imposible el acto filosófico y secularizaría la fe), sino que trata de descubrir en la belleza del ser un rayo reflejo de la gloria divina.

Si se analizan las obras publicadas en este periodo, son reconocibles algunas peculiaridades del método de Balthasar.

La *primera* consiste en el modo de tratar a los autores; por ejemplo, a Tomás de Aquino. Angelo Campodonico, en un estudio sobre la filosofía de Tomás de Aquino en la interpretación de Balthasar⁴⁰, constata que el Aquinate es el teólogo con mayor presencia en la obra de Balthasar, pero que no siempre resulta fácil distinguir entre el pensamiento de Tomás de Aquino y la personal reelaboración que Balthasar hace de temas presentes en los escritos del Aquinate⁴¹.

A pesar de este límite, Campodonico reconoce dos tipos de contribuciones de Balthasar a la interpretación de la filosofía de santo Tomás en el contexto de la crítica tomasiana del siglo XX. En el plano *historiográfico*, sin negar la indudable originalidad del Aquinate, Balthasar ha considerado su pensamiento en continuidad con la patristica y la escolástica; además, ha hecho una interpretación «alemana» de Tomás, atenta a la sensibilidad romántica y al idealismo, pero sin ceder a una interpretación trascendental que pudiera empobrecer la dimensión de gratuidad propia del ser y de la revelación. En el plano de los *contenidos*, Balthasar ha ahondado en el carácter estructuralmente polar de los entes finitos, evidente en la polaridad de acto de ser y esencia: su posición se opone tanto al «esencialismo», como a una excesiva acentuación del acto de ser en detrimento de la esencia; Bal-

³⁹ Cf. P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», 326-328.

⁴⁰ A. CAMPODONICO, «La filosofia di Tomaso d'Aquino nell'interpretazione di Hans Urs von Balthasar», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 18 (1992) 379-401.

⁴¹ «Occorre osservare che questo ispirarsi a Tommaso da parte di Balthasar rende talora problematico distinguere quando si tratta di una interpretazione dell'autentico pensiero dell'Aquinate o quando, invece, di una personale rielaborazione di temi che si ritrovano originariamente negli scritti di Tommaso» (*o.c.*, p. 379).

thasar afirma el carácter de don gratuito de la esencia y del acto de ser, que remite necesariamente, en fuerza de la participación metafísica, a un Dios Ser-Libertad-Amor.

Como límite de la lectura balthasariana del Aquinate, Campodonico señala el hecho de no haber acentuado suficientemente la dimensión argumentativa (en particular, el uso de la lógica aristotélica) del pensamiento de Tomás; algo que, por lo demás, Balthasar ha reconocido a Goethe:

Goethe es en su tiempo un combatiente solitario, como lo había sido en el suyo Tomás de Aquino, al intentar conjugar la unidad de investigación exacta y de especulación con la percepción respetuosa y piadosa de la presencia divina en el cosmos: sólo ambas cosas en la unidad es actitud realista en el ser⁴².

Una posible consecuencia de este límite es la necesidad que Balthasar ha sentido de ofrecer periódicamente una guía a los lectores de su obra: *Rechenschaft* (1965), *Noch ein Jahrzehnt* (1975), *Epilog* (1987) y *Durchblicke* (1988)⁴³.

La *segunda* peculiaridad de método consiste en la naturaleza de su fenomenología. El método fenomenológico centrado en figuras del pensamiento está presente en toda su obra y se reconoce, incluso, en su obra sistemática, *Verdad del mundo*, en la que, por una vez, no presenta la figura de ningún pensador. En esta obra, Balthasar hace una fenomenología de la verdad porque toma la verdad como un fenómeno, analiza «la “Gestalt” abstracta de este fenómeno, los ámbitos en los que ese fenómeno se da: el ámbito de las disposiciones naturales para el conocimiento de la verdad, las capacidades del sujeto y del objeto; el ámbito de la interioridad y de la revelación libre, el ámbito del misterio y el ámbito de la participación o comunicación. Dentro de estos grandes horizontes, irreductibles el uno al otro, en los que el ser se revela como verdad, Balthasar elige el caso pleno en que el fenómeno de la verdad se da con mayor plenitud y fuerza. Es decir, no sigue el camino trascendental de considerar que un fenómeno ya se ha dado para buscar sus condiciones de posibilidad, sino que se centra allí

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica V. Metafísica. Edad moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, 338 (*Gloria V*).

⁴³ Con la excepción de *Epilog*, estos escritos han sido recogidos en la obra H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk – Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990.

donde el fenómeno se despliega con toda su plenitud»⁴⁴. El lugar donde el fenómeno de la verdad brilla con mayor fuerza es el encuentro interpersonal. «El proceso del conocimiento – dice Balthasar – no puede ser interpretado a partir de un caso cualquiera, arbitrario y deficiente, sino necesariamente a partir del caso supremo, adecuado y pleno, el caso del encuentro con otra persona»⁴⁵.

Pues bien, incluso en esta fenomenología de la verdad en la que no presenta «figuras» de autores, se logra percibir el diálogo de fondo que Balthasar mantiene con autores cuya «figura» ya ha presentado en obras anteriores. Por eso, para interpretar adecuadamente *Verdad del mundo* (1947) hay que olvidarse de su ubicación posterior como primer volumen de *Teológica* (1985) e ir a buscar con quién está dialogando en *Apokalypse* (1937-1939) y en sus escritos anteriores. «Dado que *Apokalypse* resultaba muy difícil de leer, en *Verdad del mundo* Balthasar intentó otro camino: exponer de modo más sistemático y sin citas, las intuiciones que habían surgido en diálogo con los pensadores modernos – especialmente los de la fenomenología y los dialógicos – confrontándolos con el pensamiento de Santo Tomás»⁴⁶.

La fenomenología de Balthasar se parece más al análisis ontológico existencial de Heidegger que a la intuición de esencias y a la *epochê* de Husserl⁴⁷. Es una fenomenología que no está cerrada en la inmanencia. En la «Introducción» a *Verdad del mundo* Balthasar afirma que esta obra contiene «una especie de fenomenología de la verdad que conocemos y que se nos presenta, y de ese modo describirá principalmente lo que se debe tomar como verdad natural»⁴⁸. Al inicio de la IV parte, «La verdad como participación», explica la estructura de la obra y la apertura a la trascendencia:

⁴⁴ D.J. FARES, «La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar», 104.

⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960, 97. En esta página, Balthasar remite a la lectura de *Verdad del mundo*.

⁴⁶ D.J. FARES, «La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar», 93-94.

⁴⁷ «En Goethe, Balthasar encuentra la inspiración para el tema de la “Gestalt” [...]. El método adecuado para interpretar a Goethe, según Balthasar, es el de un “análisis existencial ontológico” en sentido heideggeriano» (D.J. FARES, «La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar», 102, 103, cf. *Apokalypse* I, 407-408).

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teológica I. Verdad del mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 33 (VM).

En las dos partes intermedias de esta investigación, que trataban de la verdad como libertad y como misterio, se intentó hacer antes que nada una descripción de la verdad mundana en sí misma. Si en ellas se hubo de aplazar el tema de la relación entre verdad humana y divina fue sólo para retomar y ampliar ahora, con más provecho, las indicaciones al respecto contenidas en la primera parte. En modo alguno debió despertarse la impresión de que una fenomenología inmanente de la verdad mundana fuera posible sin tratar expresamente el problema de la verdad finita y la infinita; para el lector atento, por el contrario, debió de ir quedando claro poco a poco que toda la descripción de la verdad mundana era una descripción de su forma de ser creada y contingente, y que ésta incluía, en modo tácito, su referencia al grávido trasfondo de la verdad eterna. Esta suposición que atraviesa toda esta obra tiene que sernos mostrada ahora y desarrollada como temática propia⁴⁹.

La fenomenología de Balthasar se parece más – dicho en términos teológicos – a una «estética» de la cual «podría encontrarse un paralelo con el método fenomenológico de Scheler, en el sentido de que éste apunta a un darse-a-sí-mismo el objeto. Con todo, en la teología queda fuera de reflexión el “asimiento” metódico de la existencia. No cabe el “desinterés” filosófico propio de la mera contemplación (*epochê* como *apatheia* para la gnosis), sino sólo aquella “indiferencia” cristiana, como la única condición metódica posible para la recepción del amor divino, que es absoluto, aparta todos los otros intereses y es fin en sí mismo»⁵⁰.

4. El periodo «más» teológico. Filosofía y teología

En 1956 Balthasar es incardinado en la diócesis de Chur. Por estas fechas se percibe en él un cambio de actitud. Balthasar, que hasta entonces había tratado de tender puentes entre el cristianismo y el mundo, constata derrumbamientos en las dos riberas. Por una parte, la Iglesia – la preconiliar por su interna inseguridad rígida y la postconiliar con su inseguridad perpleja y su interpretación superficial del *aggiornamento* – se encuentra en una situación delicada. El mundo dominado por los desiertos del positivismo crea en el hombre un *anima technica vacua*. Balthasar ya no se esforzará en construir puentes,

⁴⁹ VM 221. Esta afirmación vuelve a poner la cuestión de la relación filosofía-teología.

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971, 11-12.

en traducir los tesoros cristianos a la forma del pensamiento actual: su último intento fue de 1956, *La cuestión de Dios del hombre actual*, y lo dejó muy insatisfecho. Todo su empeño se concentrará en dos grandes obras: la «Comunidad de San Juan» y la trilogía.

De 1956 a 1967, Balthasar se dedica a la consolidación y dirección de la «Comunidad de San Juan». Hacia el año 1956 maduró la idea de una gran síntesis teológica, la trilogía, que podrá concluir contra todas sus expectativas, en 1987, contenida en 15 volúmenes.

La primera parte, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Gloria), es publicada entre 1961 y 1969. Prescindiendo de las continuas referencias transversales a la historia de la filosofía, características de Balthasar, la filosofía entra de manera dominante en los volúmenes IV y V de *Gloria*, comprendidos bajo el título «Im Raum der Metaphysik» (En el espacio de la metafísica). En 1965, Balthasar agradeció a G. Siewerth, fallecido dos años antes, al «hombre de cerebro de león y corazón de niño, terrible en su ira filosófica contra los que se olvidaban del ser, pronto para hablar dulcemente del arcano corazón de la realidad: del Dios del amor, del corazón como centro del hombre, del dolor de la existencia, de la cruz del Hijo del Padre. Sin él, el volumen IV y V de *Gloria* no habrían encontrado su forma»⁵¹.

«Metafísica» tiene en esta obra un significado amplio pues incluye el mito, la poesía, la filosofía y la religión, aunque la historia de la filosofía constituya a todas luces el hilo conductor de la presentación. El capítulo final de *Gloria* V, «Herencia y deber cristiano», se concentra en la filosofía, porque el mito y la religión natural ya no son recuperables, desde un punto de vista cristiano. Los volúmenes IV y V de *Gloria* parecen una amplia reelaboración de *Apokalypse*.

En este periodo comienza su producción «más» teológica⁵². Recogerá en varios volúmenes, bajo el título *Skizzen zur Theologie* (Estudios teológicos), algunos ensayos teológicos previamente publicados en forma dispersa. En total publicará cinco volúmenes: I. *Verbum Caro* (1960); II. *Sponsa Verbi* (1960); III. *Spiritus Creator* (1967); IV. *Pneuma und Institution* (1974); V. *Homo creatus est* (1986). *Sponsa Verbi* contiene un ensayo, *Philosophie, Christentum, Mönchtum* (Filosofía, cristianismo y monacato), en el que, al interpretar y clarificar la concepción patristica y monástica de *philosophia* como vida cristiana, confluyen algunos elementos filosóficos.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, 45-46 (traducción nuestra).

⁵² Como en el caso de las divisiones anteriores, también esta debe considerarse más como un proceso de acentuación de los intereses que como un cambio de orientación.

En 1963 Balthasar publica *Das Ganze im Fragment* (El todo en el fragmento) y *Glaubhaft ist nur Liebe* (Sólo el amor es digno de fe). En *Das Ganze im Fragment*, desarrolla una obra precedente, de 1959, *Theologie der Geschichte* (Teología de la historia), a la que da ahora una base filosófica. En la discusión sobre la concepción del tiempo, Balthasar toma posición ante el inicial planteamiento de la cuestión por parte de Heidegger⁵³. *Glaubhaft ist nur Liebe* es, según el parecer de P. Henrici, el compendio más rico del pensamiento de Balthasar, sólo comparable con *Epilog*; esta última obra estará más centrada en la filosofía. Sin embargo, no faltan en *Sólo el amor es digno de fe* dos capítulos que trazan una filosofía del amor y de su fracaso humano – titulados «El tercer camino del amor» y «La recusación del amor» – y que permiten comprender el amor como revelación⁵⁴.

En 1966 publica *Cordula oder der Ernstfall* (Seriedad con las cosas. Córdoba o el caso auténtico). En esta obra, Balthasar critica con dureza a los teólogos que juegan frívolamente con los sistemas filosóficos. El cristiano no puede, en nombre de la Palabra trascendente de Dios, hacer pasar rápida y ligeramente las filosofías por el tribunal de la teología. Como hombre, el cristiano sigue determinado por el acto filosófico y no puede dispensarse de la metafísica. Antes de juzgar las filosofías, debe, para respetarlas en su consistencia propia, repensarlas desde dentro y esforzarse por pensar él mismo de una manera auténticamente filosófica. Sólo así podrá y deberá conducir las filosofías a plantearse preguntas más profundas. Sólo entonces el cristiano estará en condiciones de someterlas a lo que Balthasar llama la «prueba decisiva» o «el caso serio»: el absoluto que los filósofos presentan al hombre, de cualquier orden que sea, ¿es de tal naturaleza que el hombre pueda vivir o, lo que es lo mismo, morir por él?

En 1969, año de creación de la Comisión Teológica Internacional, Balthasar es nombrado miembro de la misma y publica *Theologie der drei Tage* (Teología de los tres días). En 1971 publica *In Gottes Einsatz leben* (El compromiso del cristiano en el mundo) y recibe el Premio Romano-Guardini de la Kath. Akademie en Baviera, Munich (17-III-1971). En 1972 co-funda, junto con J. Ratzinger y H. de Lubac, «*Communio*: Revista Católica Internacional», una familia de revistas de la que fue alma inspiradora y unificadora. Publica *La verdad es sinfónica* (1972), *Dante. Viaje a través de la lengua, la historia y el*

⁵³ Cf. P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», 310.

⁵⁴ Cf. P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», 312.

pensamiento de la Divina Comedia (1973), *El complejo antiromano* (1974) y *Católicos. Aspectos del pluralismo cristiano* (1975).

Las obras de la década 1965-1975 están marcadas por una honda inquietud: por una parte, veía en la Iglesia un trabajo febril por construir puentes y adaptar el cristianismo a los gustos de la modernidad y, por otra, percibía que la forma de cristianismo que se proponía no era confiable. La teología aparecía como un palacio barroco impresentable, sin unidad, que debía demolerse⁵⁵. Hacía falta una «nueva apologética». Para Balthasar, hace buena apologética quien hace buena teología, quien logra hacer comprensible la palabra de Dios⁵⁶, quien logra «reedificar de tal modo que de la “antigua verdad” se origine una figura unitariamente comprensible, orgánica, en la cual cada miembro reclame todos los demás y la plenitud dé testimonio de la indivisible unidad»⁵⁷. El católico es quien tiene «dramáticamente» unidas las partes y los polos en tensión sin absolutizar (como hacen los heréticos) ninguna de las partes. El centro es la figura de Cristo que integra y recapitula todas las partes. Diversamente, el «integrismo» pretende conservar verdades y tradiciones sin unidad interior⁵⁸.

Entre los años 1973 y 1983 publica la segunda parte de la trilogía: *Theodramatik* (Teodramática). En ella, los textos filosóficos son de poca relevancia. El volumen II-1 ofrece elementos de una antropología filosófica en los capítulos «Libertad infinita y finita» y «El hombre».

⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Quel che devo a Goethe», 398.

⁵⁶ «L'ultimo decennio ho rafforzato questa mia fondamentale convinzione: fa buona apologetica colui che fa buona e centrale teologia; colui che espone validamente la teologia, ha fatto la migliore apologetica. La parola di Dio (che è anche e sempre agire di Dio) mostra da se stessa la sua verità e fecondità – dove la chiesa e il fedele sono proprio per questo coinseriti. Colui che è in grado di fare intendere questa parola in ciò che egli dice a partire da se stesso, non ha bisogno per procurarle un ascolto di rivolgersi previamente ad un'altra disciplina (chiamata teologia fondamentale)» (H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio – 1975», 54).

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, «Quel che devo a Goethe», 398.

⁵⁸ «La molteplicità dei dogmi è solamente la meditazione dell'unico “dogma” Gesù Cristo da tutte le parti. Si vede che l'arte cristiana dell'integrazione (alla cattolicità) è qualcosa di completamente diverso da ciò che oggi si ama chiamare “integralismo”. Questo è lo sforzo estenuante, meccanico di tenere assieme una quantità disparata di verità e tradizioni singole, l'integrazione invece è l'arte spontanea di mirare sempre al tutto attraverso i frammenti della verità discussa e vissuta. Il tutto poi è sempre più grande di noi e della nostra forza espressiva, ma proprio in quanto più grande anima tutta la nostra vita cristiana» (H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio – 1975», 58). De 1977 es *Christlicher Stand* (Estados de vida del cristiano).

En la obra de 1983, *Christen sind einfältig* (La simplicidad del cristiano), el breve capítulo «Simplicidad y filosofía»⁵⁹ vuelve a ocuparse de la naturaleza de la filosofía y de sus relaciones con la teología. La simplicidad es la actitud propia del hombre que se pone ante la inevitable cuestión última: a fin de cuentas, «¿por qué existo?», «¿a quién debo mi ser, y mi ser tal?». La filosofía es una especie de «sabiduría» en la medida en que se comprende a sí misma como «deseo de la sabiduría» (filo-sofía), como búsqueda. La revelación bíblica y la teología dan respuestas, pero no sofocan la pregunta de la investigación filosófica; al contrario, la promueven más todavía. Balthasar constata que muchas preguntas puestas por la teología («y que frecuentemente ella misma trata de resolver, pero sin suficiente reflexión filosófica») deberían estimular a los filósofos a emprender la actividad que les es propia.

La tercera parte de la trilogía, *Theologik* (Teológica), publicada entre 1985 y 1987, además del ya mencionado primer volumen, *Wahrheit der Welt*, contiene dos textos filosóficos en el volumen segundo: «Lógica divina y humana» y «Diferencia trinitaria y diferencia ontológica».

Concluida la trilogía, Balthasar publica *Epilog* (1987), obra centralmente filosófica en la que recapitula explícitamente la trilogía. Fue concebida como un mensaje sintético final, elaborado con prisa (fue escrita de un tirón, en pocos días, como Balthasar solía trabajar) como «una botella arrojada al mar»⁶⁰ del positivismo actual.

Epílogo tiene tres partes: I. *Vorhalle*, Atrio; II. *Schwelle*, Umbral; III. *Dom*, Catedral. *Atrio*, desde una perspectiva religiosa, presenta el mundo de las religiones como el lugar de la pregunta sobre el sentido último de la existencia del hombre y su salvación definitiva. *Umbral*, desde una perspectiva filosófica, trata la cuestión del ser y de sus trascendentales y constituye el «eje estructurante central de la obra»⁶¹. *Catedral*, desde una perspectiva teológica, medita con la inteligencia de la fe en los misterios de la Trinidad y de la Encarnación. La filosofía media entre el mundo de las religiones (y también entre el mundo de las ciencias) y la revelación cristiana.

La concepción que Balthasar tiene de las relaciones entre la filosofía y la teología está expuesta sobre todo en la «novedad» introduci-

⁵⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1984, 94-101.

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 11.

⁶¹ J.M. SARA, *Forma y amor*, 3.

da en *Teológica I* (1985), respecto a *Wahrheit der Welt* (1947): el prefacio «Sobre el conjunto de la obra» (VM 11-23). Balthasar se ocupa de la filosofía a la luz de la Revelación y en vista de la teología. La trilogía, *Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*, es la expresión más conocida de este estilo de filosofía-teología. En ella se suceden y 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:

Toda la trilogía ha sido articulada desde el principio según las determinaciones trascendentales del ser y, desde luego, siempre tomando en consideración la relación analógica de su valor y forma en el ser mundano y divino: así se corresponden en la estética la «belleza» mundana y la «gloria» divina; en la dramática, la libertad mundana finita y la divina infinita. Aquí, en la lógica teológica, habrá que reflexionar, en consecuencia, sobre la relación entre la estructura de la verdad mundana y la de la divina. Y, a continuación, sobre la pregunta de si la verdad divina se puede representar dentro de las estructuras de la creada y se puede expresar (en diversas formas) en ellas (VM 11).

La trilogía es contemporáneamente filosófica y teológica. La articulación de estos dos momentos está fundada sobre el explícito reconocimiento de dos tesis complementarias formuladas en «Sobre el conjunto de la obra»: la filosofía es imprescindible para la teología y la necesidad de «integración» de filosofía y teología.

La primera tesis no puede expresarse con mayor claridad: «Los conocimientos teológicos sobre la gloria, la bondad, la verdad de Dios presuponen naturalmente una estructura del ser mundano, no sólo formalista o gnoseológica, sino ontológica: sin filosofía, no hay teología» (VM 11). «Sólo puede ser teólogo seriamente quien también y previamente es filósofo, quien se ha sumergido – precisamente a la luz de la revelación – en las misteriosas estructuras del ser creado» (VM p. 12). Esta tesis es una extensión del conocido axioma de origen tomista *Gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam: Theologia supponit, elevat, non destruit, perficit philosophiam*:

La Teología, en cuanto no absorbe en sí a la Filosofía (*Theologia supponit philosophiam*), debe, sin embargo transponerla a su nivel (*elevat*) y darle con ello su sentido definitivo (*perficit*)⁶².

«*Supponit*» significa que la teología se construye sobre la base de una filosofía, lo cual implica la mutua diferencia. La respuesta teológica supone la pregunta filosófica y no la destruye⁶³. En su última conferencia, Balthasar se preguntaba:

¿El hombre será capaz de comprender esta Palabra del Ser, de Dios? Estamos frente al gran problema de la revelación bíblica. Si el hombre no es esencialmente una pregunta puesta a Dios, no será en grado de aceptar la respuesta divina (Teológica en el sentido pleno). En consecuencia, no hay teología cristiana sin una filosofía de base⁶⁴.

«*Elevat*» significa que la filosofía, gracias a la luz de la revelación, puede descubrir nuevas verdades filosóficas que estaban cerradas a su investigación pero que pertenecen por naturaleza a su ámbito, y, también, que «toda filosofía, incluso la precristiana y la postcristiana, está bajo el influjo de una luz teológica que inspira de modo oculto sus realizaciones. A esta luz se refiere Balthasar al hablar del *a priori* teológico de la filosofía»⁶⁵. La naturaleza, tal como la conocemos, está envuelta en el mundo del sobrenatural. El influjo real, en el ser y en el obrar, que la naturaleza experimenta por su inserción en la gracia es el *a priori* teológico de la naturaleza; también el sujeto que conoce está bajo el *a priori* teológico de la fe. No se da una filosofía neutral, sin influjo o elevación teológica.

«*Non destruit*» significa que la elevación de la filosofía no es una asimilación teológica o una destrucción de la diferencia. Santo Tomás puede servir como ejemplo de genuina «filosofía cristiana» consciente de su diferencia de la teología. Balthasar considera que la estética

⁶² H.U. VON BALTHASAR, «Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths», *Divus Thomas*, 23 (1945) 7-8, citado en E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 64.

⁶³ Cf. *Gloria V* 603.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, «El último escrito», *Communio* (Chile) 18 (1989) 5.

⁶⁵ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 66. A los cristianos «no se les podrá escapar en qué medida el pensamiento precristiano, aun en todo lo que pueda tener de discutible, posee con frecuencia la apertura y la disposición típica de un advenimiento en camino hacia algo más grande que tiene que venir, y en qué medida, a su vez, el pensamiento cristiano, lo quiera o no, ha sido receptor de eso más grande» (*Gloria V* 603).

trascendental del Aquinate representa un *kairós*, más por su ontología general que por su estética especial.

Kairós, en cuanto la ontología se da aquí como filosofía pura (y, por lo mismo conscientemente separada de la teología de la revelación), aunque, de otra parte, edificada sobre la ontología «teológica» de los griegos y de la temprana Escolástica, que habían entendido el ser y sus propiedades como dinámicamente transparentes para lo divino (*Gloria IV* 355).

«*Perficit*» significa que la teología da un sentido definitivo a la filosofía, que de lo contrario quedaría inconclusa. La respuesta teológica a la pregunta filosófica radical «por qué hay algo en vez de nada?» y a las aporías de las diferencias está sólo en Cristo. La última frase de la última conferencia de Balthasar es lapidaria:

La humanidad preferirá renunciar a toda pregunta filosófica – el marxismo, el positivismo de todos los colores – antes que aceptar una filosofía que encuentra su última respuesta en la Revelación de Cristo⁶⁶.

La segunda tesis, la necesidad de integración de filosofía y teología, es más ampliamente justificada en «Sobre el conjunto de la obra» porque la división de los volúmenes de *Teológica* parece separar filosofía y teología. De hecho, el primer volumen trabaja con conceptos filosóficos, predominantemente de forma filosófica y desde una perspectiva filosófica. En él, el ser finito es investigado en sus estructuras de verdad. «El hecho de que las estructuras intramundanas remitan a un Logos divino trascendente sólo se hará temático – salvo en unos pocos lugares – en el capítulo conclusivo, a partir del cual, desde luego, para el pensamiento filosófico, Dios y su verdad son comprendidos sólo como *principium et finis mundi* (Vatic. I, DS 3004)» (VM 14). El segundo volumen procede con método teológico desde una perspectiva teológica.

Sin embargo, puntualiza Balthasar, en esta distinción de perspectivas y métodos perceptible en los volúmenes «se han de tener siempre en consideración dos cosas»: la primera es el ya mencionado *a priori* teológico: «el mundo, tal y como existe concretamente, es un mundo que ya desde siempre está positiva o negativamente en relación con el Dios de la gracia y de la revelación sobrenatural, y que en esta rela-

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, «El último escrito», 7.

ción no hay puntos ni superficies neutrales»⁶⁷; la segunda es que «la plenitud interior de la verdad filosófica – aun prescindiendo de la luz teológica que puede caer sobre ella – es, con todo, mucho más rica de cuanto permiten suponer muchas de sus exposiciones» (VM 17).

De estas dos tesis se sigue un corolario:

Si descuidamos este trabajo filosófico previo, la que más sufre es la teología, que entonces, o tiene que sustentarse sobre un par de conceptos secos y abstractos, o, dejando completamente a un lado la infraestructura filosófica, se ve forzada a mal componer una por sí misma y fácilmente se apoya en material no pensado a fondo, teñido ideológicamente, que debe ayudarle a ello. Entonces filosofía y teología se viven cada vez más separadas. Una filosofía que elude toda trascendencia, que se atrinchera en lo intra-mundano, renuncia pronto a hablar de «cifras» indescifrables y de un «ser que se ha de pastorear» y se contenta visiblemente con formas y variaciones de un positivismo comtiano que acaba en la esterilidad del funcionalismo, el logicismo y el análisis del lenguaje, donde ya no queda nada de la verdad como un trascendental del ser⁶⁸.

«Integración» significa, por tanto, que no se da una filosofía «totalmente pura» o autónoma de la teología sino sólo un horizonte de pensamiento en el cual filosofía y teología están íntimamente compenetradas entre sí y circularmente abiertas la una a la otra.

Si en *Gloria V*, Balthasar ya había dicho que «el cristiano es el hombre que tiene que filosofar desde la fe» y que «el cristiano es el eterno guardián del asombro metafísico con que comienza la filosofía y en cuya continuación ésta subsiste y vive» (595), ahora, en *Teológica*, concluye:

Integración: tamaño programa exige una rigurosa colaboración entre filosofía y teología, colaboración, empero, que sólo resulta posible cuando ambas disciplinas están intrínsecamente abiertas una a la otra. Esto sólo es posible cuando la analogía entre el arquetipo

⁶⁷ VM 14-15. La segunda parte de *Gloria IV* se titula, «El apriori teológico de la filosofía de la belleza», y uno de los apartados finales de *Gloria V* es «El apriori teológico de la metafísica» (577-582).

⁶⁸ VM 17. Una posición aún es mantenida por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*: «La Iglesia considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen» (n. 5). «Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe» (n. 77).

divino y el trasunto mundano se intenta pensar de nuevo por ambas partes como central. Por ello, no se puede tratar sólo de la condición de reflejo divino del hombre – y de la cuestión de en qué medida ésta se puede o no se puede perder por una actitud humana antidivina –, sino más globalmente de la condición de reflejo divino del ser mundano en su conjunto. Los seres que poseen espíritu dentro del mundo creado ocuparán en tal estudio, sin duda, un puesto preferente; sin embargo, lo que afecta al menos al hombre no se ha de separar de los grados del mundo infrahumano, cuya verdad ontológica no se puede desligar de la humana. Pero, para describir ésta correctamente, hay que volver de nuevo a lo que hemos dicho al principio: los trascendentales no son categorías que puedan ser definidas unas respecto a otras como contenidos finitos; son determinaciones permanentes del ser en cuanto tal y por eso están unas dentro de otras (VM 18).

La filosofía de Balthasar es una metafísica apta para la integración con la teología, una metafísica del ser, que en Balthasar se articula sobre la distinción real, la diferencia ontológica, los trascendentales y la analogía⁶⁹. El pensamiento filosófico de Balthasar gira en torno al problema de las relaciones entre la trascendencia y la inmanencia de Dios en el mundo, el problema de la *analogia entis*. «La mediación filosófico-teológica es posible gracias a la naturaleza misma del ser, la primera semejanza de Dios en el mundo, la gloria de Dios difundida en todos los entes, que remite continuamente a su fundamento supremo»⁷⁰.

El pensamiento de Balthasar sobre el ser y la *analogia entis* se enmarca en una reflexión teológica: es una *analogia entis in analogia fidei*. Cristo es el centro, la palabra definitiva y la síntesis de todo. «Cristo es la única medida concreta entre Dios y el hombre, entre gra-

⁶⁹ Esta tesis central de Balthasar encuentra también expresión análoga en la encíclica *Fides et Ratio*: «Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo» (n. 97). «La metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada» (n. 83).

⁷⁰ E. PÉREZ HARO, *El Misterio del ser*, 46.

cia y naturaleza, entre fe y razón»⁷¹. Cristo personaliza «la *analogia entis*, él es en el ser finito la adecuada mostración, donación y afirmación de Dios»⁷².

Al morir en su casa de Basilea, el 26 de junio de 1988, dos días antes del consistorio en el que Juan Pablo II le iba a conferir la púrpura cardenalicia, Balthasar deja una vasta producción literaria que cuenta con más de 90 libros, cerca de 100 traducciones y más de 500 escritos menores⁷³. La exposición sistemática de su filosofía – que es fundamentalmente una metafísica – requiere un espacio más amplio y será objeto de un próximo artículo.

Summary: *This year marks the hundredth anniversary of the birth of Hans Urs von Balthasar, one of the foremost 20th century theologians and a man of immense culture. His contribution to philosophy, however, is not so well known or appreciated. This article takes a look at his life and works, his philosophical output and method. Since the philosophy he develops is meant to support his theological thought and tie in with it, it raises some speculative problems that Balthasar himself seeks to resolve.*

Key words: H.U. von Balthasar, H. de Lubac, K. Barth, K. Rahner, H. Przywara, G. Siewerth, Metaphysics, Philosophy, Theology, Phenomenology, Gestalt, Patristics, analogia entis, analogia fidei, faith and reason.

Palabras claves: H.U. von Balthasar, H. de Lubac, K. Barth, K. Rahner, H. Przywara, G. Siewerth, metafísica, filosofía, teología, fenomenología, Gestalt, patristica, analogia entis, analogia fidei, fe y razón.

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid 1964, 211.

⁷² H. U. VON BALTHASAR, *Epilogo*, 84.

⁷³ La amplia bibliografía de H.U. von Balthasar ha sido recopilada por Cornelia Capol en *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1990*, Einsiedeln 1990.