



La metafísica de Hans Urs von Balthasar

Jesús Villagrasa, L.C.

La filosofía de Hans Urs von Balthasar es una metafísica del «milagro del ser»¹, del milagro de que exista algo en vez de nada. La pregunta que da unidad a la historia de la metafísica occidental y al pensamiento de von Balthasar es: «¿Por qué hay algo en vez de nada?».

El sentido de las intrincadas vías históricas de la metafísica occidental es rectilíneo y simple, si se trata de ordenar los fragmentos dispersos en función de la pregunta metafísica auténtica que está en el centro. ¿Por qué hay algo en vez de nada?².

Esta pregunta y el asombro acerca del ser no son sólo punto de partida de la metafísica. La admiración que el ser suscita acompaña al filósofo en todas sus meditaciones e investigaciones, hasta el final.

El asombro no es sólo punto de partida, sino –como señala Heidegger– elemento permanente (*arkhé*) del pensamiento. Pero éste dice –contra Heidegger– que no es sólo extraño que el ente pueda, a diferencia del ser, asombrarse del ser, sino más bien que igualmente el ser como tal y por sí mismo sea hasta el final «asombro», que se comporte como un «milagro» admirable, extraña y asombrosamente. El tema fundamental de la metafísica debería ser repensar constantemente este milagro radical; y nosotros intentaremos aquí acercarnos a ese milagro en cuatro fases, con la indica-

¹ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994. La portada dice, erróneamente, “meditación” en vez de “mediación”.

² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria V. Metafísica. Edad Moderna (Gloria V)*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, 563. Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio*, formula «la pregunta metafísica radical» en estos términos: «¿Por qué existe algo?» (n. 76).

ción de cuatro diferencias, todas las cuales desvelan al final qué es lo que de verdad merece el nombre de «gloria» en metafísica (*Gloria V* 564-565).

La sorpresa, admiración, asombro, extrañeza, alegría y gratitud (θαυμάζειν) «son provocados por la apariencia misma del ser, que precisamente en su aparecer plantea el más grande y más indescifrable enigma: él mismo. ¿Quién podría resolver este misterio de que haya en general ser y en consecuencia verdad, de que lo real sea real y la verdad verdadera? Aquí, real y literalmente, aparece el misterio como misterio: precisamente el develamiento del ser es en cuanto tal su profundo encubrimiento»³.

Antes de adentrarse por las vías de las cuatro diferencias que permiten entrever el misterio del ser, y penetrar en ulteriores desarrollos, conviene alcanzar una visión global de la metafísica de von Balthasar en el contexto de su obra, para que puedan emerger los rasgos esenciales de su *Gestalt*⁴.

1. Visión sintética de la metafísica de von Balthasar

Von Balthasar ha ofrecido una visión sintética de los contenidos de su metafísica –diferencia ontológica, trascendentales, *analogia entis* y amor– en dos escritos de la última hora –*Epílogo* (1987) y *Mi último escrito* (1988)–, cuando su obra ya estaba concluida y su pensamiento podía considerarse definitivo.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Teológica I. Verdad del mundo* (VM), Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 222.

⁴ De la condición de von Balthasar como filósofo y de la centralidad de la *Gestalt* en su filosofía ya nos hemos ocupado en el artículo «Hans Urs von Balthasar, filósofo», *Alpha Omega* 8 (2005) 475-502. Sobre la dificultad de un estudio sobre los fundamentos filosóficos en el pensamiento de un teólogo como Balthasar véase, G. NARCISSE, «I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar», *Communio* (Milano) 30 n.s. (2005) nn. 203-204, 44-51. Tres causas de esta dificultad señaladas por Narcisse son: 1) La teología no es filosofía y, por tanto, tiene una propia lógica que no se deriva totalmente de la filosofía. 2) Una teología presenta a veces presupuestos que permanecen implícitos. 3) El teólogo puede reformular conceptos filosóficos para adecuarlos a su propia perspectiva teológica, al objeto de la revelación o a algún fin principal del autor en un contexto particular. Ciertamente sería insensato, y no es el propósito del presente artículo, hacer una reducción filosófica de la teología de von Balthasar. «Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta filosofica perché, sull'esempio di san Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo (cf. 1Cor 3,11). Naturalmente Balthasar riconosceva la necessità della filosofia per la teologia. Ma forse volle mantenere la tensione tra teologia e filosofia per preservare la totale novità di questo ordine personale rivelato nella kenosi, quella di Cristo e in fondo quella della Trinità [...]. La domanda iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar» (G. NARCISSE, «I fondamenti filosofici...», 51).

Von Balthasar escribe *Epílogo* como gesto de caridad intelectual porque «el cansado lector tiene derecho a este epílogo a la voluminosa trilogía “Estética”, “Teodramática” y “Teológica”, en quince volúmenes. Le ofrezco algo así como una perspectiva que abarca toda la obra»⁵.

El último escrito de von Balthasar es una conferencia pronunciada el 10 de mayo de 1988 en Madrid, pocas semanas antes de su muerte, con ocasión de la apertura de un simposio sobre su teología. Como queriendo apretar sus muchos libros voluminosos en un puño de frases «intentaré –dice von Balthasar– recoger mis numerosos fragmentos, en la medida de lo posible sin excesivas mutilaciones. Una síntesis de este tipo, corre el riesgo, sin embargo, de hacerse demasiado abstracta»⁶. En esta breve conferencia, su metafísica aparece en su máxima concisión; por ello es citada aquí con amplitud:

Empecemos con una reflexión en torno a la posición del hombre. El hombre existe como ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta a lo ilimitado, a todo el ser./ La prueba consiste en el conocimiento de su propia finitud, de su propia contingencia: soy, pero podría también no ser. Y muchas cosas que no existen, podrían ser. Las esencias son limitadas mientras el ser no lo es. Esta escisión es la fuente de cada pensamiento religioso y filosófico de la humanidad./ Está de más subrayar cómo cada filosofía –

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo* (E), Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 9. Citaré sin modificar esta traducción castellana aunque sea algo oscura, entre otros motivos, por descuidos en la puntuación. Para conocer el pensamiento metafísico de von Balthasar, este breve volumen resulta más útil que algunos libros y artículos que se han ocupado de la metafísica de von Balthasar: M. BIELER, «Meta-antropología e cristología: A riguardo della filosofia di Hans Urs von Balthasar», *Communio* (Milano) 16 n.s. (1991) n. 117, 107-121; V. CARRAUD, «La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique», *Communio* (Paris) 30 (2005) n. 2, 51-64; «La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica», *Communio* (Buenos Aires) 12 (2005) n. 3, 65-76; P.P. GILBERT, «L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar», *Revue Thomiste* 86 (1986) 616-629; E.T. OAKES, D. MOSS (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; A. NICHOLS, *Say It Is Pentecost: A Guide through Balthasar's Logic*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2001; A. NICHOLS, *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000; A.F. FRANKS, «Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar», *The Thomist* 62 (1998) 533-559; J.J. BUCKLEY, «Balthasar's Use of the Theology of Aquinas», *The Thomist* 59 (1995) 517-545; G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu: Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven University Press, Leuven 1983.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Último rendiconto», publicado como apéndice en E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 401: traducción mía; este párrafo inicial no fue publicado en español en «El último escrito», *Communio* (Chile) 18 (1989) 4-7.

abstraída desde el campo bíblico y de su influencia— sea esencialmente religiosa y teológica, en el preciso momento en el cual se pone el problema del Ser Absoluto, independientemente del hecho de atribuirle un carácter personal o impersonal. [...] Ninguna filosofía religiosa podrá resolver el enigma del Ser. Deberá solamente esperar que el Ser mismo se revele para entrever una solución./ Pero, ¿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 base. La razón humana es pregunta abierta al infinito, sin poder forzar el Infinito para que dé una respuesta. Es necesario que esta estructura resulte comprensible al hombre./ Este es el punto en el cual se injerta mi pensamiento. El hombre existe en el diálogo con el prójimo. El niño está llamado a la conciencia de sí por amor de la madre. El horizonte del Ser infinito se abre a él revelándole cuatro cosas: que él es uno en el amor con su madre a pesar de no ser su madre; que este amor es bueno y, entonces, todo el Ser es bueno; que este amor es verdadero y, entonces, todo el ser es verdadero, que este amor suscita alegría y, entonces, todo el Ser es bello./ El Uno, el Bien, lo Verdadero, lo Bello: es lo que llamamos atributos trascendentales del Ser porque superan todos los límites de las Esencias y son coextensivos al Ser. Si hay una escisión insuperable entre Dios y la creatura, si hay una analogía entre ellos que no se puede resolver en alguna forma de identidad, existirá todavía una analogía de los atributos trascendentales entre los de la creatura y los de Dios [...]./ En vista de lo dicho he intentado construir una filosofía y teología sobre la base de una analogía no de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categóricos, sino trascendentales), y puesto que los trascendentales atraviesan todo el Ser, deben ser internos el uno al otro. Lo que es verdaderamente verdadero es de verdad bueno, bello y uno. Aparece un ser, hay una epifanía, es bello. Con el aparecer se entrega: es bueno. Entregándose se dice, se desvela a sí mismo: es verdadero. [...] No podemos dejar de tocar en forma breve el punto que contiene la respuesta cristiana a las preguntas puestas al comienzo por las filosofías religiosas de la humanidad. Y digo cristiana porque el Antiguo testamento, y sucesivamente el Islam, que queda sustancialmente en el surco de la religión de Israel, no pueden dar a la pregunta ¿porqué Jehová o Alá ha creado un mundo del que como Dios no tiene necesidad? En ambas religiones es indicado el hecho pero sin justificarlo. La respuesta cristiana, por el contrario, está contenida en los dos

dogmas fundamentales de la Trinidad y de la Encarnación. En el dogma de la Trinidad Dios es Uno, Bueno, Verdadero y Bello porque es esencialmente Amor, y el amor supone el Uno, el Otro y su Unidad. Y si en Dios va puesto el Otro, el Verbo, el Hijo, entonces la alteridad de la creación ya no será una caída, una pérdida, sino una imagen de Dios, a pesar de no ser Dios mismo./ Y puesto que el Hijo es el icono eterno del Padre, podrá asumir, sin contradicción, para sí la imagen que es la creatura, haciéndola entrar, sin disolverla (en una falsa mística), en la comunión de la vida divina. Toda solución verdadera, ofrecida por la fe cristiana, queda unida por lo tanto a estos dos misterios, categóricamente rechazados por la razón humana que se coloque como absoluto. Este es el motivo por el cual la auténtica batalla entre las religiones no empezará sino después del advenimiento de Cristo. 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 Cristo⁷.

Epilogo es un texto más amplio que, además de ofrecer una visión sintética, permite estructurar una presentación de la metafísica de von Balthasar. En su primera parte (*Atrio*), desde una perspectiva religiosa, plantea la pregunta sobre el sentido último de la existencia, sobre la salvación o el fracaso final y total del hombre concreto; en la parte central (*Umbral*), desde una perspectiva filosófica, considera la cuestión del ser y sus trascendentales; la tercera (*Catedral*), teológica, medita en los dogmas centrales del cristianismo.

Así pues, en *Umbral*, la parte central de *Epilogo*, von Balthasar ofrece una visión sintética de su metafísica. La imagen del «umbral» es significativa: la metafísica del ser creado es el *medium* entre las religiones del mundo y el Misterio cristiano. El ser del mundo es el umbral de la catedral cristiana, que con su claroscuro «permite, manifestando y velando, que todo hombre ingrese desde el atrio de las religiones del mundo hasta la espesura de los *sancta sanctorum* cristianos»⁸. Von Balthasar llama esta parte «umbral» porque la entera, no abreviada, metafísica del ser y de los trascendentales del ser «sólo puede desarrollarse bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios, que se pronuncia finalmente, en libertad divina, como hom-

⁷ H.U. VON BALTHASAR, «El último escrito», 4-7. Versión retocada al ser confrontada con la más cuidada traducción italiana.

⁸ 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, 3.

bre material-espiritual, sin que la metafísica misma necesitara convertirse en teología»⁹.

Umbral está subdividida en siete capítulos. El primero, *Bedenken des Seins* (Consideración del ser), presenta el objeto de la tarea metafísica: hacerse cargo del ser del mundo. Esta tarea continúa la pregunta religiosa de *Atrio*, pero con la inversión de la orientación interrogadora, con un viraje de la pregunta por lo último –objetivo último de la existencia humana– a la pregunta por lo primero y aparentemente evidéntísimo, certísimo: según Tomás de Aquino lo primero que encuentra el espíritu cognoscente es el ser.

Pero este ser, siempre presupuesto como entendido, es también (según Aristóteles) lo que se trata siempre de explorar con nuevas preguntas. Y lo que en primer lugar se ha de considerar no son sus subdivisiones (categorías), sino él mismo, que es, por una parte, lo más abarcador y, por eso, lo más rico, la plenitud por antonomasia (pues no cae fuera de él nada más que la nada), y, por otra parte, lo más pobre, porque aparece como lo totalmente indeterminado (E 45).

En este capítulo es asumido el método de integración de filosofía y teología típico de von Balthasar. La luz reflejada de lo cristiano –hipotéticamente puesto como lo máximo y último– en la cuestión filosófica fundamental es una luz teológica que hace resplandecer algo genuinamente filosófico: las propiedades del ser, los trascendentales¹⁰.

Nuestra trilogía «Estética»–«Dramática»–«Lógica» se construye sobre esta iluminación recíproca. Lo que se llama las propiedades del ser (los «trascendentales»), que traspasan todo ente particular, pareció ofrecer el más apropiado acceso a los misterios de la teología cristiana. De estas propiedades se resaltaron tres: «bello», «bueno», «verdadero». A continuación se mostrará claramente hasta qué punto son inseparables, se interpenetran, precisamente porque reinan conjuntamente por todo el ser (E 46).

⁹ E 72. La entrada en el lugar sagrado de la revelación cristiana «no significa que el “pórtico” y el “umbral” carezcan de valor, sólo que la continuidad del santuario con ambos sólo puede reconocerse desde dentro» (E 84). «La entrada al santuario consiste en la frase esencialmente inaceptable para paganos, judíos y musulmanes: *Verbum caro factum est*. Para ellos ni la palabra (profética) es Dios mismo, ni Dios puede hacerse algo que no era» (E 93).

¹⁰ Cf. V. HOLZER, «Les implications métaphysico-religieuses d’une dramatique trinitaire chez Hans Urs von Balthasar», *Gregorianum* 86 (2005) 308-329.

A los tres trascendentales que articulan la trilogía, *Epílogo* antepone otro: *unum*. Von Balthasar mostró con claridad en la trilogía que la peculiar problemática del *unum* determina consecutivamente a los tres nombrados. Sin embargo, en *Epílogo* puede tener pleno sentido tratar la propiedad *unum* «de modo preliminar, destacada de las tres siguientes, donde a la vez se hace patente por qué ésas se trataron en la trilogía en un orden desacostumbrado para nosotros» (E 46).

Así pues, el capítulo primero de *Epílogo* que acabamos de presentar ofrece la estructura y la lógica de *Umbral*. El capítulo segundo, *Sein und Seiendes* (Ser y ente), profundiza en el ser mismo y en sus diferencias. El capítulo tercero, *Erscheinung und Verborgenheit* (Manifestación y ocultamiento), analiza a través de este par de términos paradójicos el misterio manifiesto del ser. El capítulo cuarto, *Polarität im Sein* (Polaridad en el ser), trata de la unidad del ser, que es el trascendental subyacente a la gran trilogía. El capítulo quinto, *Sich-zeigen* (mostrar-se), se ocupa de la belleza como el mostrar-se del ser. El capítulo sexto, *Sich-geben* (dar-se), considera la bondad como el darse del ser. El capítulo séptimo, *Sich-sagen* (decir-se), recapitula en el trascendental *verum* los trascendentales *pulchrum* y *bonum* y el carácter epifánico de la realidad, en cuanto une la percepción del ser en su mostrarse en las imágenes y la libertad del darse del ser en la afirmación y el anuncio.

Siguiendo estas indicaciones, dividimos nuestra presentación de la metafísica de von Balthasar en cuatro partes. La primera, a la luz de la última parte de *Gloria V*, presenta la cuádruple diferencia como vía de acceso al misterio del ser. La segunda, siguiendo los capítulos 2 y 3 de *Umbral* y el último capítulo de *Gloria IV*, describe el misterio del ser. La tercera, con una visión sintética de los capítulos 4-7 de *Umbral*, describe el valor del ser que se expresa en los trascendentales. La cuarta indaga, en la analogía y en el amor, la respuesta última al misterio del ser.

2. La cuádruple diferencia

La cuádruple diferencia es la dilatación cada vez más amplia, en cuatro fases, de aquello que «ya está presente en el primer acto de conciencia del niño que se despierta a la vida» (*Gloria V* 585). El niño en brazos de su madre se siente como alguien que ha sido admitido a la vida.

Todos nosotros formamos parte de los admitidos. También la madre, también los animales con los que juego. Hay ya mucha reali-

dad y, sin embargo, el ser aboveda todo esto, sublime y tranquilo; nada de esto debiera ser como es. Todo está inmerso en una luz abierta que es más grande y magnífica que toda la quintaesencia del mundo bello y terrible [...]. Yo y nosotros todos somos respecto de ella «casuales»: todos nosotros juntos no somos una explicación suficiente del ser; él es libre de mostrarse de manera infinitamente distinta, de iluminar a infinitos otros. Sin embargo: ¿qué sería la luz si nadie la ve? Por tanto, ¿acaso no nos necesitamos ambos recíprocamente? ¿El ser está necesitado de los entes y los entes del ser? [...] ¿Pero cómo podrá esta doble interdependencia, por tanto, este condicionamiento mostrar algo absoluto? Así, nosotros, dubitantes, casi a disgusto, tenemos que admitir una cuarta diferencia: más allá de la libertad condicionada e interdependiente del ente en el ser y del ser en el ente, surge una libertad incondicionada, condicionada a lo sumo por sí misma, no menoscabada por la nada, *actus purus*, una libertad que se postula simplemente para que la luz de apertura entre el ser y el ente quede como una luz libre y no coaccionada (*Gloria V* 585-586).

Las cuatro diferencias balthasarianas apretadas en este texto pueden ser analizadas. La primera parece no ofrecer mayores dificultades: el hijo no es la madre; se trata de la diferencia que hay entre los entes del mundo, en particular la diferencia interpersonal yo-tú. Ahora bien, «si se toma ser en el sentido de realidad, entonces algo que es realmente no posee una parte del ser real en sí, sino todo entero, aunque junto a él haya otras innumerables cosas reales. Los entes son distintos unos de otros y están separados unos respecto de otros, [...] pero su ser real no es subdivisible» (E 46). El ser no es el ente, se da en cada ente; no es la suma de los entes reales o posibles o pensados.

Un ente pensado como posible no tiene como tal, en ningún caso, la capacidad de realizarse a sí mismo, pero, por otra parte, lo que se realiza necesita de un ente para realizarse en él: un ente real que es obtenido y puede actuar desde sí mismo (Un animal posible no puede moverse, ni comer, ni multiplicarse; sólo puede hacerlo uno real y, precisamente, desde su esencia realizada). De ahí la afirmación fundamental: «esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens»: «Ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en sí» (sino sólo en entes particulares) (Tomás de Aquino, *De Pot.* 1,1). El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real (E 47).

De aquí la necesidad de afirmar «una diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares». Esta es la segunda diferencia que el hombre puede reconocer porque, por su espiritualidad, le está abierto el todo, y de este modo se le abre la «experiencia de realidad, a él, que se sabe fragmentario (en medio de los innumerables fragmentos de ente del mundo)»¹¹.

La segunda diferencia es inmanente al mundo y puede ser expresada como la distinción real *esse-essentia* de Tomás de Aquino; o como la diferencia ontológica ser-ente de Heidegger.

Yo no puedo calmar mi asombro originario-universal (que existe en general algo) mediante mi mirada al ser por cuya participación los entes son. Más bien mi asombro se vuelve a los dos términos de la diferencia ontológica, tanto si se concibe como Tomás o como Heidegger, ya que el hecho de que el ente sólo puede ser real mediante la participación en el acto de ser, remite a la antítesis integradora de que la plenitud del ser sólo llega a ser real en el ente singular; pero el hecho de que el ser (heideggeriano) pueda explicarse sólo en la existencia (espíritu) comprende la dependencia del ser con respecto a lo existente y, de este modo, su no-subsistencia. (*Gloria V 568*).

Balthasar ha puesto esta doctrina de la diferencia ontológica al centro de su filosofía. Ya en su escrito *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit* (1946) presentaba la distinción real como punto central del filosofar católico¹². La segunda diferencia no logra dar razón ni del ser ni de las esencias, ni de la universalidad del ser ni de su no-subsistencia. La segunda diferencia reclama una fundación en las dos ulteriores, la tercera y la cuarta, que son teológicas: la diferencia ser-Dios y Dios-mundo¹³. No es posible permanecer en la segunda diferencia, ni siquiera en la tercera.

¹¹ E 48. Puesto que en el hombre, «el ser (como realidad) no sólo es esencialmente en sí, sino para sí, se reflexiona, el hombre puede calificarse de “imagen y semejanza de Dios”». En Dios «debe estar el “esse completum et simplex”, a la vez “subsistens”» (E 48). El hombre es sólo imagen porque ningún ente mundano puede alcanzar la unidad de *essentia-esse*, «porque nunca se puede proporcionar a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don» (E 49).

¹² Cf. P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», in K. LEHMANN – W. KASPER (ed.), *Figura e Opere di Hans Urs von Balthasar*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1991, 331.

¹³ «I would like to suggest that a starting point for evaluating von Balthasar's use of Thomas should be the real distinction, as the former transposed it into his theory of analogy [...]. Throughout his enormous body of work, von Balthasar repeatedly makes reference (often implicitly) to the analogy between finite and infinite being. His use of this

Es imposible hacer oscilar, como Heidegger, la diferencia entre ser y ente como un misterio último que se acalla en sí; precisamente esta diferencia nos remite imperiosamente más allá de sí misma a la última y cuarta diferencia, la única que aporta una respuesta a la pregunta primordial. A través de la diferencia ontológica (que no se aleja esencialmente, en su alcance sistemático, de la *distinctio realis* tomista) la mirada debe tratar de penetrar hasta la diferencia entre Dios y el mundo, donde Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente en su forma concreta. La pregunta primordial del ente que se encuentra a sí mismo en la existencia arranca de la propia no-necesidad. Pero, posteriormente, la necesidad mayor del mundo y la del ser universal no demuestran la suficiente importancia como para fundamentar definitivamente la oscilación del ser o como para superarla mediante integraciones (Hegel): se demuestra más bien que la tercera diferencia deja también al ser suspendido en el aire, más aún, lo deja verdaderamente suspendido porque lo hace definitivamente, al igual que yo mismo me encuentro suspendido en el aire (del ser). La consecuencia es que la fundación en Dios de este ser no reductible a ninguna necesidad nos remite a una *última libertad*, que no podría pertenecer ni al ser (en cuanto no-subsistente) ni a la esencia existente (en cuanto que ella se encuentra ya constituida en su esencialidad)¹⁴.

La pregunta radical metafísica «¿por qué hay algo en vez de nada?», encuentra respuesta última en la libertad y en el amor de Dios. «La libre profundidad personal del ser absoluto que se da, saca finalmente a la luz el secreto de la creación, la “cuarta diferencia”. Dios es el absolutamente Otro sólo en cuanto *non-aliud*, no-otro (Cusano)» (*Gloria V 574*). Si Dios «libremente crea el mundo y así comunica al mundo, al conferirle su no-necesidad gratuitamente, algo del estilo de su libertad, de su capacidad donante, libre y sosegada, y si esta libertad dadora no merece otro nombre que el de amor: ¿de qué otra “materia” podría entonces “ser” Dios, sino de “amor”? Cualquier otro intento de aproximarse al “Absoluto”, más allá de la

metaphysical doctrine could be interpreted as implying a certain removal from the concrete realities of faith» (A.F. FRANKS, «Trinitarian *analogia entis* in Hans Urs von Balthasar», 534).

¹⁴ *Gloria V 573*. «Es necesario rechazar la categoría de “expresión” como fórmula adecuada de la relación entre el ser (en cuanto plenitud no-subsistente a través de todo) y la esencia que de él participa; ya que la “expresión” presupone una decisión responsable para explicarse, de la que el ser en general no dispone, porque el ser sólo alcanza esa capacidad de decisión en el espíritu existente. Sólo analógicamente [...] puede decirse que lo real –como existente singular o como totalidad del mundo– expresa algo de la plenitud de la realidad (pero ciertamente sin que esta misma “se” exprese)» (*Gloria V 569*).

diferencia ontológica, distinto de éste, tendría que valorar el “Absoluto” menos que a sus derivados» (*Gloria V* 586).

Así pues, la diferencia interpersonal remite a la diferencia ontológica del ente que no es el ser y del ser que no se da si no es en los entes finitos. Pero como esta diferencia ontológica debe ser reconducida, a un *primum et unicum* «entonces ella se descubre como el auténtico “lugar de la gloria de la metafísica”, a condición de que, en su más profunda afirmación del ser, la “gloria” de su oscilación no quede reducida a una necesidad de tipo matemático (como en el fondo ocurre en Heidegger), sino que en cuanto hecho de libertad absoluta y, por ello, de gracia, permanezca en la oscilación abierta, en la que cada “polo” ha de buscar y encontrar su “salvación y plenitud” en el otro polo» (*Gloria V* 573).

Las cuatro diferencias permiten adentrarse en el misterio del ser. La diferencia ontológica ha aparecido al centro de la metafísica. Ahí resplandece la doctrina del *actus essendi*.

3. El misterio del ser y el *actus essendi* de Tomás de Aquino

En *Gloria IV*¹⁵, entre los autores antiguos y medievales que von Balthasar estudia para la determinación del objeto de la afirmación metafísica sobre el ser y sus propiedades trascendentales, un lugar de relieve es dado a Tomás de Aquino, «el más competente en este punto».

[Santo Tomás] nombrará un *ens commune* o *esse*, que ni es Dios ni la suma de los *entia* particulares del mundo, ni tampoco una abstracción especulativa (*conceptio entis*), sino la primera realidad del mundo derivada de Dios, en la que participan realmente todos los seres, algo «pleno, simple, no subsistente» (*De pot.* 1, 1), «universalmente común» (*De hebd.*, 2), «fluido», participable de un modo infinito y, por lo tanto, en sí mismo infinito, inagotablemente formativo, pero distinto de Dios, por cuanto Dios subsiste en Sí mismo, mientras el ser sólo subsiste en los entes finitos. Este ser, sólo visto y examinado en todas sus partes por la aguda mirada de Santo Tomás, pero mentado ya por Dionisio cuando describió el-ser-en-sí como la primera salida de Dios, mentado también sin duda por los demás escolásticos cuando lo tomaron como objeto de la metafísica: *este ser es la realidad del mundo, en cuanto visto y concebido como la englobante manifestación de Dios*. Es por lo

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria IV. Metafísica. Edad Antigua (Gloria IV)*, Ediciones Encuentro, Madrid 1986.

tanto un ser *theophanes* (diáfano a Dios) [...]. El reino de la *belleza* (del *Esse non subsistens* tomista) transparenta como un todo, como ser, el divino *Esse subsistens*, que es sólo aprehensible como misterio, y que, como escondido fundamento original, es *gloria* radiante. La *elevación de Dios por encima del ser*, asegurada por primera vez por Santo Tomás (en contra de todo panteísmo) asegura a su vez para el concepto de gloria un lugar en la metafísica. (*Gloria IV 336-337*).

La afirmación del *esse* y de sus relaciones (*distinctio realis*) con las esencias es, para von Balthasar, «la mayor obra creadora de Santo Tomás» (*Gloria IV 353*) y algo que condiciona toda la doctrina de los trascendentales. «La doctrina tomista de la distinción entre *esse* y *essentia* es una fórmula filosófica: pero permite por primera vez separar claramente la “gloria” de Dios de la belleza cósmica» (*Gloria IV 355*).

Habiendo concebido Tomás el *esse* como la no-subsistente plenitud y perfección de toda realidad y como «máxima semejanza de la divina bondad» y no pudiendo, en consecuencia, ser ya nunca más designado Dios como el ser de las cosas, salvo como su causa eficiente, ejemplar y final (ST I, 3, 8 c y ad 1), Dios es alejado, de un modo nuevo y mucho más radical, más allá y por encima de todo ser del mundo, de toda calculabilidad y finalidad de las estructuras mundanas reales e ideales como «lo totalmente otro» en toda su verdad y seriedad (*Gloria IV 353-354*).

Tomás extrae del Pseudo-Dionisio Areopagita y de Proclo su propio *Philosophumennon*, la doctrina del *actus essendi* como primera, inmediata y universal acción de Dios en el mundo¹⁶.

El *esse* es a la vez *communissimum* –aquello en que todas las cosas comulgan como en lo más perfecto que se puede concebir– e *intimum quod profundius omnibus inest*, pues funda la más íntima unidad de cada ser singular y particular. Es lo englobante, siempre inagotable por el número de naturalezas y siempre participable de infinitos modos, pero siempre y sólo también siendo lo que desde el fondo entreteje las naturalezas: sólo realiza las naturalezas al realizarse en ellas. No tiene subsistencia en sí mismo sino que es inherente a las naturalezas: *esse non est subsistens sed inhaerens*

¹⁶ Tomás de Aquino habla de «processus essendi a divino principio in omnia existentia; nomen entis designat processum essendi a Deo in omnia entia» (*In Div. Nom.*, c. 5 lc. 1).

(*De Pot.* 7, 2 ad 7; cf. *De Pot.* 1, 1). Tomás evita estrictamente entender esta autorrealización de lo real como la actuación de una potencia: «más bien» son naturalezas potenciales respecto al acto realizador del ser. Ahora bien, como el *esse* no es subsistente, no cabe decir tampoco que las naturalezas sean como posibilidades «suyas» emancipadas porque en ellas es donde el *esse* llega a «tenerse» (*stehen*) y a subsistir. En la infinitud de lo posible, que puede participar del acto del ser, sólo el intelecto divino es capaz de «inventar» y poner (en la existencia) las formas diseñadas, pero no agregándolas como algo externo al acto (*De Pot.* 7, 2 ad 9), sino de suerte que el acto las estampe, por así decirlo, en virtud de su plenitud (también siempre ilimitada)¹⁷.

El *esse*, en la doctrina del Aquinate, «es a la vez totalmente pleno y totalmente vacío: pleno porque es lo más noble (*De Pot.* 7, 2 ad 9), el efecto primero y más peculiar de Dios (*Compend.* 1, 68), porque “Dios con el ser produce todas las cosas” (*In Div. Nom.* 5 lect. 1), y “el ser es anterior y más íntimo que todos los demás productos” (*De Pot.* 3, 7); y vacío, porque no existe como tal, pues “si no se puede decir que el correr corre, sino el corredor”, “tampoco se puede decir que el ser es” (*In Boeth. de Hebd.*)» (*Gloria IV* 362).

La doctrina del *actus essendi* lleva a la des-esencialización de la realidad, algo «que postula Heidegger y logró Santo Tomás», que «es una consecuencia intrafilosófica del alumbramiento del fundamento divino de las cosas gracias a la revelación bíblica: en cuanto Dios se decide a crear como amor omnisciente y omnipotente, toda fracción circunscriptiva del ser en esencias finitas llega hasta el extremo, ya que el ser es capaz ahora de estar como suspendido, in-esencial e ilimitadamente, *ante* el Dios libre en la libre infinitud, simplicidad y perfección como creatura, y de convertirse así y sólo así en semejanza (*Gleichnis*) indicativa de la bondad divina: *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis* (*De Ver.* 22, 2 ad 2). Así y sólo así resulta la creatura liberada ante Dios y hacia Dios y puede aspirar a Dios y amarlo con todas sus fuerzas, sin tener por ello que ceder a la perversa tentación de negarse a sí misma en su finita esencia» (*Gloria IV* 364).

La metafísica de Santo Tomás es el reflejo filosófico de la libre gloria del Dios vivo de la Biblia y, con ello, la consumación intrínseca de la filosofía antigua (y por lo tanto humana). Es un can-

¹⁷ *Gloria IV* 360-361. Las formas son «*quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus*» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 2 a. 1 ad 6).

to de alabanza a la realidad de lo real, al misterio del ser que todo lo abarca, que supera todo lo pensable, que está henchido del misterio mismo de Dios, y en el que las creaturas pueden participar de la realidad divina, dado que al ser lo alumbró en su vaciedad e in-subsistencia la libertad del fundamento creador como amor sin fondo (*Gloria IV* 364).

Así pues, ¿qué es aquello que von Balthasar caracteriza como «misterio» del ser? Eliecer Pérez Haro, después de dedicar a la cuestión el riguroso estudio *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, responde:

No es Dios, ni se identifica tampoco con el ente finito; el ser se sitúa en la diferencia ontológica con éste y en la diferencia teológica con aquél. Es un misterio paradójico de plenitud y nulidad, de riqueza y pobreza al mismo tiempo. Dentro del mundo creado es el dominio de lo originario: la primera teofanía, el primer efecto e imagen de Dios, su primera palabra y revelación. Pero manifiesta a Dios escondiéndolo, lo revela velándolo, porque aunque es su imagen primera, no deja de ser también lo más desemejante al Dios vivo y personal, su anti-imagen. El ser es descrito como simple, infinito, universal, sagrado y divino, pero al mismo tiempo como vacío, nulitario, la «nada-de-todo-esto», debido a que no subsiste en sí mismo, sino en los entes finitos. Esta no subsistencia impide considerarlo como una hipóstasis, menos todavía como una persona, y obliga a considerarlo en estrecha dependencia de Dios, fundamento supremo del ser y del ente. El *esse* es, por tanto, un fundamento fundamentado¹⁸.

El ser sólo alcanza su subsistencia en los entes. No es objeto de una creación propiamente dicha, sino de una *concreatio* con los entes. El ser del ente no es agotado por ninguno, ni por la suma de todos ellos. La diferencia entre ser y ente es la estructura fundamental del mundo creado. Entre ambos polos de la diferencia reina un recíproco presuponerse y necesitarse, en virtud del cual cada uno halla su salvación en el otro; lo cual es susceptible de una doble interpretación. En la panteísta se puede considerar la diferencia ontológica como absoluta y cerrada en sí misma, por encima de la cual nada hay¹⁹. La inter-

¹⁸ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 446. «La no-subsistencia del *actus essendi* es para Dios el *medium adaequatum* para su creación» (*Gloria V* 580).

¹⁹ «Ser y ente son, en este caso, las dos zonas de un Todo divino, cuyas relaciones (concebidas estática o dinámicamente, según los sistemas) forman la vida divina del Todo. Lo infinito y divino del ser es, entonces, aquello que recibirá el nombre de “Dios”, pero carente

pretación balthasariana, iluminada y apoyada por un *a priori* teológico, ve en el recíproco presuponerse de ser y ente la manifestación principal de la contingencia y creaturalidad del mundo, algo que remite a un Fundamento supremo, en quien tienen su origen el ser y el ente. Este Fundamento es el Ser subsistente y absolutamente libre frente a toda relación dialéctica con el mundo.

Entre Dios y el mundo no reina el misterio del recíproco presuponerse, sino un misterio de libertad y amor, en el que ha tenido lugar la creación del mundo. El recíproco presuponerse de ser y ente no debe entenderse ya como necesidad, sino como evento de libertad y de gratuidad, donde tiene su hogar la «Gloria» en la metafísica. El misterio del ser recibe así una peculiar posición de mediación entre Dios y el mundo. Gracias a ella ambos pueden ser vistos en estrecha unidad, sin tener que ser confundidos o mezclados en un reino de identidad dialéctica y necesaria, y dejando abierta la posibilidad de que esta primera comunidad en el ser sea elevada y consumada por la comunión en la gracia²⁰.

El *esse* como participación primera y ejemplar de Dios, que entra directamente en la constitución de las cosas, no es Dios. La elevación de Dios por encima del ser garantiza definitivamente la trascendencia de Dios frente al mundo, cerrando las puertas a todo ontologismo y panteísmo: de igual modo, la inmanencia de Dios en el ser, y a través de este en el mundo, se las cierra también a todo deísmo y secularismo. La doctrina del ser es, para von Balthasar, una mediación que permite una ósmosis entre Teología y Filosofía. El misterio del ser es la fuente de todo el pensar filosófico y religioso de la humanidad en su búsqueda a tientas por lo divino. Tal búsqueda es ya una respuesta humana a la primera palabra y revelación divina en el ser. «Todos los intentos humanos, recapitulados en torno al ser, es decir implícitamente recapitulados en torno a la presencia escondida del Verbo en su creación, se encuentran en el atrio del santuario teológico, en espera

siempre de rasgos personales y de auténtica libertad, puesto que necesita de la *explicatio* en los entes mundanos para llegar a su plenitud. Esta indigencia de lo infinito impide concebir su “kénosis” como un auténtico don libre a los entes, haciendo reinar la necesidad, y no la gratuidad, en ese Todo que se divide a sí mismo. Esta es la interpretación de los Sistemas de identidad (panteísmos o pancosmismos), que se asientan siempre dentro de los confines de la diferencia ontológica entre lo infinito del ser y lo finito del ente, y confunden lo divino del ser con el verdadero Dios, que se concibe en estos sistemas como incluido dentro del proceso del mundo» (E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 447).

²⁰ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 447.

de ser devueltos, purificados, a su verdadero dueño, y poder contribuir así a la construcción del templo del Espíritu»²¹.

Von Balthasar, con su doctrina del misterio del ser, responde al pensar de dominio y de identidad de la modernidad poniendo en primer plano la receptividad primaria de la creatura frente a Dios. La analogía del ser, la cuádruple diferencia y la mediación del ser entre Dios y el mundo, aleja de la metafísica de von Balthasar cualquier connotación panteísta o gnóstica²².

El ser despliega toda su riqueza y consume su carácter de misterio –pues el misterio del ser es un misterio manifiesto– en sus propiedades trascendentales, en las cuales muestra su «valor». En la trilogía de von Balthasar, los trascendentales manifiestan el ser mismo del ente y constituyen el marco para la Revelación de la gloria de Dios.

4. Los trascendentales

La doctrina de los trascendentales está atravesada por las diferencias: la diferencia ontológica ser-ente, la distinción real esencia-ser y, más profundamente, por la diferencia entre ser en general y Dios. Esta última diferencia pone la cuestión decisiva en la historia del pensamiento occidental y plantea en toda su profundidad la cuestión de la *analogia entis*, otro tema central en la filosofía de von Balthasar. Esta analogía es más que una pura y simple estructura de la metafísica creatural, pues –piensa von Balthasar– de la analogía se puede hablar adecuadamente sólo en términos teológicos, como por lo demás sucede con las diferencias ontológicas, que se aclaran sólo cuando son fundadas últimamente por la diferencia trinitaria y cristológica²³.

²¹ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 450.

²² Compete «a la investigación tomista la refutación o confirmación de la audaz presentación del *actus essendi* de Santo Tomás como una mediación entre Dios y las creaturas» (E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 451). Con esta frase concluye Pérez Haro su estudio.

²³ «La doctrina de la Trinidad es precisamente la última garantía de trasfondo para la filosofía trascendental de Occidente, porque sólo un Dios trinitario puede avalar que un mundo extradivino sea verdadero y bueno, y que en su libre autonomía siga unido a él que es el más libre y autónomo. La diferencia filosófica nos remite a un misterio teológico revelado, que la confirma del modo más feliz. Si la presencia de lo realmente uno apunta a la causa eficiente creadora, a Dios Padre, entonces la semejanza, verdad y correspondencia apunta a la eterna *aequalitas* en Dios, al Hijo que es la causa ejemplar (o formal-trascendente) de una auténtica reciprocidad posible en el ser, y sólo así el juicio sobre la bondad del ser puede dar espacio al amor entre el Ejemplar y la Cópia como Espíritu unificante, que brinda a todo el proceso su adecuada meta. Así todo es bueno, anuncio del Bien divino, por lo que las “Summae” de la primera Escolástica se titulaban preferentemente *De Bono*. Si la verdad del ser no estuviera garantizada de antemano, el bien sería mera emanación plotiniana, que en

Los trascendentales, desde su elaboración doctrinal en la Edad Media, son determinaciones universales que pertenecen al ser como tal y que, por tanto, trascienden toda especie y categoría, superan todo límite de esencia y son coextensivos con el ser, de forma que se predicán de todo ente y, como él, son indefinibles.

Así como la cuádruple diferencia despliega el encuentro interpersonal del niño y de la madre, también este encuentro ofrece un acceso nuevo a los trascendentales:

El niño está llamado a la conciencia de sí por amor de la madre. El horizonte del Ser infinito se abre a él revelándole cuatro cosas: que él es *uno* en el amor con su madre a pesar de no ser su madre; que este amor es *bueno* y, entonces, todo el Ser es bueno; que este amor es *verdadero* y, entonces, todo el Ser es verdadero; que el amor suscita alegría y, entonces, el Ser es *bello*²⁴.

Los trascendentales son inseparables. «Lo que es verdaderamente verdadero es de verdad bueno, bello y uno»²⁵. La luz de los trascendentales sólo brilla si permanece íntegra. Aislar uno del otro u olvidar alguno es pernicioso para todos²⁶. Von Balthasar, sin desconocer que los trascendentales —en particular la verdad, la bondad y la belleza— incluyen en su noción una relación al hombre, subraya, sin embargo, que «se encuentran *principaliter in re*, que son inherentes al ser como tal. Ello se debe a que se fundan en un movimiento interno del mismo ser, que presupone la distinción en dos polos, entre los que se verifica tal movimiento»²⁷.

Epílogo, después de haber tratado las diferencias en el segundo capítulo de *Umbral* y antes de hablar de cada trascendental en particular, dedica el capítulo tercero, *Manifestación y ocultamiento*, a este movimiento «epifánico» del ser. La diferencia engendra una epifanía,

definitiva garantiza el carácter de bondad al manantial, no a lo emanado. Por eso tiene razón Gilson al designar el ejemplarismo como el corazón de la metafísica» (*Gloria IV* 338).

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, «El último escrito», 5.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, «El último escrito», 6.

²⁶ En la Introducción al primer volumen de la Trilogía, Balthasar afirma que si se descuida uno de los trascendentales los demás sufren las consecuencias porque son convertibles. En un mundo sin belleza, porque ya no es capaz de verla, el bien ha perdido su fuerza de atracción, la evidencia de su «deber-ser-cumplido». El hombre queda perplejo ante él preguntándose por qué no preferir el mal. En un mundo que no se cree capaz de afirmar la belleza los argumentos en favor de la verdad han agotado su fuerza de conclusión lógica: los silogismos giran a ritmo prefijado como calculadoras electrónicas, pero el proceso que lleva a la conclusión ya no convence a nadie, ya no concluye: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percepción de la forma (Gloria I)*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, 22-23.

²⁷ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 295.

porque el fundamento se manifiesta. Puesto que la diferencia polar es la estructura que rige el ser finito, el carácter epifánico es universal. Von Balthasar interpreta el aparecer del ser mundano como la perfección propia de lo que se exterioriza y, a la vez, interpreta el ocultarse como signo positivo de que lo que se expresa es ontológicamente más que su exteriorización. La comunidad en el ser es condición de exteriorización-comunicación-participación.

La realidad proporciona a todo ente su ser-en-sí (su ser-para-sí en el ente espiritual), pero también, puesto que todos los entes reales lo son por la única realidad, su ser-con (su ser-para-un-otro en el ente espiritual). Por eso todo ente tiene el don de poder «expresarse» frente a otros, lo que presupone una «capacidad interior» de poder comunicarse (*mit-teilen*), que significa un misterioso «partir» «con» los otros, pues lo que se comunica se da a la vez y – para poder darse– se conserva. El ser real, que ha sido regalado al ente, entraña en sí, por esto, una dualidad que por de pronto puede aparecer contradictoria: fundamentarse en sí mismo (lo cual el simple ente no lo podría realizar desde sí mismo, de lo contrario sería Dios) y salir de sí, por una dinámica dada a él, para realizarse también a sí mismo (su interior) en esta manifestación²⁸.

Si un ente real se manifiesta es porque le ha sido dado un espacio de manifestación en un ente consciente (animal) o autoconsciente (humano). Un espíritu que concibe y comprende mediante la sensibilidad entiende que «su conocimiento no se aplica a las apariciones en su espacio interior, sino inmediatamente, por medio de éstas, al otro ente que se muestra, a la “cosa en sí”. No tiene a lo otro como otro en sí – que sería una contradicción–, pero interpreta y entiende sus manifestaciones como las de su interioridad o subsistencia. Esto se produce de la manera más clara en el diálogo interhumano, donde la palabra del interlocutor es evidentemente la manifestación del otro, que quiere que se entienda no su palabra resonante, sino *él mismo*. Pero como el otro, al manifestarse, es siempre más que su manifestación, subsiste también para mí como el que se manifiesta realmente, se revela oculto en su subsistencia, sólo bajo esta condición hay realmente algo que comparte conmigo» (E 51).

Si es verdad que los entes se manifiestan en un espacio, no lo es menos que son ellos los que «se» manifiestan. Se ha de «conceder al

²⁸ E 50. Esta idea fue desarrollada en *Verdad del mundo*, III, C: «Misterio», en el apartado 1: «Develamiento y encubrimiento» (VM 201-210) que precede al apartado de los trascendentales: «Lo verdadero, lo bueno, lo bello» (VM 210-217).

interlocutor la unidad en la diferencia de su ser-para-sí y su manifestación»; para «dejar ser» al otro (o, en general, a todo otro) en su propia unidad, en el misterio de su para mí inaccesible existencia. «Lo o el otro, por tanto, me es patente como un misterio que está más allá de todos los conceptos, precisamente entonces cuando se me manifiesta sin voluntad de reserva. Mientras aparece, se aclara, pero el ojo del espíritu conoce la luz sin ver al luciente Sol» (E 52). El misterio del ser es, también, un misterio manifiesto; porque el ser aparece en los entes.

Aparece un ser, hay una epifanía, es bello. Con el aparecer se entrega: es bueno. Entregándose se dice, se desvela a sí mismo: es verdadero²⁹.

«Es en este movimiento del ser donde se fundan la verdad, la bondad y la belleza» (*Gloria I* 543). Los trascendentales son diversos aspectos de ese movimiento y de esa polaridad. A partir de la polaridad del ser –objeto del capítulo tercero de *Umbral–*, con su diferencia expresiva y constitutiva (*unum*), surgirán las demás manifestaciones del ser: el mostrar-se (*pulchrum*), dar-se (*bonum*) y decir-se (*verum*) del ser. Esta tríada de trascendentales está fundada en el carácter epifánico del ser real³⁰. Los trascendentales son, por tanto, fruto del movimiento ontológico (*Umbral*, cap. 3) entre el ser no-subsistente y las esencias finitas (*Umbral*, cap. 2).

Este «fenómeno fundamental» es lo suficientemente universal, coextensivo a la ley básica de la polaridad y de la diferencia, que de su movimiento surge la riqueza de los trascendentales. El esquema “fundamento-manifestación” y los trascendentales tienen en von Balthasar grados análogos de realización, que Pérez-Haro llama «“esencial” u “óptico”, “ontológico” y “teológico”, según que se trate, respectivamente, de la diferencia óptica de esencia y apariencia, de la diferencia ontológica de ser y ente, y de la diferencia teológica entre Dios y mundo»³¹.

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, «El último escrito», 6.

³⁰ Casi al final de *Umbral*, Balthasar echa «una mirada a las relaciones de los modos trascendentales del ser mundano. Por todas partes se hizo clara su interpenetración, aunque como modalidades del único ser siguen siendo diferenciables unos de otros. El fenómeno fundamental fue su carácter epifánico que todo lo traspasa: mostrar-se (bello) – dar-se (bueno) – decir-se (verdadero) fueron distintos aspectos de este aparecer, que recuerda el iluminar de la luz, pero sólo tiene pleno sentido si se aferra a la diferencia de la aparición y lo que aparece» (E 77).

³¹ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 295.

La original doctrina balthasariana de los trascendentales se deriva de su interpretación del *esse* de santo Tomás. La reflexión del Aquinate sobre la belleza está muy condicionada por el material aportado por la tradición. Aunque Tomás parece limitarse a revisar serenamente y a tratar de armonizar los elementos del material heredado, «sin ofrecer en apariencia una aportación original», en el trasfondo todo adquiere una luz nueva, «por el hecho de que la doctrina de los trascendentales viene condicionada por lo que fue la mayor obra creadora de Santo Tomás: su afirmación del *esse* y de sus relaciones con las esencias» (*Gloria IV* 353).

Unum.— *Polaridad en el ser*, el capítulo cuarto de *Umbral*, trata de la unidad del ser anteponiéndola —y esta es al novedad de *Epílogo* respecto a la trilogía— a *pulchrum*, *bonum* y *verum*. La unidad posee en este capítulo una forma polarizada.

La realidad (*esse*) sólo puede ser una (la idea de dos «especies» de realidad es absurda desde un principio) en tanto que es «*completum et simplex*». Pero, por otra parte, no subsiste en sí, sino en una infinidad de entes, y confiere a cada uno de ellos su unidad esencial (sustancial). El entendimiento ordenador puede seguramente organizar estas unidades, comparándolas, en especies y géneros, pero ni especie, ni género subsiste[n] como tal, sino sólo lo que con razón se llama lo indivisible, *in-dividuum*³². También aquí reina un mutuo donar-se: el ser proporciona al ente su indivisibilidad, el ente proporciona al ser (como realidad meramente suspendida, que no encuentra en sí ningún apoyo) su realización. En eso el ser es siempre tanto lo que tiene un valor más general, que abarca infinitamente todo lo finito, como lo particular, que es tan único que no puede ser clasificado bajo nada (E 53).

Esta unidad polarizada de todo ser finito-mundano «será orientativa para todo lo siguiente» (E 53). Así pues, *unum* es el primero de los trascendentales y está a la base de los otros tres, porque diferencia y unidad son absolutamente necesarias para la epifanía-aparición de lo inaparente. La «unidad esencial» se da en la «polaridad de esencia y apariencia». En la diferencia ontológica, el ser y el ente son polos que remiten uno a otro y la unidad se manifiesta en su mutuo movimiento:

³² La expresión «indivisible» (también presente en la edición italiana) resulta extraña pues parece más adecuado decir «indiviso» o en todo caso «individuo», que en su noción incluye *unum* (indiviso *in se*) y *aliquid* (dividido de otros): cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1 a. 1.

sólo en y a través de las esencias puede el ser tener su unidad y, sin embargo, las trasciende. La polaridad es la dualidad que adquiere la unidad como expresión interna de la relación originaria de ser y esencia en el ente uno. La diferencia es constitutiva de la identidad misma del ser mundano. Este moverse y cumplirse en el otro es concebido como una perfección intramundana. «La polaridad esencial del ser mundano, cuyos polos sólo se hacen inteligibles unos por otros, remite sin falta a una identidad como fundamento» (E 54). Por su parte, el *esse completum et simplex, sed non subsistens* de la realidad del mundo «sólo puede remitir veladamente a la absoluta identidad» (E 55). Aunque se reconozca la Unidad absoluta, la unidad del ente mundano hecha de polaridad ser-esencia y la mediación del *esse*³³, el paso de la unidad mundana a la Unidad absoluta aparece velado. Por eso, desde un punto de vista filosófico, von Balthasar sólo se siente autorizado a decir que «en el amor interhumano proyecta su sombra un misterio que actúa en el principio, pues los amantes, en los que reina el abarcador ser real, nunca se cierran unos a otros, sino que en su fecundidad (como siempre proporcionada) se abren al misterio original del ser» (E 55). En esa lectura unificante de la polaridad no clausurada, aparece un misterio central del ser –aquí no desarrollado y que en la teología encontrará confirmación–: el amor y su fecundidad. La fecundidad del amor es aquí ante todo un misterio ontológico. En la parte teológica de *Epílogo*, gracias a esta polaridad fecunda del trascendental uno, la unidad será pensada como una *imago Trinitatis*.

Pulchrum.– El capítulo quinto de *Umbral* trata de la belleza como el mostrar-se del ser: «todo ente mundano es epifánico». La belleza, había dicho von Balthasar en *Verdad del mundo*, «no es otra cosa que el inmediato destacarse de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado. Es el misterioso trasfondo del ser que se transparenta en la apariencia. Según esto, es ante todo la inmediata revelación del exceso indomable de revelación en todo lo revelado, del eterno cada-vez-más que hay en la esencia misma del ente» (VM 216). Hay una belleza esencial o manifestación de la esencia:

El principio vital de un árbol, invisible en sí, se muestra esencialmente en forma, crecimiento y variación de la aparición del árbol. Extiende su unidad esencial en la pluralidad de sus formas de aparición e indica su realidad, la que le es propia dentro de la realidad total. Tiene una forma que se cambia orgánicamente, que se mues-

³³ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 311.

tra como unitaria e inmutable en su cambio no arbitrario, sino conforme a ley. La forma de aparición del ente es el modo como éste se expresa, una especie de lenguaje átono, pero no desarticulado, en el que las cosas no sólo se expresan a sí mismas, sino siempre también la realidad total presente en ellas, que (como «non subsistens») remite a lo real subsistente (E 55).

En todos los entes, también en los puramente naturales (no libres), su epifanía «es su autointerpretación, que es significativa, aunque también sólo a modo de indicación. Y puesto que ellos introducen su significar en un sujeto, incumbe a éste la tarea de la interpretación» (E 56). Lo bello, sobre el fondo del trascendental *unum*, se muestra en la polaridad entre la luz y la forma, que son las categorías en torno a las cuales gira la contemplación estética. «La polaridad de la propiedad trascendente del ser belleza estriba en esta dualidad de forma de luz que descansa en sí y de señalar más allá de la forma a un ente (real) que se ilumina en ella» (E 56).

Las esencias se muestran e iluminan gracias al acto de ser; por eso, la belleza debe remitirse al ser para ser comprendida en profundidad. La belleza es el mostrarse-aparecer del ser en el ente. Sin la referencia al ser, la aparición de lo bello se transforma en ilusión. Por encima de toda belleza y orden de los entes mundanos, reina el *pulchrum* propio del *actus essendi*, la gloria del ser. La belleza esencial remite en profundidad a la belleza de la diferencia ontológica. Esto significa que las categorías estéticas esencialistas «tienen que anunciar más de lo que al parecer pueden anunciar: su mismidad y, además, el misterio de la relación entre *esse* y *essentia*. Pues bien, en cuanto esta “relación” fundamenta, hace fidedigna y confirma la belleza de todas las relaciones de esencia, es susceptible de reivindicarla como la “proporción” que fundamenta toda la belleza del mundo: y esta proporción es inmediatamente transparente al fondo originario, libre y creador que es Dios y del que deriva misteriosamente la belleza del mundo» (*Gloria IV* 365).

En toda belleza hay un momento de la gracia: se me muestra más de lo que tenía derecho a esperar, por eso se produce el asombro y la admiración de que «haya» ser en una abundancia que fluye inmensurable, pero que se vierte en entes y ahí llega a realidad perfecta; también en mí, que no me debo a mí, sino a él (para mi eterno asombro). Pero los entes consuman, precisamente por el acto de ser, su individual iluminarse y mostrarse (como en agradecimiento porque un fundamento primero los «deja ser») en una «for-

ma» cuyos momentos «se ponen» unos a otros, recta y manifiestamente, desde la unidad: lo coincidente en la unidad es tanto la luz como la forma (tratándose del acontecimiento). La gracia entitativa que actúa en todo esto es peraltada cualitativamente allí donde el Absoluto se ilumina y se forma acabadamente en los seres finitos; ante esta gracia por antonomasia, que ya no manifiesta belleza, sino gloria, ya no se requiere sólo admiración y encanto, sino adoración (E 62).

Fue mérito de Tomás de Aquino, con su doctrina del *actus essendi*, asegurar la elevación de Dios por encima del ser (en contra de todo panteísmo) y, a su vez, garantizar «para el concepto de gloria un lugar en la metafísica» (*Gloria IV 337*).

Bonum.— El capítulo sexto de *Umbral*, acerca de la bondad, titulado *Dar-se*, se abre con un reconocimiento de la *circumincessio* o unidad dinámica entre ser y trascendentales:

Los trascendentales, que traspasan todo el ser, sólo pueden existir unos en otros. Esto se muestra ahora inmediatamente: lo que se muestra (belleza), se comunica, se da (bien). Y asimismo se manifiesta inmediatamente también (en un primer aspecto) que todo lo bueno del mundo posee también una estructura polar (E 63).

En *Verdad del mundo*, la bondad también se manifestaba en la dinámica relación entre fundamento y apariencia. En este movimiento el ser comunica su contenido interior, «revela su propia profundidad, y sólo su revelación lo convierte en profundidad auténtica. En esta comunicación, a su vez, es posible distinguir: 1, lo comunicante, que corresponde al fundamento del ser; 2, lo comunicado, que corresponde al ser como apariencia; 3, la comunicación misma, que corresponde al movimiento del fundamento a la apariencia» (VM 213). El ser adquiere, mediante la comunicación, su valor, «tanto para sí mismo como para otros». El valor del ser no se funda sólo en la relación meramente formal entre el apetito y su satisfacción por el bien deseado: «el bien no se funda primordialmente en el ser que aspira hacia algo, sino en el mismo ser al que se tiende (*bonum est principaliter in re*)» (VM 215) y, también, «en la comunicación de sí mismo (*bonum diffusivum sui*)» (VM 213).

El fundamento de la bondad del ser es el ser mismo que se comunica y «el fundamento de la comunicación no es otro que la comunicación misma que, por consiguiente, descansa en lo infundamentado.

Y el hecho de que la comunicación no tenga lugar en virtud de otro fundamento que la comunicación la caracteriza como amor» (VM 215). El mismo «esquema» es apreciable en la diferencia ser-Dios: el ser mismo es la primera comunicación de Dios que, creando, se difunde en sus efectos con libertad absoluta, sin más fundamento que el amor mismo. Dios es el Bien Absoluto y la Bondad Absoluta. La bondad del ser, primera comunicación divina, se despliega participado en los bienes mundanos.

En *Epílogo*, la bondad mundana –en sus diversos grados de ser y de bondad– muestra una estructura polar. En el grado espiritual, la bondad se da como autodonación libre y sin cálculo: «Lo bueno figura en este grado espiritual tanto como norma sobre el que regala como sobre quien recibe el regalo» (E 63). Este grado espiritual posee grados previos en la naturaleza infrapersonal. Si a todas las cosas parece que algo les es debido (una especie de «derecho»), en el caso del hombre hay un particular derecho al amor, por ser hombre, «un derecho a lo que no puede ser obtenido por la fuerza, sino sólo concedido en libre autoentrega» (E 64).

En el grado espiritual, la persona y la comunidad despliegan el drama humano de las libertades. La persona tiene un derecho en la comunidad, y con ello una forma de poder y de obligatoriedad frente a lo que esencialmente no puede ser exigido u obligado: el amor. Lo debido frente al otro, lo exigido, puede rehusarse por buenas o malas razones. Ahí tiene su origen «la dramática que se desarrolla entre libertades humanas, desde el pequeño drama familiar hasta el drama total de la historia universal. El teatro es el sitio donde se representa esta dramática (como espectáculo, tragedia, comedia)» (E 64), esta contraposición entre la necesidad del derecho y la gratuidad del cumplimiento, entre la exigencia de la norma superior y la conciencia de los que defienden los derechos en conflicto, entre la norma objetiva y la conciencia subjetiva³⁴. Si lo bueno “actúa” regalándose, pues esta es su esencia, ¿cómo actúa sobre la libertad? ¿Se deja influir la libertad desde fuera?

Muchos lenguajes conocen esta imagen de un desbordarse desde el bien, para mediante confluencia en el otro «influir» en este otro. La imagen parece engañosa, pues nada puede infundirse al pie de

³⁴ «Como los derechos pueden graduarse objetivamente, lo mismo sucede con las opiniones subjetivas que se apoyan en ellos. Aquéllos son norma objetiva remota, éstas norma subjetiva próxima. La polaridad no puede ciertamente detenerse como si hubiésemos llegado a lo último, debe remitir a una identidad que está más allá de ellos en el Absoluto» (E 65).

la letra, desde fuera, en una libertad, que es causa original de sí misma (E 65).

La libertad ajena puede parecer una fortaleza inexpugnable. El bien no puede donarse si no es libremente acogido por el otro; debe influir sin oprimir, dejar espacio para que su donar-se fructifique en el otro por el otro mismo. La autodonación parece «una renuncia a influencia directa y la vuelta a un fundamento en el que radica todo, también la libertad ajena (pues no se ha producido a sí misma, sino que su existencia es puro regalo)» (E 67). Este fundamento «insubstancial» común a todos los entes es el ser-no-subsistente, que sólo subsiste en los fragmentos. Gracias al no-subsistente ser mundano, la Libertad infinita encuentra a la finita y puede darse el donar-se y recibir-se analógico entre la libertad finita y la infinita. En ese caso extremo, ambas libertades podrían con-actuar realmente una en y por la otra, dar y recibir cada una lo propio gracias a la otra. «La preparación del camino y el recorrido del camino para la afirmación de lo bueno es “actuar de Dios” y “adherirse desde la propia libertad”» (E 68). Sólo en esta polaridad vertical es pacificada la polaridad horizontal del bien entre norma objetiva y conciencia subjetiva³⁵. El bien, en el grado espiritual, es la acción del hombre en la Acción divina.

Verum.— En el capítulo séptimo de *Umbral*, titulado *Decir-se*, von Balthasar profundiza en el carácter epifánico de la realidad y hace confluir en el *verum* la serie de los trascendentales, en cuanto une la percepción del ser en su mostrar-se y la libertad de la afirmación en su dar-se:

La autodeclaración en la palabra es más que un mero expresarse en el aparecer o en el hacer; presupone la tensión más fuerte entre interioridad perfecta en la libertad de la autoconciencia y perfecta manifestación en una más que natural mímica y gesticulación («lenguaje natural»), y precisamente como una creación libre en la que, tanto según convención como según invención, el sujeto espiritual puede dar a conocer su interioridad. Con esto resulta claro en qué sentido «verdad» constituye el remate de «belleza» y «bondad» y en qué sentido lo último debe ser a la vez lo primero (E 71).

³⁵ Esta polaridad «con la encarnación de Cristo, se modifica para los creyentes con tal de que Cristo mismo se convierta en norma, que inhabita al seguidor de una nueva manera, sin que él la pudiera alcanzar» (E 70).

En *Verdad del mundo*, lo verdadero precede a lo bueno y a lo bello; y la verdad, en su sentido fundamental, es vista como el estado de abierto del ser.

El estado de abierto presupone el movimiento ontológico del abrirse y es el resultado correspondiente e inseparable de éste, ya que se trata de una propiedad adherida al ser en cuanto tal. En este movimiento es posible distinguir: 1, lo que se abre, el fundamento del ser; 2, lo que es abierto, la apariencia; 3, el abrimiento mismo como el movimiento del fundamento hacia la apariencia. La apariencia no es un segundo ser autónomo junto al fundamento; es el fundamento mismo en tanto que aparece y, por tanto, está abierto (VM 210-211).

En este proceso de apertura se destacan «dos conceptos fundamentales que se exigen, se complementan, se incluyen recíprocamente: *luz* y *medida*. En ellos se fundamenta originariamente la verdad»³⁶. En cuanto aparece, el fundamento del ser se torna para sí y para otros *luz*, se hace comprensible. Al mismo tiempo, apareciendo, el ser recibe su propia *medida*: la imagen, en cuanto tal, se contrapone a su fundamento y en ella se comprende como fundamento.

La verdad en sentido pleno se alcanza gracias al ser espiritual. «El estado de abierto del ser se convierte en verdad en el pleno sentido de la palabra cuando se transforma en reflexión total de la luz interior en sí misma, en autoaprehensión de la medida entre fundamento y apariencia en forma de palabra interior. La reflexión como retorno de la luz a sí misma es subjetividad, y precisamente este estado de cerrado en sí es el pleno estado de abierto para sí. Una vez más, éste es el fundamental estado de abierto del ser en general, y con ello del mundo, y además el fundamental estado de abierto del ser que así se abre al mundo» (VM 212).

Epilogo comienza su desarrollo sobre la verdad desde este «lugar alto», desde el hombre, «allí donde existencia, vida, conciencia se ha profundizado en autoconciencia» (E 71), allí donde se da algo que puede abrirse y convenir a todo el ser³⁷. Lo «bello» y lo «bueno» sin autoconciencia son imperfectos y primeros grados naturales de aquello que en el hombre se da plenamente desarrollado. El mostrar-se y el

³⁶ VM 211-212. En *Epilogo* y en *Gloria* los conceptos de luz y medida pertenecen a la belleza.

³⁷ En este pasaje Balthasar cita el conocido texto de Tomás de Aquino: «... quod natum est convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia» (*De Veritate* q. 1 a. 1).

dar-se en los grados infrahumanos son formas incoativas del decir-se porque «las cosas mismas son “palabras” dichas por un entendimiento libre infinito (dicho teológicamente: entes creados en la Palabra eterna), entes (inconscientes, conscientes o autoconscientes) que sólo pueden decirse perfectamente en el hombre, que es un ente apto para la palabra, donde su autonomía y su autoentrega entran también como momentos indispensables en su devenir lingüístico»³⁸.

El lenguaje, que en su propia naturaleza presupone la mencionada tensión entre perfecta interioridad libre y una perfecta forma libre de su autodeclaración, sólo es posible si se abre en principio a la autoconciencia espiritual del ser en su totalidad (la realidad), lo que quiere decir también que la autoconciencia se comprende reflexivamente como ser (realidad), más allá del cual no hay nada más que la nada, se comprende como un ser que es también siempre más que la suma de los entes finitos que en él participan. Éstos se iluminan, por cierto, en su aparecer y actuar, pero sólo porque se fundamentan en lo real, que les presta la luz para su iluminación, una luz que se halla en la luz del espíritu que se reconoce a sí mismo como siendo realmente (E 72).

El lenguaje es el medio de nuestro pensar y juzgar humanos, «la esfera en la que los hombres se entienden (unos a otros y a sí mismos)»³⁹. Si en el diálogo un hombre quiere no sólo decir algo, sino «darse» en él, «comunicarse», la experiencia de la «pobreza» de la forma expresiva no necesita ser desesperada; «por la angostura de las palabras ligadas a imágenes pueden encontrarse y cambiarse las almas» (E 74). El lenguaje presupone a la vez el conocimiento del ser como realidad y la libertad de las palabras.

Nadie obliga al sujeto libre a inscribir su propio signo diferenciador en el medio intersubjetivo existente del lenguaje. Y en tanto que es libre para manifestarse o no hacerlo, es también libre para poner un signo inadecuado: para mentir o decir sólo la media verdad (E 75).

El carácter polar de la verdad mundana es reconocible en horizontes de distinta profundidad. En un primer horizonte, el conoci-

³⁸ E 71-72. «La entera, no abreviada, metafísica de los trascendentales del ser sólo puede desarrollarse bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios» (E 72).

³⁹ E 73. «Filosóficamente no tiene sentido tratar sobre el lenguaje *in abstracto*, prescindiendo de un hablante y de un oyente» (E 74).

miento de la verdad se cumple en el acto subjetivo del juicio, «donde a lo que me aparece le concedo el carácter de una realidad que ahí se muestra» (E 76). El juicio sólo tiene lugar cuando, interpelado por esa realidad, el sujeto llega en sí mismo, con el brillo y rapidez del relámpago, a la intuición «realidad», en cuya luz se efectúa el juicio.

En un horizonte más profundo, debe resolverse la cuestión de si el acto de la realidad del ser, que desborda todos los entes particulares y es ilimitado, hace salir de sí las esencias limitadas para realizarse en ellas, o si se requiere la posición de un entendimiento absoluto distinta de ese acto; podría incluso insinuarse que Dios «otorga» al *esse* el hacer salir de sí las *essentiae*. Una cosa es segura: «los entes realizados en el mundo no dependen originalmente, en su realidad y verdad, del juicio del espíritu humano, sino de la libre elección (¡no todo lo posible es real!) de un espíritu absoluto libre, de cuya determinación depende la verdad de las cosas finitas reales –ya sean conocidas o no lo sean por el hombre»⁴⁰. En la reflexión de von Balthasar vuelve a cumplirse el paso de la tercera a la cuarta diferencia.

Visión sintética de los trascendentales.– Los últimos párrafos de *Umbral* subrayan el «fenómeno fundamental» del carácter «epifánico» de la realidad, clave para comprender las relaciones de los modos trascendentales del ser mundano:

Mostrar-se (bello) – dar-se (bueno) – decir-se (verdadero) fueron distintos aspectos de este aparecer, que recuerda el iluminar de la luz, pero sólo tiene pleno sentido si se aferra a la diferencia de la aparición y lo que aparece (la aparición sin lo que aparece degenera en mera apariencia). El ente se presenta en su aparición, esta presentación le da en el mundo una forma, en la que coloca su contenido lleno de sentido (de naturaleza lógica) como algo enteramente intuible y, por eso, se da también en la armonía del mundo, de modo que puede utilizarse (*uti*) como don, pero también puede disfrutarse (*frui*), en lo que se manifiesta finalmente también su verdad (E 77).

Los trascendentales aparecen escalonados: «el mero aparecer es ya apropiado a lo inanimado, el dar-se obtiene su peculiaridad en el

⁴⁰ E 76. «El espíritu humano, conocedor de la verdad, no participa inmediatamente en esta increada-creadora luz original, inaccesible al hombre, sino en la luz del ser que sale libremente de su espiritualidad, la cual luz, en sí invisible-oscura, sólo llega a resplandecer en los entes particulares, incluido el espíritu humano particular, lo que le recuerda que esta luz suya le es regalada igualmente por la absoluta» (E 77).

peldaño de la vida y la conciencia (plantas y animales “se dan”, por ejemplo, como alimento), mientras el propio decir-se queda reservado a la palabra humana. Pero la expresión humana en su plena forma comprende los dos modos en sí; además, cada uno de los tres modos puede reclamar una primacía para sí mismo, lo que pudo confirmarse en nuestra trilogía» (E 77-78). Este reclamo de cierta primacía puede advertirse en el caso de la belleza:

En una gran obra de arte domina lo bello de manera tan perfectamente clara que su fuerza de afirmación y su donabilidad a todos los disfrutadores se convierten en momentos (irrenunciables) de su belleza impretensible e irreductible a ninguna palabra; si se comprende teológicamente lo bello como gloria de Dios que aparece, entonces se muestra lo mismo: esta gloria no puede consumirse en la donación de Dios, ni disfrutarse totalmente, ni mucho menos descomponerse en palabras⁴¹.

Desde un punto de vista subjetivo, «corresponde al predominio de lo bello el asombrarse admirativo, que no disminuye cuando se llega a conocer cada vez mejor lo bello (acaso una gran obra de arte), al predominio de lo bueno corresponde el agradecimiento (que no se “acostumbra” al regalo), al predominio de lo verdadero (en su forma más elevada, projimal) corresponde la fe (que no se disuelve tampoco en el conocer y saber más profundo, porque respeta la libertad incognoscible del que se dice)» (E 78). Como fondo de estos tres trascendentales que articulan la *Trilogía* está la polaridad de la unidad que todo lo traspasa. La unidad pone el problema de la analogía del ser, como superación no monista de la diferencia trascendental en lo Absoluto. «Debe superarse en lo absolutamente uno, verdadero, bueno y bello la polaridad que traspasa todo lo finito: tanto la del ser como la de sus trascendentales» (E 79).

La gloria de Dios es su autodonación y ésta es, por otra parte, su verdad. Esta identidad, sin embargo, presupone que Dios –más allá de la forma más elevada del ser del mundo, del ser del espíritu– es espíritu absoluto y, por consiguiente, libertad absoluta que se posee a sí misma. Una libertad que traspasa su ser entero de modo que ningún resto de ser preceda a esta libertad o se sustraiga a ella. Ahora bien, el poder-mostrar-se, regalar-se, decir-se de las

⁴¹ E 78. De todos modos «el discurso plenamente humano, que salvaguarda en sí tanto la imagen y forma sensible como la autodonación del corazón, puede penetrar en el centro del alumbramiento del ser» (E 78).

cosas finitas no pertenece a su necesidad, sino a su perfección esencial del ser; debe, por esto, tener su prototipo en el ser divino; de qué tipo es éste sólo podrán declararlo la autorrevelación de Dios y su reflexión (como teología): aquí el ser como perfecta autodicción y autodonación dentro de la identidad será la diferencia personal de Padre e Hijo, que, como Amor, debe tener su fecundidad como Espíritu Santo. «Hijo» es entonces a la vez «palabra» (como autodicción), «expresión» (como mostrar-se) e «hijo» (de procreación amorosa), y esta diferencia personal debe repetirse en la unión personal de los diferentes, que no superan esa diferencia, sino que la unifican en la unidad del fruto que está más allá (E 79-80).

En este texto aparece esa especie de «analogía invertida» que G. Narcisse reconoce en von Balthasar, según la cual, el orden personal divino se convierte en el fundamento y medida de todo⁴²: *analogia entis in analogia fidei*. Los misterios de la Trinidad no pueden «deducirse desde la perspectiva de una analogía necesaria entre ser mundano y su origen, más bien se revelan únicamente (como misterios permanentes) cuando la soberanía de Dios le permite y le induce, libremente por amor, para libre autodicción y autoglorificación, a crear el ser mundano, que contendrá entonces en sí, necesariamente, huella e imagen de la diferencia intradivina y puede ser apropiado –otra vez más allá– para hacer una unidad con la unidad divina»⁴³. La última palabra metafísica

⁴² «L'ordine personale diventa il fondamento, la misura di ogni cosa, quella dell'essere filosofico stesso. Resta allora da spiegare come si ottiene questo primo analogico in modo da inserirlo in un discorso filosofico o teologico» (G. NARCISSE, «I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar», 51).

⁴³ E 80. Von Balthasar «hizo explícita la *metafísica* coimplicada en la *Revelación trinitaria*» (J.M. SARA, *Forma y amor*, 229). Esta afirmación es plenamente condivisible, no así la expresión que se encuentra en esa misma página: «El contributo original de Balthasar a la metafísica radica en su *conceptio entis ut imago trinitatis*». La imagen de la Trinidad es, por una parte, la relación Dios-mundo y la base de esa analogía es el *esse* del ente en cuanto *esse-imago* (no subsistente) del Ser subsistente, *Esse-archetypus* (cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 449). «El misterio trinitario es la clave de bóveda de la metafísica balthasariana. La Trinidad permite eliminar del concepto de Dios toda relación dialéctica con el mundo, como si Dios necesitase del mundo para llegar a su consumación, para ser el Amor. Dios es plenitud y amor no sólo por su designio y compromiso de amor con el mundo, sino que lo es eternamente y en sí mismo, gracias a la entrega recíproca de las divinas Hipóstasis en la única esencia divina. La creación del mundo es, por tanto, una obra libre del Amor trinitario, no un elemento necesario de una Teogénesis. Desde la diferencia interpersonal trinitaria es posible justificar también la diferencia entre Dios y mundo como una realidad positiva y al servicio del amor, alejándose de las cosmovisiones que la ven como el resultado de una caída, como una degradación de la divinidad o como una apariencia. Gracias a que en la Trinidad la identidad y la diferencia son simultáneas, la búsqueda de una conciliación entre ambas, dentro de la relación Dios-mundo, se debe considerar la búsqueda legítima de la

sica no es, por tanto, la necesidad lógica sino el libre amor. El amor es el infundamentado motivo de por qué hay algo.

5. El cristiano, guardián de la metafísica y del amor

Para von Balthasar, el ser es comprensible sólo como amor y la filosofía del ser se orienta a una filosofía del amor. Peter Henrici cree que en el amor está, abierta y escondida, la clave de toda la obra de von Balthasar y, por tanto, también de su filosofía. Sólo si se logra comprender el ser como amor, se ordenan las perspectivas de este pensamiento difícilmente dominable con la mirada, y aparece una neta e impresionante figura (*Gestalt*)⁴⁴. A fin de cuentas, el amor es lo único creíble y de verdad comprensible.

Von Balthasar ofrece una orientación filosófica para la comprensión de esta tesis en la parte final de *Gloria V*, titulada «Herencia y deber cristiano» (559-603) y, más en particular, en su segundo capítulo «El amor guarda la gloria» (583-603), que inicia con el texto ya citado sobre las cuatro diferencias como fases de una dilatación de aquello que está ya presente en el primer acto de conciencia del niño que se despierta a la vida y encuentra el rostro sonriente de la madre. Tras el análisis de las diferencias, el ser dado por Dios aparece como imagen del arquetipo divino, semejanza en la mayor desemejanza:

A través de la desemejanza cada vez más grande entre ente finito e infinito, aparece el rostro positivo de la *analogia entis* que hace de lo finito una sombra, huella, símbolo e imagen de lo infinito (*Gloria V* 575).

Si la revelación bíblica se da «sobre el fundamento de la diferencia radical Dios-mundo y, por ello, de la metafísica y si desde ella se ilumina, entonces, en plena correspondencia, la metafísica se cumple en el acontecimiento de la revelación, en el caso de que no quiera fundamentarse definitivamente sobre los niveles anteriores y, de este modo, encorsetarse fatalmente» (*Gloria V* 577). Si Dios-Amor libremente crea el mundo, al conferirle gratuitamente su no-necesidad, le comunica algo de su capacidad donante y «esta libertad dadora no merece otro nombre que el de amor» (*Gloria V* 586).

imago trinitatis, presente en tal relación como en todo aquello que de Dios procede» (E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 450-451).

⁴⁴ Cf. P. HENRICI, «La filosofía di Hans Urs von Balthasar», 330-332.

El acto fundamental metafísico es el amor dentro de la diferencia del ser (en cuanto tercera diferencia que incluye las dos primeras); el acto fundamental cristiano es el amor dentro de la diferencia Dios-mundo (por tanto, de la cuarta que incluye las tres primeras): amor significa aquí siempre el acto total del hombre, que incluye en sí tanto la totalidad corpóreo-espiritual como, en particular, la razón percipiente. Como razón metafísica percibe la relación in-formulable del ente y del ser; como razón cristiana percibe la libre palabra de Dios, la palabra del amor absoluto, que se expresa en esta relación como *medium*. A este propósito hay que cuidarse tanto de las falsas diferenciaciones como de las falsas identificaciones. Se va por buen camino si realmente se inserta el acto metafísico dentro de la diferencia ontológica –aunque ella naturalmente remite a Dios como a su profundidad– y se interpreta el acto cristiano como una nueva respuesta a la nueva palabra de Dios, la cual incluye sin duda en sí misma el acto metafísico y, a la vez, lo realiza más allá de sí misma (*Gloria V* 586-587).

Para aclarar y corroborar lo dicho, von Balthasar recorre sucintamente, bajo esta luz, la historia de la metafísica, que es «una historia del amor metafísico». Indicamos sólo algunos hitos. Von Balthasar señala el oscurecimiento epocal del siglo XIV en el que «se ha abolido casi por todas partes la diferenciación de las diferencias ontológicas» (*Gloria V* 590). Y esto sólo un siglo después de que Tomás de Aquino hubiera levantado el primer muro con su neta distinción entre Dios y mundo. «La explícita conciencia tomista de la tercera diferencia (antes de la cuarta) respecto del *esse* indeterminado es capaz de poner en primer plano también la positividad de la *essentia*, en cuanto *limitatio et capacitas receptionis*» (*Gloria V* 591). A partir de Tomás, con la tercera diferencia, surge «por primera vez con toda claridad el problema entre ser y Dios», pero las nivelaciones de la Edad Moderna «inevitablemente tenían que conducir a la pérdida del acto metafísico» (*ibid.*). Heidegger es un intento de recuperación del amor metafísico antiguo que «está destinado al fracaso porque proyecta la segunda diferencia en la cuarta y petrifica así la oscilación de ser y existencia, que debería empero quedar abierta y remitir más allá de sí mismas, convirtiéndola en una esfinge enigmática, ante la cual y por la cual el hombre no puede ni vivir ni amar» (*Gloria V* 592).

Tras este veloz repaso de la historia de la metafísica como pérdida del amor metafísico, von Balthasar pondera la aportación cristiana a la metafísica, que no es pequeña pues el *a priori* teológico

ilumina al filósofo cristiano. «El cristiano es el hombre que tiene que filosofar desde la fe. Puesto que cree en el amor absoluto de Dios por el mundo, tiene que leer el ser en su diferencia ontológica como signo del amor y vivir conforme a este principio» (*Gloria V 595*). Esta lectura revela, a la vez, la positividad de lo contingente y la trascendencia del Único Necesario.

El cristiano tiene que negar al ser una última necesidad y confiarlo así en la inaudita oscilación de la no-necesidad, a no ser que quiera recorrer el peligroso camino de la filosofía del espíritu de Leibniz que deduce de Dios el ser también en cuanto creado (donde la libertad de Dios es amor y, por tanto, voluntad de participación, y su voluntad es racional y, por ello, tiene que crear el mejor de los mundos posibles, este mundo precisamente). El mundo conseguiría la misma necesidad que Dios; Dios perdería su soberanía absoluta sobre el mundo, y el intelecto humano, elevado así al nivel de un cálculo absoluto, confundiría su propia gloria con la divina y, de este modo, la destronaría. El cristiano es el eterno guardián del asombro metafísico con que comienza la filosofía y en cuya continuación ésta subsiste y vive (*Gloria V 595*).

Este asombro metafísico no es la simple admiración por la belleza del ente; suscita el amor por el misterio del ser, porque es un don que exista algo en vez de nada. «El amor ama el ser *a priori* porque sabe que ninguna ciencia podrá nunca llegar a la razón y al fundamento del ser. El amor lo recibe como un don libremente dado y responde con una gratitud libremente ofrecida» (*Gloria V 596*). El cristiano que cree en el amor de Dios es el guardián del asombro metafísico y, en cuanto guardián de la metafísica plenamente humana en un tiempo olvidado del ser y de Dios, tiene la estricta responsabilidad de conducir la metafísica a través del misterio de la diferencia ontológica. El cristiano no encuentra la metafísica ya hecha, compuesta y acabada. Como hombre tiene que pensar por sí mismo y decidirse a ser un pensador responsable.

No existe una metafísica «neutral». O se consigue ver el misterio de la extrema oscilación, o se lo malogra y se queda uno ciego. No se trata, en absoluto, de facilitarse el pensar desde teologías prefabricadas o incluso de ahorrárselo, contemporizando con sistemas recibidos de fuera. Por desgracia es algo que los cristianos han pensado a menudo y así muchas veces han rechazado y quitado la metafísica como un elemento extraño; no pocas tragedias históri-

cas tienen aquí su raíz. Pero ellos no pueden dividir su decisión ni su entrega; como cristianos son siempre hombres y esto quiere decir seres que se definen en el acto metafísico. Podrán realmente corresponder a ese Dios que se ha vuelto hacia ellos tan universal y profundamente en el amor de Jesucristo, comunicando en el *concretissimum* del encuentro fraterno esa apertura del ser que – consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente– sólo el acto metafísico posee y es. Si están llamados a ser los guardianes del pensamiento, 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. El cristiano ve todo esto pero no se vanagloria. Como un hombre entre los hombres, está comprometido con ellos. Es una ilusión falsa y difícil de disipar esa que surge cuando se dice que lo metafísico sólo puede «interrogar» al ser, pero que el cristiano lleva ya consigo compuestas y acabadas las respuestas dadas por la revelación, las que, no obstante, al sobrevolar el acto del pensamiento también lo destruirían radicalmente. Pues ni siquiera Aristóteles pensó nunca que el pensamiento filosófico fuese un simple plantearse preguntas –pensar es siempre un saber, aunque «supracientífico»– y mucho menos la Biblia tiene la pretensión de existir, ante todo, para proyectar soluciones prefabricadas en un pensamiento humano que surge desde abajo. Pero, ciertamente, el modo con que Jesucristo vive en apertura hacia el Padre, y en esta apertura muestra tanto la inmensidad suprema del amor de Dios como la decisión suprema del hombre respecto de Dios, muestran al acto metafísico el criterio para saber si él ya piensa o se interroga en apertura suficiente, o bien, si no se ha cerrado demasiado pronto. En este sentido, el cristiano está destinado a ser en nuestra época el guardián de la metafísica⁴⁵.

Sólo el amor es digno de fe porque sólo él hace comprensible la realidad. «Si se mira a lo creado, con los ojos del amor, se le ve como algo totalmente comprensible, frente a todas las probabilidades que parecen apuntar a la ausencia de amor en el mundo; algo comprensible en su porqué definitivo; no sólo de su esencia, lo cual parece claro, en cierto modo, a partir de las múltiples relaciones de sentido de cada naturaleza particular, sino también de su ser en general, para el cual no

⁴⁵ *Gloria V* 603. Acerca de “Custodia della metafisica”, cf. E. PRATO, «“Senza filosofia nessuna teologia”. Identità cristiana e filosofia in Hans Urs von Balthasar», in G. FERRETTI, *Identità cristiana e filosofia*, Rosenberg & Sellier, Torino 2002, 329-344.

existe ninguna filosofía que haya podido ofrecer una razón suficiente»⁴⁶. El amor revela el misterio del ser, el porqué definitivo del mundo.

La cuestión se plantearía así: ¿Por qué, de hecho, es preferible algo a nada, tanto si se afirma como si se niega la existencia de una esencia absoluta? Si ésta no existe, ¿qué fundamento pueden tener las cosas finitas que ni por agregación ni por evolución pueden producir el absoluto? Pero si existe y se fundamenta como absoluto, el problema es todavía más incomprensible, pues entonces, ¿qué razón hay para que se den otras cosas además de él? La solución sólo nos la puede aportar una filosofía de la libertad amorosa, pero no sin que, a la vez, nos explique la esencia del ser finito a partir del amor⁴⁷.

La última palabra la tiene el amor, «el amor como luz del mundo»⁴⁸, el amor cristiano que es «la palabra definitiva de Dios sobre sí y, por tanto, también sobre el mundo»⁴⁹. Cristo es esta palabra definitiva. Por eso, «en la discusión de los trascendentales sólo se hizo imperfectamente visible el más profundo misterio del ser. Todo ente apareció como esencial y crecientemente epifánico: mostrándose, dándose, diciéndose, donde todos los tres modos respectivamente, incluyendo a los otros dos, podían destacarse como síntesis» (E 103). Sólo en Cristo se da en plenitud este misterio. Jesucristo personaliza la *analogia entis*, porque Él es en el ser finito la adecuada mostración, donación y afirmación de Dios.

Para acercarse a este misterio, debe intentarse pensar que en Dios mismo la total epifanía, autodonación y autoafirmación de Dios el Padre es el Hijo idéntico como Dios con él, en el que se dice todo, también todo lo posible para Dios. Si Dios decide libremente, pues, proferir en el Hijo (*Col 1,17*) una plenitud de entes no divinos, en el acto creador que realiza esencialmente todo (*esse completum sed non subsistens*) puede encuadrarse el acto del Hijo, en Dios esencialmente «relativo», y, en este aspecto, «kenótico», como un acto personal (*esse completum subsistens*), pero a su modo

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971, 133.

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 133. «Y decimos a partir del amor, y no, en última instancia, a partir de la conciencia, o del espíritu, o de la ciencia, o del poder, o de la alegría, o del provecho; aunque sí a partir de todas estas cosas en cuanto modos o presupuestos de aquel único acto plenificador que brilla inconmensurablemente bajo el signo de Dios» (*ibid.*).

⁴⁸ Este es el título del capítulo X de *Sólo el amor es digno de fe*, 129-136.

⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 129.

igualmente «kenótico», para, desde ahí, tomar la semejanza de hombre (*homo ioma anthropon*, Flp 2,7), personalizando a este hombre desde su realidad, pero sin sustituir ahí al «esse non subsistens», pues, de lo contrario, habría personalizado a la humanidad entera⁵⁰.

El hombre y las demás esencias finitas sólo pueden mantenerse y comprenderse tal y como son en sí, en su contingencia, en virtud del amor de Dios. «Gracias a este signo de Dios, todos los valores del mundo se colocan ahora bajo su verdadera luz, pues se superan las fronteras del amor y las objeciones contra él, se descifran sus profundidades y se le sustrae a la ciencia propia de la creatura»⁵¹. La metafísica filosófica de von Balthasar, mediante su *a priori* teológico, culmina en una metafísica del amor.

Summary: *H.U. von Balthasar's Philosophy of being is a metaphysics that meditates on the "miracle of being", namely that "something exists instead of nothing". This paper begins with a summary of the overview von Balthasar himself gave of his metaphysics towards the end of its life in Epilogue (1987) and A Résumé of My Thought (1988). It then divides his metaphysics into four parts: the fourfold difference that permits an entry into the mystery of being; the description of this mystery; the "value" of being as expressed in the transcendentals; and, finally, the analogia entis et fidei and love as ultimate response to the mystery of being.*

Key words: Hans Urs von Balthasar, Thomas Aquinas, Metaphysics, Philosophy-Theology, ontological difference, *distinctio realis*, *actus essendi*, being, essence, transcendentals, love.

Parole chiave: Hans Urs von Balthasar, Tommaso d'Aquino, metafísica, filosofía-teología, diferencia ontológica, distinción real, acto de ser, ser, ente, esencia, trascendentales, amor.

⁵⁰ E 84. «El "ser" de Dios (pensado como sustancia) no se manifiesta en verdadero-bueno-bello, sino que la manifestación de la vida intradivina (las procesiones) como tal se identifica con los trascendentales (idénticos entre sí). En eso domina centralmente lo "bueno"; darse y decirse culminan en el absoluto dar-se, de tal modo que todo para-sí se ha superado siempre ya en un para-ti; pensar de manera diferente sería arrianismo» (E 87).

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 133.